

Universidade Federal de Minas Gerais
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG
Doutorado em Filosofia Moderna

Alice Parrela Medrado

LIBERDADE E IMORALISMO EM NIETZSCHE

Belo Horizonte

2021

Alice Parrela Medrado

LIBERDADE E IMORALISMO EM NIETZSCHE

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG.

Linha de pesquisa: Filosofia Moderna.

Orientador: Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes

Belo Horizonte

2021

100	Medrado, Alice.
M4921	Liberdade e imoralismo em Nietzsche [manuscrito] /
2021	Alice Parrela Medrado. - 2021.
	195 f.
	Orientador: Rogério Antônio Lopes.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1 .Filosofia – Teses. 2. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 3.Liberdade - Teses. 4.Ética - Teses. <u>I.Lopes</u> Rogério Antônio. II .Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. <u>III.Título.</u>

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

Tese intitulada *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*, de autoria da doutoranda **Alice Parrela Medrado**, examinada pela banca constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes (Orientador)

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto

Prof. Dr. William Mattioli

Prof. Dr. Ildenilson Barbosa Meireles

Prof. Dr. Oscar Augusto Rocha Santos

Prof. Dr. Wander Andrade de Paula (suplente)

Belo Horizonte

2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Liberdade e imoralismo em Nietzsche

ALICE PARRELA MEDRADO

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna.

Aprovada em 18 de fevereiro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Rogério Antônio Lopes - Orientador (UFMG)

Prof. Olímpio José Pimenta Neto (UFOP)

Prof. William Mattioli (UFRJ)

Prof. Ildenilson Meireles Barbosa (Unimontes)

Prof. Oscar Augusto Rocha Santos (SEE)

Belo Horizonte, 18 de fevereiro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Olímpio José Pimenta Neto, Usuário Externo**, em 22/02/2021, às 10:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **William Mattioli, Usuário Externo**, em 22/02/2021, às 11:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rogério Antonio Lopes, Coordenador(a) de curso**, em 22/02/2021, às 12:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ildenilson Meireles Barbosa, Usuário Externo**, em 22/02/2021, às 17:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do

assinatura
eletrônica

[Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



Documento assinado eletronicamente por **Oscar Augusto Rocha Santos, Usuário Externo**, em 23/02/2021, às 09:54, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.](#)



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0551037** e o código CRC **67D392C1**.

Referência: Processo nº 23072.205546/2021-40

SEI nº 0551037

RESUMO

MEDRADO, Alice Parrela, *Liberdade e Imoralismo em Nietzsche*. Belo Horizonte. 2020. 193 pp.. Doutorado em Filosofia Moderna – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG.

A tese parte da ideia de que, na contramão da tradição ocidental, Nietzsche não pensa a liberdade como uma condição de desimpedimento, mas como um tipo de disposição, em cuja base se encontraria algo identificado como instinto de liberdade. Esse instinto funcionaria como lastro para um compromisso valorativo capaz de fazer frente ao regime moral. Ao longo do texto, abordamos as diferentes etapas de elaboração da noção propriamente nietzschiana de liberdade e tomamos o tema da liberdade como fio condutor para o debate de algumas questões centrais de sua filosofia: a crítica à moral do livre-arbítrio e seus componentes; a revisão dos termos tradicionalmente usados para descrever a ação e atribuir responsabilidade; o programa de intervenção na cultura aos moldes de um abolicionismo penal; o confronto com o ponto de vista moral e o tema do cultivo de si.

Palavras-chave: Nietzsche; imoralismo; liberdade

Abstract:

This work elaborates the idea that, contrary to western tradition, Nietzsche does not conceive of freedom as a condition of non-impediment, but rather as a type of disposition in whose roots one would identify the instinct of freedom. Such instinct is understood as the support for a commitment with the value of freedom, on which basis one may sustain an opposition to morality's regime. Along the text, we approach the different steps in the elaboration of a properly nietzschian concept of freedom and we follow the theme of freedom as a guide-line into the debate on some of the central issues of Nietzsche's philosophy: criticism of the morality of free-will; revision of the terms traditionally used for describing action and ascribing responsibility; the program of cultural intervention in terms of penal abolitionism; the confrontation with the moral point of view and the theme of self-cultivation.

Key-words: Nietzsche; imoralism; freedom

SUMÁRIO

Lista de Abreviações	p. 9
Introdução	p. 12
1. Contra a mitologia da liberdade	p. 16
1.1 A realidade do devir	p. 17
1.2 Os termos da “mitologia”	p. 26
1.3 A vida dos impulsos	p. 38
1.4 O trânsito entre inconsciente e consciência	p. 47
2. Determinismo, necessitarismo e abolicionismo	p. 61
2.1 A tese da irresponsabilidade radical	p. 62
2.2 Da utilidade à tradição, do prazer ao poder	p. 77
2.3 Vontade de poder e necessitarismo	p. 84
2.4 Vontade de poder e valoração	p. 92
3. As figurações da liberdade	p. 97
3.1 A liberdade do espírito livre	p. 99
3.2 O indivíduo soberano e o tipo mais livre	p. 112
4. Liberdade: uma porta de entrada e saída da moral	p. 132
4.1 As motivações da crítica	p. 133
4.2 Instinto de liberdade <i>contra</i> instinto de rebanho	p. 139
4.3 Os valores segundo o instinto de liberdade	p. 154
5. O cultivo de si, o cultivo da liberdade	p. 162
5.1 Andarilho, na boa vizinhança das coisas próximas	p. 163
5.2 A justa <i>desmedida</i>	p. 169
5.3 Liberdade pra quem?	p. 178
Considerações finais	p. 185
Referências bibliográficas	p. 190

Lista de Abreviações

HH – *Humano, demasiado humano* (1878)

HH II, AS – *O andarilho e sua sombra* (1879)

HH II, OS – *Opiniões e sentenças diversas* (1880)

A – *Aurora* (1881)

GC – *A Gaia Ciência* (1882)

ZA – *Assim Falou Zaratustra* (1885)

ABM – *Além de Bem e Mal* (1886)

GM – *Genealogia da Moral* (1887)

EH – *Ecce Homo* (1888 - publicado postumamente)

CI – *Crepúsculo dos Ídolos* (1888 - publicado postumamente)

KSA – *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden

Agradecimentos

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG pelo acolhimento e pelo referencial de excelência.

À CAPES/CNPq pelo apoio no primeiro ano de doutoramento.

Aos meus colegas do departamento de Filosofia da Unimontes pela compreensão ao longo dos anos em que tive que dividir meus esforços entre o curso e a escrita da tese.

Ao meu amigo e orientador, Prof. Rogério Antônio Lopes, pelos dez anos de parceria, apoio e inspiração. Sem o Rogério esta tese não existiria.

Aos membros da banca, Prof. Olímpio Pimenta, Prof. William Mattioli, Prof. Ildenilson Meireles, Prof. Oscar Santos e Prof. Wander de Paula, amigos que fazem parte da minha história como pesquisadora e cujas contribuições vão muito além da gentileza de aceitarem participar da banca.

Aos meus companheiros do Grupo Nietzsche da UFMG, cuja amizade deu um gosto todo especial a tantos anos de pesquisa e colaboração intelectual.

À minha família, aos meus amores.

Aos virtuosos

Também nossas virtudes devem ter os pés ligeiros:

Como os versos de Homero, é preciso que venham e vão!

(Nietzsche, *A Gaia Ciência*, “Brincadeira, astúcia e vingança”, §5)

Introdução

Muito foi dito e escrito sobre Nietzsche como um filósofo da liberdade. Seus grandes personagens conceituais – o espírito livre, o além-do-homem, o indivíduo soberano – povoam o imaginário popular com promessas de uma postura potente e possível frente ao ocaso da moral. Sua retórica libertária foi assimilada e apropriada pelos mais diferentes leitores e grupos, desde liberais de direita até anarquistas, passando pela boemia europeia do começo do século 20, os filósofos parisienses de 68 e a contracultura americana. Frequentemente foi presa de interpretações um tanto *kitsch*, que trouxeram o seu “tornar-se o que se é” para perto do “faça o que lhe der na telha”, pois afinal “Deus está morto”.

O interesse por sua obra sobreviveu ao culto individualista do século 20 e parece ganhar um novo fôlego no começo do século 21, talvez devido à necessidade sentida de se elaborar formas não-morais de cultura comunitária. No campo acadêmico, por exemplo, na metaética contemporânea, sua obra continua sendo uma fonte de inspiração e desafios interpretativos, já que traz provocações e alternativas aos ideais de liberdade fundados na noção de livre-arbítrio ou às soluções humanistas sobre o tema. A radicalidade de sua crítica aos valores morais, combinada a um tipo de realismo político e uma sofisticada elaboração filosófica sobre as relações de poder – e ainda, sua insistência na possibilidade de liberdade em um mundo pós-niilista, fazem com que sua obra seja vista ora como um ponto alto da literatura filosófica ocidental, ora como um enigma e um incômodo.

Esta tese parte da ideia de que um compromisso com o valor da liberdade, numa acepção própria, cumpre um papel estrutural na obra do filósofo e serve como um fio condutor para a leitura de seus grandes temas e questões. A pesquisa sobre a elaboração nietzschiana da liberdade nos levou a enfrentar aquelas que consideramos questões-chave da obra: sua visão de mundo mobilista, no interior da qual a agência humana deve ser repensada e redescrita; a denúncia da “metafísica de carrasco” e o esboço de um proto abolicionismo penal; o coração de sua crítica à moral; o valor que move sua filosofia da vontade de poder; o horizonte de suas contribuições à filosofia do cultivo de si – entendemos que a questão da liberdade funciona como um ponto de partida ou de

chegada para cada uma dessas questões. Por conseguinte, essas são as questões que endereçaremos, percorrendo toda a obra publicada¹, sempre em diálogo com a literatura secundária mais atualizada sobre o tema.

As incursões de Nietzsche no debate em torno da noção de liberdade trazem redefinições importantes dos termos com que o problema foi tradicionalmente tratado, antecipam posições contemporâneas e são marcadas por esforços no sentido de reformar nossa compreensão da agência humana, e conseqüentemente, nossas práticas de avaliação da ação e atribuição de responsabilidade. Muito mais do que dar uma nova resposta à pergunta “como pode o humano ser livre em um mundo de não-liberdade?”, o que está em jogo para Nietzsche é explicar, primeiramente, os próprios mecanismos cognitivos e culturais que nos levaram a elaborar a questão nesses termos.

Uma resposta nietzschiana à questão da liberdade passa, portanto, pelo entendimento de que o mundo natural foi descrito como excessivamente determinístico e não-livre, enquanto o mundo moral foi excessivamente descrito como o espaço da autonomia e liberdade em sentido pleno. Para chegarmos a uma compreensão mais sóbria e menos moralista da ideia de liberdade, portanto, seria preciso corrigir essa dupla distorção, readequando nossa visão da ação livre a uma visão igualmente reformada dos acontecimentos naturais. No primeiro capítulo, trataremos de como a compreensão nietzschiana da liberdade se insere numa ontologia naturalizada e numa reforma dos termos básicos usados para construir nossa autoimagem e descrição da ação, pois é com essas armas que Nietzsche pretende desconstruir o discurso dominante associado à noção de livre-arbítrio, que ele identifica com uma “mitologia da liberdade”.

Quanto à ontologia nietzschiana, é seguro dizer que ela ganha seus contornos finais a partir da emergência do conceito de vontade de poder, com conseqüências importantes para o tema da liberdade. No segundo capítulo, veremos como Nietzsche passa de uma argumentação de cunho determinista para uma visão de mundo mais sofisticada que identificamos como um tipo de “necessitarismo”. Concomitantemente, ao que nos parece, o filósofo se move de uma concepção intelectualista e psicológica de liberdade, de ascendência estoica, em direção a uma acepção própria mais forte, que remete à fisiologia e se articula com o conceito de poder. À medida que, gradativamente, o poder se torna um operador central da filosofia nietzschiana, seu

¹ No que diz respeito à massa de escritos e esboços não publicados por Nietzsche que se tornaram

combate à cultura da punição parece ser subsumido pelo projeto de “transvaloração dos valores”; assim, se em *Humano* encontramos a “tese da irresponsabilidade geral do homem pelos seus atos”, em *Além de Bem e Mal* encontramos um critério hierárquico de avaliação das ações, a partir das noções de “vontade forte” e “vontade fraca”.

Enquanto as intenções centrais do proto abolicionismo penal encontrado no período intermediário não são contraditas na obra madura, elas certamente ganham uma nova versão em *Genealogia da Moral*, a partir da ideia de autossupressão da moral e superação da vingança em misericórdia². Em articulação com o desenvolvimento desse pano de fundo teórico, Nietzsche elabora diferentes personagens conceituais, ou diferentes figurações da liberdade. O primeiro e mais marcante deles é certamente o espírito livre. A companhia de novos personagens e conceitos – como o além-do-homem, o *amor fati*, a vontade de poder, o eterno retorno, o procedimento genealógico, o indivíduo soberano – lança, no entanto, uma nova luz sobre esse espírito livre, fazendo o leitor se questionar: à parte toda crítica contra a interpretação moral, qual é, afinal, a liberdade possível para Nietzsche? No capítulo 3 apresentaremos as principais respostas que foram trazidas pela tradição de comentadores, desde aqueles que entendem que a liberdade, para Nietzsche, seria um tipo de reconciliação psicológica com o próprio destino, até aqueles que entendem a liberdade como exercício de incorporação do insight genealógico, e apresentaremos, ainda, nossa tese de que, para Nietzsche, a liberdade não é um estado, mas uma espécie de *disposição* afetiva que implica em um compromisso valorativo. Mais especificamente, localizamos essa disposição, na narrativa nietzschiana, como um antípoda do que Nietzsche chama “instinto de rebanho”.

No capítulo 4 argumentamos que é este compromisso valorativo o principal motor da crítica de Nietzsche à moral, e que tê-lo em mente favorece uma leitura mais produtiva dessa crítica. Mais especificamente, entendemos que o ideal de liberdade, diluído há séculos na cultura, marca a entrada das sociedades humanas em sua fase

² Ao longo da tese, trabalharemos com a divisão padrão da obra de Nietzsche em três períodos, identificados como período de juventude (1864-1876), intermediário (1876-1882) e de maturidade (1882-1886). Essa divisão baseia-se em uma dica de Nietzsche sobre seu trajeto intelectual registrada numa carta a Franz Overbeck (11 de fevereiro de 1883), e atualmente é aceita de modo mais ou menos incontestado entre os comentadores. Nossa leitura, no entanto, está atenta ao caráter processual de desenvolvimento da obra e nos interessa levar em consideração as ocasionais tensões na acomodação de diferentes compromissos e usos de conceitos, bem como a convivência entre linhas de argumentação dominantes e recessivas no interior de uma mesma obra; levando em consideração a cronologia das obras, nos interessa pensar como os conceitos e questões centrais pesquisados sofrem sutis ou significativas alterações ao longo de cada publicação, e por isso adotamos essa divisão por convenção, pois ela nem sempre acompanha as transformações investigadas aqui.

especificamente moral, enquanto o contra-ideal nietzschiano de liberdade pode apontar uma saída.

Por fim, no capítulo 5 endereçamos algumas questões que orbitam em torno do cultivo da liberdade, e que são, afinal, questões relativas ao cultivo de si. Embora tais questões estejam associadas à prazerosa companhia da *Lebensphilosophie*, veremos que o tratamento nietzschiano a elas destinado traz à tona grandes e interessantes dificuldades, referentes à natureza do Eu, à crítica da ética da felicidade, à hierarquia de impulsos e valores, à educação afetiva e à convivência política.

1. Contra a mitologia da liberdade

“Os atos não são *jamaís* aquilo que nos parecem ser!”

(*A*, §116)

Segundo Nietzsche, a visão de senso comum da liberdade, ou seja, a visão histórica e culturalmente vitoriosa, se apoia numa “esdrúxula mitologia conceitual” (*HH II, AS*, §23), em artigos de fé inconsistentes ou autocontraditórios que resultam de métodos de formação de crença duvidosos, tais como a noção de sujeito, concebido como algo identitariamente estável, e a noção de deliberação racional, como uma atividade especialmente autônoma em relação a constrangimentos orgânicos e circunstanciais, contrastando com a visão da natureza como um mecanismo determinístico.

Para além da inconsistência epistêmica, haveria ainda uma série de problemas com essa “mitologia filosófica” (*HH II, AS*, §11), dentre eles o impacto social e político do discurso de liberdade, que funcionaria como um instrumento de fixação e justificação da lógica do castigo em uma cultura hiperpunitivista – a visão tradicional de liberdade estaria ligada a séculos de implantação cultural de uma “metafísica do carrasco” (*A*, §13; *CI, VI*, §7), que teria sido responsável por transformar o mundo em um “vale de lágrimas”.

No coração da mitologia em que se enredaram os discursos de liberdade, encontra-se a ideia de que o homem seria “o único ser livre em um mundo de não-liberdade” (*HH II, AS*, §12). Nietzsche identifica, portanto, no cerne da visão tradicional de liberdade, uma ruptura ontológica entre o humano e a natureza, e a partir dessa ruptura a ideia de que ocupamos um lugar especial, mais próximo ao divino do que do animal. A narrativa nietzschiana sobre a origem dessa visão fraturada do lugar humano de liberdade varia ao longo da obra, pois há momentos em que Nietzsche a associa a longínquas disputas de poder, frente às quais as classes dominantes teriam forjado uma autoimagem de liberdade (*HH II, AS* §9; *ABM* §21) que foi então manipulada pela classe sacerdotal como forma de promover a “revolta escrava na moral” (*GM*, I, §13); em outros momentos, Nietzsche aponta o pendor racionalista socrático-platônico na raiz da elaboração filosófica dessa visão (*CI*, II, §10); sob outro ponto de vista, ainda, os termos dessa mitologia poderiam ser traçados na constituição orgânica mais básica, ou

seja, da necessidade vital de fixar o devir para organizá-lo e avalia-lo (*HH*, §11, §16, §18); ou ainda, nossa crença na liberdade do sujeito seria o resultado de uma projeção para o âmbito da ontologia de uma distinção fixada na estrutura gramatical da linguagem (*GM*, I, §13; *CI*, III, §5).

Seria precipitado apontar aí uma mera oscilação entre diferentes hipóteses sobre a origem da mitologia da liberdade, pois na verdade a filosofia de Nietzsche parece se referir a diferentes camadas interpretativas que vieram à tona em um longo processo de elaboração da nossa autoimagem como seres de liberdade, aos quais corresponderiam certos deveres e práticas de avaliação, premiação, censura e punição. Como veremos, a narrativa nietzschiana associa esse processo a uma dupla operação que mobiliza, simultaneamente, a credulidade nos conceitos de identidade e estabilidade que atribuímos ao mundo em função de um constrangimento orgânico da razão, e a crença na razão e no pensamento consciente como um distintivo ontológico do humano e sua carta de liberdade.

Para entendermos as múltiplas inserções de Nietzsche no debate sobre a liberdade, podemos começar pelos seus apelos no sentido de naturalizar nossa compreensão da agência, destacando os processos biológicos envolvidos na ação e na construção de uma autoimagem que orienta essa ação no nível orgânico. Essa narrativa evolucionista sugerida por Nietzsche tem como pano de fundo uma visão heraclítica do mundo como devir. Esse é um ponto importante porque uma das principais críticas de Nietzsche à visão tradicional de liberdade é que ela se apoia em “artigos de fé” incompatíveis com uma visão de mundo como devir. A realidade do devir dissolveria qualquer contrapartida ontológica que pudesse dar suporte aos termos básicos pressupostos no discurso tradicional sobre a liberdade, como a ideia de um sujeito estável, com capacidade de autodeterminação da própria vontade, como causa suficiente de atos passíveis de classificação moral.

1.1 A realidade do devir

Como tem sido notado, Nietzsche se associa a uma visão de mundo heraclítica desde as obras de juventude, como por exemplo *A filosofia na época trágica dos gregos*, *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. A partir de *Humano*, fica bem claro que Nietzsche entende que essa visão mobilista não reflete apenas uma afinidade filosófica, mas é também

corroborada pelos últimos resultados das ciências naturais, que sinalizam para uma visão de mundo cada vez mais dinâmica. Além disso, há um interesse de Nietzsche pelo dinamismo da produção científica enquanto tal, pela constante transformação dos paradigmas teóricos e revisão de resultados³. Em *Humano*, há uma aposta de que a visão dinâmica de mundo e o dinamismo científico serão os fatores decisivos na construção de um novo ponto de vista sobre a moral.

Essa aposta, firmada logo nos aforismos iniciais de *Humano*, pode, talvez, ser resumida na ideia de a realidade do devir escamoteia as pretensões universalistas da moral. Trata-se de uma tese forte, insistentemente revisitada e recomposta ao longo da obra. Ainda em *Humano*, essa tese se desdobra em duas linhas de argumentação: a de que a realidade do devir destitui as pretensões de fundamentação metafísica dos termos básicos do discurso moral, em especial, dos discursos em torno da noção de livre arbítrio; e ainda, a de que esses termos básicos podem eles mesmos ser redescritos em termos não-morais, quando for exposta a história de sua configuração ao longo da evolução da espécie.

A consolidação de uma cultura científica teria legado um enorme ganho aos espaços mais amplos da cultura, em especial porque permitiu a conquista e consolidação de um *sentido histórico*. Esse legado é evocado, logo no aforismo de abertura de *Humano*, como a ferramenta indispensável no trabalho de investigação dos sentimentos morais, a partir de sua origem (*HH*, §1). A conquista um método histórico de investigação sobre a moral abre espaço para um novo ponto de vista, de modo que se possa contornar, finalmente, o que Nietzsche chama de “defeito hereditário dos filósofos”:

Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos; antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito. O filósofo, porém, vê “instintos” no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma

³ Ver STACK, 2005, (Pr., p. xi): “In his studies of early philosophies of science and philosophical scientists Nietzsche absorbed the phenomenon of the theoretical displacements of orientations in the history of science. Although he does not formulate anything precisely like Kuhn’s theory of paradigm shifts, he certainly was moving in that direction”.

chave para a compreensão do mundo em geral: toda a teleologia se baseia no fato de se tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (HH, §2).

Muito pode ser dito sobre esse aforismo programático. Encontra-se aqui, por exemplo, uma distinção entre uma camada mais superficial dos acontecimentos morais, formada “sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos”, e uma camada mais “*essencial*”, que remete à perspectiva de longa duração, na qual foram estabilizados os aspectos básicos do humano. Ainda, a indicação, *en passant*, de que o “filosofar histórico” implica que o próprio do aparato cognitivo seja investigado a partir de uma abordagem histórica e naturalista, em contraste com a tradição transcendental. Esses apontamentos giram em torno da ideia central de que a realidade *em devir* das configurações morais humanas é o aspecto decisivo a ser levado em conta na sua investigação.

Todo o primeiro capítulo de *Humano* contribui para criar um ambiente de encenação de um *conflito* entre dois *tipos* de experiência e percepção do mundo, o que, aliás, é algo frequente e muito característico da forma nietzschiana de apresentar os problemas filosóficos mais importantes. Em *Humano*, o cenário seria uma disputa entre, por um lado, a sensibilidade histórica do pensamento científico, com sua aproximação progressiva em direção ao conhecimento do mundo como devir e, por outro lado, as exigências de estabilidade e universalidade da moral. Uma primeira vitória do pensamento científico adviria de sua capacidade de mostrar que essas mesmas exigências de estabilidade e universalidade têm uma origem não-moral, que remonta ao campo da biologia e da psicologia.

Nietzsche tenta associar as suposições de liberdade aos equívocos mais profundos que formam nossa percepção de mundo. A ideia de fundo do argumento é que só percebemos as ações como sendo livres se as percebemos de forma isolada, unitária, e fora de contexto. Mas se a tendência a considerar-nos livres é tão forte, isto se deve a que essa outra tendência, a de pensar as coisas como unidades estáveis e isoladas, é constitutiva dos processos perceptivos e cognitivos, desde seus aspectos mais básicos. Num aforismo importante de *Humano*, Nietzsche endereça diretamente o filósofo Afrikan Spir, neo-kantiano que avançou uma série de teses sobre como os processos de cognição criam, necessariamente, um sentido de estabilidade:

Questões fundamentais de metafísica. – Quando, algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância.” (HH, §18).

A citação é retirada, como dissemos, da obra de Spir. Mas a conclusão que Nietzsche extrai a partir daí é estranha e até mesmo contrária ao contexto da filosofia spiriana, pois aponta para a naturalização do transcendental⁴, ou seja, para a ideia de que a investigação das estruturas transcendentais da cognição deve ser trazida para o campo das ciências empíricas. Enquanto para Spir esse seria um aspecto transcendental da cognição, para Nietzsche ele é um resultado de nossa história biológica. Nietzsche, então, insere a teoria spiriana sobre o traço fundamental de nossos mecanismos cognitivos em uma narrativa evolucionista, associa-o ao princípio de prazer, e o traz para o terreno da argumentação aos moldes utilitaristas, como é típico de *Humano*:

Também essa lei, aí denominada “originária”, veio a ser – um dia será mostrado como gradualmente surge essa tendência nos organismos inferiores: como os estúpidos olhos de toupeira dessas organizações veem apenas a mesma coisa no início; como depois, ao se tornarem mais perceptíveis os diferentes estímulos de prazer e desprazer, substâncias distintas são gradualmente diferenciadas, mas cada uma com *um* atributo, isto é, uma única relação com tal organismo. – O primeiro nível do [pensamento] lógico é o juízo em sua forma inferior. – A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e a dor. (HH, §18)

É importante notar, então, que esse mecanismo básico de percepção do mundo rapidamente produz uma síntese de sujeito e predicado a partir de nossas sensações de prazer e desprazer, introduzindo um dispositivo avaliativo já no nível da percepção. Com essa hipótese sobre a cognição, a função do juízo lógico é reconduzida ao nível do orgânico, palco de uma “forma inferior” do juízo, que toma como operadores básicos as sensações de prazer e dor:

⁴ Nas últimas duas décadas, a discussão sobre o suposto “naturalismo” nietzschiano ganhou certa centralidade na pesquisa Nietzsche mundial, resultando numa prolífica produção de questões e estratégias interpretativas que não reproduziremos aqui; basta dizer que seguimos a indicação de Bernard Williams ao qualificar o naturalismo nietzschiano como uma espécie de “realismo”, ou seja, um ponto de vista informado nos resultados científicos e atinente às “virtudes epistêmicas” cultivadas pela ciência: sobriedade, economia, honestidade intelectual, etc., bem como uma deflação do vocabulário moral (WILLIAMS, 2011, p. 21). Para uma discussão mais detalhada sobre o tema ver MEDRADO, 2014.

A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles (como ainda hoje alguém bastante interessado em algo não nota que um outro passa ao lado). Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. (HH, §18).

Esta é uma das ocorrências que parecem levar a um tipo de inferência regressiva do devir: o próprio fato de que nosso aparelho cognitivo nos predispõe a projetar um sentido de estabilidade no mundo, e ainda, os lapsos gerados por esse mesmo aparelho, sugerem que o devir é a contrapartida real que vem a ser *falsificada* pelo funcionamento desse mesmo aparelho. Esta falsificação seria, precisamente, o grau zero da confecção das percepções de liberdade. Dito mais uma vez: só percebemos mudança no mundo a partir de nossos próprios movimentos internos, “estados de sentir” ligados à percepção de prazer e dor. Em contrapartida, o aspecto básico do mundo externo é percebido não como mudança, mas como unidade, estabilidade e identidade, enfim, como substância. Quando algo nos “acontece”, ou seja, quando algo se destaca desse fundo uno e imóvel porque se tornou relevante pra nós através de uma reação de prazer ou dor, o percebemos como um fato isolado e arbitrário:

Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da *causalidade* se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior. Temos fome, mas primariamente não pensamos que o organismo queira ser conservado; esta sensação parece se impor *sem razão e finalidade*, ela se isola e se considera *arbitrária*. (HH, §18).

O ponto é bastante claro: não percebemos as relações de necessidade, “causalidade”, que levam a mudanças em nossos estados internos, e por isso os consideramos arbitrários. Então, projetamos esse aspecto de arbitrariedade nos objetos exteriores:

Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. Porém, na medida em que toda a metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer,

podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais. (*HH*, §18).

Por outro lado, o ponto de vista da ciência teria permitido escavar os pressupostos de nossas atribuições de liberdade, de modo que o que vem à tona é uma colaboração entre os mecanismos cognitivos mais básicos e as práticas morais, ambos fundados no engano sobre a natureza do devir.

Ao longo de sua obra, Nietzsche está disposto a discutir muitos, quase todos, dos traços fundamentais da nossa percepção do mundo (por exemplo, os princípios de identidade, substância, livre arbítrio, etc.); quase nenhum deles escapa à acusação de que esses traços são “erros”, ou seja, ficções instrumentais inconsistentes e desprovidas de qualquer lastro no real, aparatos condicionais mais ou menos imprescindíveis da nossa organização psicofísica. Mas é justamente por supor uma realidade em fluxo que Nietzsche condena todos esses traços como “artigos de fé”. A ideia é: todas as formas com que organizamos o mundo têm valor meramente condicional (transcendental, neste sentido), enquanto o devir teria realidade objetiva.

O filósofo sugere que a temporalidade observável nos fenômenos de mudança relativa parece deixar entrever algo efetivamente mais real – ou seja, ao compararmos nossas experiências entre si, observando o sentido de mudança que há entre elas, seria razoável supor que essas experiências são parte de um mundo que está em fluxo num sentido mais radical do que ordinariamente percebemos. A tese do devir radical seria, portanto, uma ampliação do alcance e intensidade do sentido de mudança. Faz sentido, então, considerar que a realidade do devir é uma espécie de axioma, com consequências em toda a filosofia nietzschiana.

Segundo essa leitura, a adesão de Nietzsche à visão de mundo como devir tem origem, como dissemos, numa afinidade filosófica com a tradição heraclítica. Esse tipo de afinidade sempre constitui um objeto de interesse mais relevante para o filósofo do que as diferentes teorias a favor de uma ou outra visão. A este respeito, John Richardson sugere que Nietzsche entende a afirmação do devir como uma atitude desejante e afirmativa perante a vida entendida como mudança, em seu traço dionisíaco⁵. Nesta, como em tantas outras questões, o ponto de vista moral conta como um antípoda.

Mas a preponderância do interesse de Nietzsche pelo aspecto afetivo ou pelos impactos normativos de uma visão de mundo como ser ou como devir não implica em

⁵ Ver RICHARDSON, 2006, p. 209.

que ele tenha desconsiderado os aspectos epistemológicos e as diferentes teorias sobre o tempo⁶.

Ao lidar com a questão do devir, parece correto pensar, como Michael Green, que Nietzsche faz uma *aposta* na realidade do devir. É interessante ter em mente que existem dois *tipos* de *apostadores*, representados pelos antípodas Nietzsche e Platão. Se há motivos para se apostar tanto na estabilidade do Ser, quanto no devir radical, é de se supor que o peso final da aposta recaia sobre uma afinidade pessoal do filósofo com certa visão de mundo, visão esta que será refletida também na sua compreensão das condições de conhecimento.

Se apostamos, com Platão, no eterno Ser parmenídico, adotamos uma posição que deixa espaço para a possibilidade de conhecimento *a priori*; se apostamos, com Nietzsche, no fluxo heraclítico do vir-a-ser que nunca chega a ser, somos lançados a um âmbito em que só faz sentido pensar o conhecimento como proveniente da experiência, que nunca se repete identicamente, que sempre exige renovada observação. O mundo como devir imporia aos nossos juízos uma exigência impraticável de absoluta singularidade. Frente à disparidade entre a natureza do devir e a estabilidade necessária dos juízos, conclui-se pela falsidade destes últimos.

Essa aposta na realidade do devir ganha um forte apoio epistemológico quando Nietzsche toma contato com a obra de Afrikan Spir⁷, onde encontra uma argumentação fenomenológica contra a idealidade do tempo. Assumindo os mesmos contornos do *cogito*, esse argumento consiste, resumidamente, em apontar que o tempo não só aparece como uma representação, mas seria constitutivo da própria *cogitatio* na medida em que um pensamento se sucede ao outro (MATTIOLI, 2011).

Alguns intérpretes, compreensivelmente, levantaram a questão sobre se Nietzsche substitui o conceito de coisa-em-si pelo conceito de devir, o que seria um verdadeiro atentado contra a herança kantiana. Argumentei contra essa leitura em outra ocasião⁸. Entendo, em resumo, que a noção de devir não se candidata a ocupar o posto de “mundo metafísico”, visto que este último é tido como inócuo (*HH*, §10); por outro lado, o estar-em-devir da nossa constituição é sempre invocado como fator altamente relevante para sua compreensão. Enquanto a coisa-em-si permaneceria incognoscível, como conceito limite, para Nietzsche o devir é relativamente apreensível através dos

⁶ RICHARDSON, 2006, p. 209.

⁷ Cf. GREEN, 2002; MATTIOLI, 2011. Eu discuto essa questão em maior detalhe em MEDRADO, 2014.

⁸ MEDRADO, 2016.

fenômenos de mudança, abordados pelas ciências históricas. Se por um lado a coisa-em-si é entendida como o “incondicionado e portanto também incondicionante” (HH, §16), por outro lado o devir é apontado como *condição* fundamental do que existe.

O mundo enquanto “devir” não se comportaria como coisa-em-si, por definição um aspecto não-relacional e cabalmente incognoscível do mundo. O devir, por outro lado, pode ser interpretado. Todas as interpretações dependem fatalmente de simplificação, estando sempre sujeitas a falhas ou inconsistências internas; ao que parece, “simplificação”, “esquematisação”, “recorte” e especialmente a generalização típica das operações conceituais, tudo isto conta como “erro” no vocabulário nietzschiano. Todas as interpretações, portanto, tendem a *falsificar* o mundo em alguma medida. A ciência é uma dessas interpretações, mas uma interpretação capaz de avançar em objetividade porque atua criticamente em relação às categorias que utiliza e porque colide com um grande número de experiências.

Nietzsche sugere que sua intuição do mundo como devir é corroborada pelas diversas ciências, na medida em que elas mesmas se encaminham para modelos cada vez mais dinâmicos, deixando de ver, por exemplo, a constituição biológica do homem e dos outros animais como um dado fixo, cujo sentido se esgotaria na morfologia que apresentam atualmente.

Se a ciência pode “nos elevar acima de todo evento” (HH, §16) é porque consegue deixar entrever algo que está na contramão das formas fundamentais com que representamos o mundo (identidade, substância, etc.), e da nossa capacidade de perceber o mundo apenas enquanto “eventos” independentes entre si, na forma do devir relativo.

Essa interpretação atribui à filosofia nietzschiana um tipo de realismo moderado ou quase-realismo – entendido como ponto de vista que supõe uma realidade mente-independente. Essa realidade, no entanto, não é pensada como coisa-em-si, mas como uma realidade passível de observação e interpretação, de modo que a ciência seria capaz de progressivamente depurar os erros que tendem a incidir sobre as interpretações. A “depuração” científica desses “erros” interpretativos seria feita por meio de uma abordagem crítica dos pressupostos cognitivos envolvidos na interpretação, e da observação de valores epistêmicos cultivados pela comunidade científica: simplicidade, economia, coerência, confrontação de dados, continuidade de esforços, etc. A aposta na realidade do devir implica numa aposta de que quanto mais dinâmico um modelo científico se mostrar, maior sua elegibilidade a um maior *grau* de verdade, restando o

horizonte do devir absoluto, a que é impossível corresponder, como reserva falibilista para as teorias⁹.

O pressuposto ontológico do devir, combinado à narrativa evolutiva segundo a qual o intelecto forçosamente falsifica o real ao atribuir-lhe identidade e estabilidade, e ainda o diagnóstico do triunfo cultural de uma perspectiva de credulidade em relação à supremacia da razão e seu funcionamento identitário e estabilizador, formam o pano de fundo que teria, por fim, levado à mitologia da liberdade, ou seja, a uma imagem popular da natureza como excessivamente não-livre, determinística e mecânica e, por outro lado, a uma autoimagem do humano como exceção nesse mundo determinístico, uma vez alforriado pela razão ou pelo querer racionalmente estabelecido. Essa imagem duplamente falsa teria levado à questão tradicional sobre “como pode o humano ser livre em um mundo de não-liberdade?”, e à resposta tautológica, cultural e historicamente vitoriosa: “graças à capacidade do livre-arbítrio”.

Nietzsche não se cansa de insistir no aspecto accidental dos traços fundamentais dessa história. O funcionamento identitário e generalizante da razão remete às necessidades pragmáticas de seres orgânicos e sociais como nós, e independe de qualquer correção epistêmica; a crença nos artigos de fé produzidos pela razão, como as ideias de identidade, substância, sujeito, etc., não passa, afinal, da crença em meros dispositivos pragmáticos do funcionamento da própria razão; a crença na razão em si como um traço de distinção do humano em relação à natureza talvez seja uma decorrência dessa crença mais primitiva, fora outros traços mais baixos de nossa psicologia, como a vaidade e, no limite, o impulso de vingança, maior beneficiário da mitologia da liberdade. Mais intrigante para o filósofo seria o fato, aparentemente também accidental, do surgimento de um impulso genuíno à verdade, a partir do qual se pôde reconhecer o próprio intelecto como um instrumento plástico, artístico ou falsificador, e todas as suas criações como artigos mais ou menos prescindíveis ou alteráveis de nossa organização psicofísica e social¹⁰.

A realidade do devir tem importantes consequências para a psicologia moral nietzschiana, pois uma vez inserido nesse cenário de impermanência, o humano estaria integrado e exposto ao condicionamento de uma miríade de forças em movimento,

⁹ Com este ponto, nos aproximamos da assim chamada “teoria do erro” nietzschiana, tema abordado em MEDRADO, 2014.

¹⁰ Tema a que Nietzsche dedica *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral* e tantas outras passagens de sua obra, por exemplo *GS/GC* §110. Ver ainda o comentário de KATSAFANAS, 2016, p. 27.

forças que deveriam ser levadas em consideração numa compreensão singularizada dos eventos. Uma visão de mundo mobilista se coloca na contramão do pensamento apriorístico, e isso tem consequências importantes no que diz respeito às questões relacionadas à agência, à psicologia e à ética. Estamos diante de um ponto de vista que dissolve os substratos básicos de nossa compreensão de ação, como a noção de identidade e sujeito.

Este é um cenário que coloca uma série de dificuldades para as práticas de avaliação da ação, dada a complexidade dos fatores envolvidos, e nossa dificuldade intrínseca de pensar os acontecimentos em sua particularidade, com pouco ou nenhum recurso a noções básicas da autoimagem que construímos ao longo de milênios. Ou seja, a ação humana manifestaria forças em devir que não são transparentes nem para o agente nem para um observador externo, forças estas que se comportam de forma plástica, singular e não determinística¹¹, sendo refratárias às categorias básicas que costumamos aplicar na nossa interpretação do mundo.

Embora Nietzsche expresse um compromisso com a ideia de devir desde o início de sua atividade filosófica, ao longo de sua obra ele parece tornar-se gradualmente mais consciente das consequências desse compromisso no plano da compreensão da agência e da psicologia moral.

A visão de mundo como devir o leva a construir uma psicologia moral apoiada em termos não-tradicionais, com uma grande ênfase nos processos inconscientes, bem como uma compreensão reformada de alguns termos básicos, como a ideia de vontade, além de uma compreensão própria do funcionamento dos instintos ou impulsos (*Triebe/Instinkt*, posteriormente assimilados ao vocabulário da vontade de poder), cuja presença pervasiva em todas as nossas ações cumpriria um papel explicativo fundamental na filosofia nietzschiana. Veremos estes pontos em maior detalhe adiante, após uma breve reconstrução do alvo da crítica.

1.2 Os termos da “mitologia”

Ao longo da história da filosofia, as visões dominantes sobre a ação moral pressupõem algum grau de controle do sujeito sobre suas próprias ações, ou ao menos sobre a própria vontade, do que depende a possibilidade de atribuição de

¹¹ Sobre Nietzsche como pensador não-determinístico, ver capítulo seguinte.

responsabilidade. Os traços básicos desse repertório filosófico fazem parte das intuições morais compartilhadas por senso comum. Nossas práticas de responsabilização moral se apoiam, em alguma medida, na pressuposição de que o agente é capaz de deliberar racionalmente sobre a própria vontade e, em última instância, agir de acordo com a própria deliberação. Muitos filósofos entenderam que, portanto, o sujeito moral estaria sediado na razão, já que seria a razão a ferramenta fundamental de livre determinação do conjunto de suas motivações (desejos, valores, normas, crenças etc.) na forma da vontade ou arbítrio.

Tradicionalmente, o ocidente enxergou aí um problema de compatibilidade entre uma visão de mundo determinista e a exigência de autonomia do agente. O problema da compatibilidade foi pensado segundo diferentes formulações, e diferentes filósofos apontaram variadas implicações dessa questão no campo da ética, mas em termos gerais, pode-se dizer que o problema é percebido como uma suposta inconsistência entre os termos que usamos para descrever a ação humana e os termos que usamos para descrever os acontecimentos naturais. Esse problema se complica a partir do desenvolvimento do pessimismo cristão, que alerta para o fato de que, além de estar inserido num mundo determinístico, o sujeito não teria acesso transparente nem aos fatores que condicionam as suas ações nem às suas próprias motivações.

Segundo uma visão incompatibilista, portanto, o agente não teria condições de escolher livremente entre diferentes cursos de ação alternativos, pois essa escolha já estaria pré-determinada pelas forças em curso, e tampouco teria controle sobre as fontes de sua ação, ou seja, as razões ou motivações que o fazem se decidir por um ou outro caminho. Esse problema foi contornado de diferentes formas ao longo da história da filosofia.

A solução kantiana, por exemplo, consiste em admitir a incompatibilidade entre o determinismo e a liberdade das ações, mas transferir o espaço da liberdade para uma instância própria, que seria a vontade livre. Segundo a interpretação corrente, isso equivale à capacidade do sujeito de determinar racionalmente a sua vontade, em adequação à lei moral. Para Kant, portanto, apesar de estar inserido em um mundo fenomenicamente determinístico e apesar da impossibilidade de afirmarmos que a vontade é livre em última instância, nós seríamos livres na medida em que somos capazes de determinar a nossa própria vontade no sentido de um compromisso com a lei moral, universal e acessível à racionalidade prática. Na filosofia moral kantiana,

portanto, a razão prática é capaz de se sobrepor às inclinações biológicas e psicológicas do sujeito, agindo como uma fonte autônoma de determinação¹².

Outra possibilidade seria afirmar, junto com os utilitaristas ingleses a que Nietzsche teve acesso, que na verdade a inserção do sujeito em um mundo determinístico é compatível com o exercício da liberdade, precisamente porque o sujeito é capaz de calcular racionalmente os diversos fatores que o constroem (tanto aqueles que dizem respeito às condições externas em que está inserido quanto aqueles que dizem respeito ao conjunto de suas motivações subjetivas) e, a partir desse cálculo racional estabelecer um curso de ação que favoreça a máxima utilidade para si e os demais. Em sua atividade consciente, a razão seria capaz de estabelecer, por conta própria, uma hierarquia entre os diversos itens que compõem o conjunto das motivações, decidindo o peso relativo de cada um deles no processo de deliberação prática. Nesse quadro, uma ação é considerada livre se o sujeito não é cegamente induzido ou coagido por um desses fatores a agir de uma forma tal, mas quando a sua vontade é definida por deliberação racional, mesmo que a razão, por si, careça de força motivacional própria¹³.

No caso da tradição kantiana, a razão prática exige que o sujeito oriente sua vontade – e, em última instância, se possível, sua ação – pela adequação à lei universal, portanto em descon sideração das peculiaridades, das condições singulares do sujeito. Daí as acusações nietzschianas, segundo as quais a universalidade da lei moral coloca-se diretamente na contramão da consideração do devir, levando a postulados absurdos, como a ideia de que a vontade é capaz, de alguma forma, de causar a si mesma (*ABM*, §21).

Já o compatibilismo da tradição utilitarista, por outro lado, não requer, como Kant, uma fundamentação metafísica para o espaço da liberdade, já que compreende a razão simplesmente como uma espécie de máquina de calcular afetos, interesses e condições. Sob um ponto de vista nietzschiano, no entanto, o utilitarismo parece excessivamente otimista quanto à capacidade do sujeito de acessar racionalmente e calcular precisamente as particularidades (externas e internas) nas quais está inserido; é uma tradição que não atribui o devido peso à opacidade das motivações do sujeito e a complexidade do devir. Extraíndo conclusões radicais do argumento da opacidade,

¹² Ver SCHNEEWIND, 1999; KATSAFANAS, 2014.

¹³ Para uma análise em detalhe da interlocução de Nietzsche com os assim chamados utilitaristas ingleses, ver SANTOS, 2019.

Nietzsche aponta que nem mesmo essa versão naturalizada da racionalidade é capaz de dar conta da exigência de controle racional do querer.

Embora Nietzsche pareça, a princípio, concordar com a ideia de que a razão é um instrumento dos afetos, o quadro teórico da filosofia nietzschiana se afasta do terreno estritamente utilitarista, porque envolve uma descrição mais complexa dos fenômenos de agência. Isso porque Nietzsche, por um lado, insiste no fato de que o acesso da razão à multitude pulsional que motiva as ações é precário; e por outro lado, aponta a existência de um trânsito intrincado entre estados conscientes e inconscientes, ao mesmo tempo em que se recusa a identificar a possibilidade de liberdade com o triunfo de qualquer uma dessas esferas. Além disso, o desenrolar da obra trará à tona uma sofisticada elaboração sobre a ideia de que a imensa e desconhecida herança biológica e social que nos constitui de alguma forma “contamina” as nossas possibilidades individuais, o que, mais uma vez, parece descartar a possibilidade de que a atividade racional possa abrir um campo individual de escolha.

Apesar das marcantes diferenças entre as tradições, o ponto de vista nietzschiano se coloca em oposição a ambas, na medida em que alerta para a ideia de que uma correta compreensão da ação exige a máxima compreensão das condições singulares do agente, apesar de esta ser uma exigência eventualmente impraticável, dada a opacidade de tais condições.

A argumentação nietzschiana sugere que seja por possibilitar uma adequação da vontade à lei moral, como no caso de Kant, ou por servir a um cálculo de utilidade, como afirmavam os ingleses, a razão é em todo caso vista como o fator que permite delimitar um espaço de autonomia. Pela linha kantiana se supõe que a razão, por si só, teria um peso motivacional no processo de hierarquização dos motivos, o usufruto da razão faria com que esse sujeito pudesse, ao menos em algumas ocasiões, se destacar em relação aos constrangimentos circunstanciais: numa situação de liberdade, a deliberação racional teria um poder causal suficiente para sobrepujar as outras causas concorrentes, pelo menos no que diz respeito à vontade. Já segundo as tradições inglesas inspiradas em Hume, a razão, embora careça de peso motivacional próprio, seria ainda assim a ferramenta de encaminhamento de desejos e interesses, garantindo a possibilidade de livre-arbítrio.

Esse sujeito racional poderia ser apontado, então, como a causa de sua própria vontade, o que demarcaria um campo para a avaliação moral das ações: nossas práticas de atribuição de responsabilidade somente poderiam ser endereçadas àqueles atos

racionalmente deliberados, pois somente eles seriam, de fato, causados pelo sujeito. Mesmo que esse cálculo racional não seja totalmente suficiente no sentido de possibilitar a ação livre, ele seria eficiente na determinação, ou pelo menos na definição da vontade do sujeito, e é por suas vontades e intenções, primeiramente, que o sujeito é responsável. Por caminhos diferentes, então, tanto Kant quanto a tradição utilitarista reconhecem a vontade como o espaço da liberdade na medida em que esta pode ser racionalmente determinada – ou, em outras palavras, identificam a possibilidade de escolha racional com a possibilidade de liberdade. Ao apontar a precariedade da razão frente à complexidade do querer e das condições mais amplas de agência, Nietzsche parece ter ambas as tradições em mira.

Ao que nos parece, é a partir do ponto de vista do devir que Nietzsche desfere seus ataques a duas versões diferentes da liberdade. Por um lado, incompatibilistas como Kant, ao perceberem a contradição intuitiva entre determinismo e liberdade, tentaram resguardar a liberdade em um espaço especial, fora dos constrangimentos do devir, atribuindo-lhe um fundamento metafísico. Por outro lado, compatibilistas como os utilitaristas ingleses teriam sido demasiado otimistas quanto à capacidade racional de calcular as determinações do devir, em parte porque esta seria uma tradição que se apoia numa compreensão simplista dos processos subjetivos.

A insistência nietzschiana no caráter processual da efetividade desdobra-se em duas frentes de argumentação: em primeiro lugar, a ideia de que a “mitologia” da liberdade está fundada em uma série de artigos de fé destinados a provocar uma falsa ideia de estabilidade e autonomia, de modo que, ao se pensar como único ser livre em um mundo de não-liberdade, o humano presume que sua existência não está em conaturalidade com o restante do real (*HH II, AS*, §12). Essa estratégia argumentativa vai de encontro às tentativas kantianas no sentido de estabelecer um domínio próprio para a atuação da razão prática, um espaço onde não atuam as causas, mas as razões. Ou seja, no que diz respeito à solução kantiana e suas variantes, a afirmação do devir cumpre em *Humano* uma função de contraste, e uma determinação metodológica de que a agência e demais conceitos associados à agência (vontade, deliberação, razão, etc.), sejam pensados a partir do pano de fundo do devir, e não em independência em relação a este. Diante da afirmação de que o homem pode não ser livre em relação a suas ações, mas é livre em relação ao seu querer, o argumento do devir lança dúvidas sobre se há uma contrapartida ontológica para o querer assim concebido.

Paralelamente, Nietzsche desenvolve uma linha de argumentação que assimila e extrapola algumas premissas utilitaristas, segundo as quais o ser humano é livre na medida em que consegue calcular racionalmente as circunstâncias em que se encontra e orientar a sua vontade para o máximo bem-estar e preservação da vida. Contra esse ponto de vista, Nietzsche mobiliza os argumentos da radicalidade do devir e da opacidade da vida interior do sujeito, dois fatores que ameaçam fragilizar ou mesmo inviabilizar a possibilidade do cálculo. À medida que Nietzsche ganha mais clareza sobre as consequências do ponto de vista do devir, sua filosofia torna-se proporcionalmente mais povoada de conceitos próprios que o afastam do quadro utilitarista. A ideia de vontade de poder é o marco final de sua ruptura com o quadro utilitarista, pois permite avançar uma compreensão nova da agência, em sintonia com a visão mobilista, mais sensível à plasticidade e aos micro-agenciamentos envolvidos nos fenômenos da vontade.

É interessante notar que já em *Humano* Nietzsche se aproxima do utilitarismo tanto como um aliado quanto como um detrator – ou seja, ele parece concordar com os utilitaristas enquanto estes pretendiam se desembaraçar da versão metafísica do livre-arbítrio, apontando-a como não mais do que uma ideia enganosa fundada na ignorância sobre a pressão dos mecanismos biológicos de busca do prazer e preservação da vida, dentre outros condicionantes da ação¹⁴ mas a partir daí a filosofia nietzschiana extrai uma conclusão estranha e contrária ao compatibilismo utilitário: a de que nossa imersão num devir radical, a que apenas de forma muito parcial, fragmentada e distorcida temos acesso, torna pueril a suposição de um controle racional do querer.

Assim, em *Humano*, Nietzsche retoma uma argumentação inspirada no “demônio” de Laplace, e conclui que “A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado.” (*HH*, §106). Este é um ponto importante porque implica em que mesmo que sejamos capazes – como querem os utilitaristas – de em algumas circunstâncias escolher de forma racional e consciente, e que tal escolha consciente tenha um impacto significativo sobre a ação que se segue – e em *Humano* Nietzsche parece reconhecer essa possibilidade – a escolha ela mesma é influenciada por fatores opacos que, portanto, não entram no cálculo racional. Ao mesmo tempo, esse cálculo “viciado” conta como um viés sobre o qual não temos controle, inserindo um fator de irracionalidade, porque falta ao cálculo justamente o

¹⁴ Cf. *HH*, §39, §70, §99, §102-107; *HH II*, *OS*, §33; *HH II*, *AS*, §3, §9-12, §24.

conhecimento das variáveis decisivas. É possível que autores de linhagem humeana dissessem que, por precária que seja a operação, essa capacidade de cálculo caracteriza, ainda, uma condição de liberdade. Creio que a resposta nietzschiana seria que a ignorância sobre precisamente as condições que podem nos induzir a uma certa forma de calcular, lança em descrédito o resultado. E ainda, que há uma disparidade, uma desproporcionalidade entre a exigência de racionalidade implicada nas práticas de responsabilização fundadas no livre-arbítrio – cuja consequência mais trágica é a cultura punitivista – e a capacidade real de cálculo dos agentes. Vale lembrar que a habilidade maior ou menor que cada um possa ter conta, também, como uma fatalidade.

Em várias passagens de *Humano*, vemos ainda que Nietzsche manipula termos e argumentos da tradição utilitarista, próximos a um hedonismo intelectualista, para promover uma redução ao absurdo das práticas de atribuição de responsabilidade moral¹⁵. O argumento, que apresenta algumas variações ao longo dos dois volumes de *Humano*, consiste em que: se o homem sempre age segundo a própria razão com vistas à preservação da vida, no que está naturalmente justificado, a conclusão que se segue é que “o homem sempre age bem” (*HH*, §102)¹⁶; o sucesso de seu cálculo seria algo que depende de sua maior ou menor capacidade racional, e enquanto essa capacidade, em si, é fruto do acaso, algo sobre o que não temos escolha, no fundo não teríamos razão em atribuir qualquer tipo de mérito ou censura às deliberações individuais de cada um¹⁷.

Essa dupla argumentação é representativa de um procedimento retórico tipicamente nietzschiano, que é aquele de usar os pressupostos de uma tradição como artilharia contra algumas de suas conclusões ou contra outra tradição, sem necessariamente se comprometer com o mérito de crenças pontuais como a verdade do determinismo, por exemplo.

Um segundo passo desse procedimento seria identificar um traço comum entre os adversários. A ideia de que a causa de um ato moral – mesmo no caso em que se trate apenas de um ato de vontade – pode ser rastreada e atribuída a um sujeito essencialmente racional e estável, capaz de alguma forma de se desvencilhar de uma série de contingências e autodeterminar o seu querer conforme sua própria deliberação – essa ideia ocuparia o centro da “mitologia” da liberdade, orientando nossas práticas de descrição e avaliação da agência. Contra ambas as correntes filosóficas, Nietzsche

¹⁵ Veremos este ponto em maior detalhe no próximo capítulo.

¹⁶ Ver também *HH*, §99.

¹⁷ Ver: *HH*, §32; §34, §42, §104-§108; *HH II*, *AS*, §23.

promoverá sua reforma da noção de vontade, e a sua própria concepção reformada do Eu – como um traço unitário que emerge da totalidade dos impulsos e, mais surpreendente ainda, como um traço que talvez nem todas as pessoas cheguem a desenvolver plenamente.

De todo modo, um primeiro passo de enfrentamento com as tradições hegemônicas – que, para Nietzsche, vale lembrar, são, antes de mais nada, tradições *morais* – passa por uma destituição do lugar privilegiado que se conferiu à razão. Faz parte desse objetivo a tarefa de mostrar como a razão, por seu próprio funcionamento, cria um *falso* sentido de estabilidade, fornecendo o material básico com o qual se construiu a mitologia do livre-arbítrio.

Enquanto é possível dizer que a realidade do devir é falsificada desde as formas mais básicas de percepção, esse processo envolve ainda mais distorções com a inserção da linguagem, a partir da qual emitimos propriamente *juízos* sobre a experiência. A partir do segundo volume de *Humano*, a obra nietzschiana torna-se rica em passagens que exploram o processo mediante o qual todo esse complexo aparato cognitivo, que permitiu colocar o mundo em termos mecanicistas, se aliou à demanda, cada vez mais premente na vida da cultura, de emitir juízos morais sobre o mundo.

Nas seções seguintes, abordaremos em maior detalhe essas elaborações, mas antes é preciso considerar que o trabalho de destituição da razão como espaço próprio da liberdade tem um sentido estratégico no interior da obra. Esse trabalho tem a ver com a percepção, muito precoce na filosofia nietzschiana, de que todo discurso sobre o poder de escolha racional e livre-arbítrio conduz, no final das contas, à ideia de que ser livre é ser moral, e portanto utiliza o discurso sobre a razão como vetor de moralização.

Mais do que isso, Nietzsche insiste na ideia de que a tradição ocidental hipertrofiou, progressivamente, o papel da razão na agência, para fins moralizantes. Ou seja, em algum momento da história, passou-se a entender que cada pessoa é responsável apenas e estritamente por seus atos racionais. Esse acontecimento, embora recente, é surpreendentemente decisivo: ele teria cumprido um papel fundamental no processo de inflação das práticas morais. É possível, até mesmo, interpretá-lo como o aspecto diferencial da moral no sentido pejorativo¹⁸.

¹⁸ Sobre a ideia de moral no sentido pejorativo, ou seja, a ideia de que a tradição moral judaico-cristã constitui um regime específico no interior da moral em sentido amplo, e deve ser entendida como alvo particular da crítica nietzschiana, ver LEITER, 1995.

Esta é a interpretação de Bernard Williams, por exemplo. Williams aponta que todas as operações gerenciais da sociedade, inclusive as práticas de responsabilidade, seriam possíveis sem a necessidade de um aparato estritamente moral. Isso não só seria possível quanto seria a história, de fato, da maioria das experiências sociais da humanidade (WILLIAMS, 2011). Pensemos no exemplo de um acidente de trânsito: a pessoa que causou o acidente, mesmo não tendo intenção de fazê-lo, pode ser responsabilizada e restituir a vítima, sem necessidade de uma maior imputação de culpa.

Muitos exemplos semelhantes poderiam ser encontrados na tragédia grega, que registra um cenário pré-moral de concepção de liberdade e responsabilidade. Veja-se que Édipo em nenhum momento *quis* matar o próprio pai e se casar com a própria mãe, mas mesmo assim, já que sua ação violou as regras e causou um dano à cidade que precisava ser reparado, ele assume responsabilidade pelo que fez.

Muito diferente é o cenário em que há uma inquisição sobre a *vontade* do ofensor, o que parece demarcar o terreno propriamente moral. O juízo moral sobre alguém que causou um dano começa a parecer, então, uma espécie de intrusão avaliativa sobre o foro íntimo dos sujeitos.

Na narrativa que vai sendo tecida ao longo da obra nietzschiana, e que ganha certa centralidade no *Crepúsculo dos Ídolos*, Sócrates e Platão são apontados como precursores dessa tendência, ou seja, são localizados como um marco da ascensão de um ideal de controle racional da vida. Esse ideal depende, em alguma medida, do pressuposto de que há uma homologia íntima entre a razão e o Bem, de modo que só cometemos o mal devido a eventuais falhas da razão (*A*, §116; *ABM*, Pr.; *CI*, II, §10). É assim que a razão passa a ser considerada, por excelência, como o espaço de encaminhamento ético do humano.

Mas Nietzsche, evidentemente, tem clareza sobre a inserção do fenômeno socrático-platônico no contexto das éticas antigas, que são fundamentalmente éticas da excelência. Este é também, apesar de algumas diferenças históricas e filosóficas, o ambiente estoico. Assim, os estoicos avançaram na formulação do problema da liberdade e encontraram na razão, precisamente, uma saída para esse problema. A razão garante a possibilidade de liberdade humana, mesmo no interior de um mundo determinista, porque a razão permite identificar aqueles aspectos da vida que estão sob domínio do sujeito, e aqueles que não podem estar. Mas ainda assim, a ética estoica é fundada, estritamente, sobre a questão de um modo de vida excelente a ser perseguido por esses agentes excepcionais, que são os filósofos. O campo da liberdade,

estoicamente delimitado, não se presta ao papel de crivo de juízo moral, em sentido estrito. Ele não é o palco de condenação e absolvição moral, embora tenha servido, talvez, de preparação do terreno¹⁹.

A “virada moral” nas concepções de liberdade ganha expressão filosófica com Santo Agostinho, marcando a elaboração de um princípio metafísico de responsabilização e imputação de culpa a partir das escolhas racionais individuais. Na modernidade, essa elaboração recebe o apoio de novos aparatos filosóficos, como a concepção cartesiana de Eu como uma substância identificada à razão. Já a filosofia de Spinoza, moralmente desinflacionada, aparece como exceção dentre os modernos, talvez por isso seu lugar à margem, menos influente na história da filosofia.

Ainda hoje, com todos os avanços da meta-ética contemporânea, seria possível traçar os dois principais polos do debate sobre responsabilidade moral à ascendência de um dos dois filósofos modernos: Hume ou Kant. Enquanto as bases do consequencialismo e da ética deontológica já estavam lançadas em sua época, Nietzsche enfatizava a contribuição de ambas as tendências no sentido de inflacionar as práticas morais – das quais, aliás, o próprio Schopenhauer, filósofo ateu, seria um herdeiro e continuador (*HH*, §26).

Os aspectos fundamentais dessa narrativa sobre o processo inflacionário da moral aparecem muito cedo na obra de Nietzsche, já em *Humano*:

De maneira sucessiva tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser. (...) Com isso chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (*HH*, §39).

É preciso, portanto, ter em vista o objetivo de superação do ponto de vista moral, que pra Nietzsche é o ponto de vista judaico-cristão, para entender a escavação das camadas mais antigas que foram manipuladas para forjar essa face recente do livre-arbítrio.

Em resumo, pode-se dizer que a narrativa nietzschiana nos apresenta os agentes humanos inseridos numa realidade em devir frente à qual nossos conceitos tradicionais de identidade e causalidade se dissolveriam. Num tal mundo em devir, todos os nossos atos estariam inseridos num mesmo *continuum* de forças, e a prática de

¹⁹ É o que Nietzsche sugere em *Crepúsculo dos Ídolos*, ao apontar a crescente moralização do mundo antigo (*CI*, II, §10).

responsabilização que consiste em distinguir um sujeito da ação por trás de cada ação seria um mero reflexo de uma espécie de preconceito “gramatical” (*GM*, I, §13; *CI*, III, §5). Além disso, Nietzsche opera um processo de des-identificação entre o Eu e a racionalidade, que passa pela restituição da razão ao corpo, compreendida então como um mero instrumento (falível) na administração de uma miríade de impulsos em conflito entre si. Contrariamente à mitologia da liberdade, portanto, a filosofia nietzschiana não admite que haja processos causais simples, em que um ato reflexivo possa isoladamente causar um efeito sobre a vontade; ademais, a atividade consciente, aqui, é vista como processos minoritários frente à multidão de processos orgânicos e psíquicos em que o Eu está enredado²⁰.

O ponto de vista dos impulsos sempre ocupou um lugar de precedência explicativa na filosofia nietzschiana, mas a partir do desenvolvimento da noção de vontade de poder vemos o esboço de um modelo de compreensão da agência em torno da ideia de uma *política* dos impulsos. O redimensionamento dos itens fundamentais de nossa autoimagem enquanto sujeitos morais, que passa pela insistência em um papel mais modesto da razão no interior da nossa organização psicofísica; ou ainda, o incansável esforço para expandir nossa visão sobre o que está em ação quando um ato moral vem à tona, compreendendo desde fatores históricos e culturais até o complexo funcionamento e interação entre impulsos e valores largamente opacos ao sujeito; o conceito revisionista da noção de alma como “espaço social dos afetos” (*ABM*, §12)²¹ – todos esses são fatores articulados a partir da crítica nietzschiana à compreensão moral da ação livre. Mas acima de tudo, a reforma nietzschiana de nossa autocompreensão enquanto agentes passa por sua ênfase no papel decisivo dos processos pulsionais a que a consciência só tem acesso de modo fraturado, “falsificado”, ou até, por sabotagem.

Enquanto a maioria dos filósofos exaltou a consciência como a mais elevada esfera de atividade humana, e a autoconsciência como a possibilidade de autonomia subjetiva, Nietzsche reiteradamente a aponta como um desenvolvimento tardio e “supérfluo” do orgânico, insistindo em seu efeito “falsificador”. Suas afirmações sobre o tema da consciência fazem referência a uma série de questões importantes, que dizem respeito à sua origem e função, à diferença específica entre processos inconscientes e conscientes, ao trânsito causal entre ambos, e ao papel da consciência na determinação

²⁰ Esta percepção sobre o lugar da razão no interior da economia psicofisiológica data provavelmente ainda dos anos de formação de Nietzsche, quando tomou contato com a obra de Friedrich Albert Lange, ver LOPES, 2008.

²¹ Como tem sido notado, Nietzsche parece usar os termos “sujeito”, “alma” e “eu” como equivalentes.

da ação. Essas questões foram interpretadas das mais diversas formas pelos comentadores.

Como temos visto, essas questões dizem respeito ao acesso da consciência à vida pulsional e ao seu impacto final sobre a ação. Dito mais uma vez, Nietzsche nega que a miríade de fatores referentes a nossos impulsos, desejos e inclinações sejam transparentes à consciência. Somos recorrentemente alertados de que apenas uma pequena parte dos processos pulsionais “entra na consciência”. Há, ainda, várias ocorrências textuais que lançam dúvidas quanto ao poder causal da atividade consciente, sugerindo que essa tomada de consciência parcial sobre os impulsos não é suficiente para determinar a ação, ou seja, nossos estados conscientes, por si só, não teriam poder causal, ou apenas indiretamente contribuiriam para a ação. Sobre este ponto, os comentadores se dividem entre aqueles que, como Mattia Riccardi e Tom Bailey defendem diferentes versões de uma leitura epifenomenalista da consciência e aqueles que, como John Richardson, entendem a consciência como um mecanismo causal singular, diferente dos impulsos.

Mesmo entre aqueles que, como Richardson, estão mais dispostos a atribuir algum tipo de poder causal da consciência sobre a ação, há também a percepção de que a convivência entre motivações inconscientes e conscientes está longe de ser pacífica. Isso porque a consciência não só teria um acesso parcial à realidade dos impulsos como também, por sua própria história evolutiva, desempenharia uma função que em geral se coloca na contramão dos impulsos. O problema aqui não se resume ao precário acesso da consciência aos inúmeros fatores que estão em jogo quando se toma uma decisão racional, mas ao fato de que, de acordo com Nietzsche, a consciência tende a operar de modo fundamentalmente *contrário* aos processos inconscientes, que constituem boa parte desses fatores. Ou seja, as simplificações, distorções, equívocos e autoenganos que marcam o trânsito entre consciência e inconsciente estariam ligados a uma espécie de “conflito de interesses” entre as duas esferas.

Isso porque enquanto os impulsos seriam movidos por uma lógica de reprodução individual, a consciência estaria a serviço da homogeneização dos indivíduos através de hábitos compartilhados que fortaleçam seu pertencimento a um grupo. A história singular de desenvolvimento da consciência como uma ferramenta de gregarização do humano torna-a, frequentemente, uma ferramenta de domesticação e sabotagem dos impulsos (GC, §354; RICHARDSON, 2004, p. 91).

Por fim, para além dos pressupostos envolvidos na concepção de liberdade como deliberação racional, Nietzsche critica a própria ideia de liberdade como um estado de desimpedimento, como ausência de obstáculos à vontade. Como veremos, isso o leva a rejeitar, igualmente, a ideia contrária, a de vontade não-livre, ou o “cativo arbítrio” (*ABM*, §21).

Nietzsche, no entanto, não desiste de apresentar o seu próprio conceito de liberdade (*CI*, IX, 38), bem como todo um campo conceitual próprio, construído em torno de personagens conceituais como o “espírito livre”, o “indivíduo soberano”, o “além-do-humano”, etc. No que se segue, faremos alguns apontamentos sobre o modo como Nietzsche alia uma visão de mundo mobilista a uma concepção revisionista dos termos tradicionalmente usados para descrever e avaliar a agência humana, manipulando-os como ferramentas para desconstruir o sentido tradicional de liberdade e as práticas de avaliação a que se associa. Como de costume, Nietzsche opera uma *exaptação*²² dos principais termos envolvidos nos discursos tradicionais sobre a liberdade.

Intérpretes têm apontado que a possibilidade de liberdade num sentido nietzschiano passa pela construção de um tipo específico com nossos impulsos e valores, portanto, analisar em maior detalhe como Nietzsche entende cada um desses termos é um requisito importante para a compreensão de sua filosofia da liberdade.

1.3 A vida dos impulsos

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém. Esta alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse, ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir-e-vir desses eventos está fora de qualquer nexos racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que sempre ocorrerão duas coisas, a inanição e definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços de pólipo do nosso ser aumentarem e

²² O termo “exaptação” tem origem no vocabulário da biologia evolucionista e faz referência à aplicação de uma estrutura qualquer a funções diferentes daquelas pelas quais elas foram historicamente estabilizadas/selecionadas. Sua aplicação aos procedimentos da filosofia nietzschiana é sugerida por RICHARDSON, 2004

outros murcharem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, neste sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. E, devido a essa casual alimentação das partes, o pólipo crescido será algo tão casual como foi seu desenvolvimento. (A, §119).

A primazia dos impulsos na vida do corpo, nos processos psíquicos e na descrição da agência, em geral, é um ponto incontestado da filosofia nietzschiana. Richardson, Katsafanas, Riccardi, Leiter, pra citar alguns comentadores, concordam unanimemente que, no interior da filosofia de Nietzsche, os impulsos são o grande fator explicativo dos fenômenos psicológicos e agenciais. Katsafanas, por exemplo, afirma que Nietzsche entende *todas* as nossas ações como resultado do funcionamento dos impulsos, cujas relações entre si seriam decisivas para a formação do Eu, do pensamento consciente e dos fenômenos referentes à vontade (cf. KATSAFANAS, 2016, p. 116). Muito se tem discutido, no entanto, qual é, exatamente, a compreensão nietzschiana dos impulsos e seu funcionamento.

De acordo com Christopher Janaway, Nietzsche define o impulso (*drive, Trieb, Instinkt*) de forma muito geral, como uma “tendência relativamente estável a um comportamento ativo de algum tipo” (JANAWAY, 2009, p. 55). Embora bastante vaga, a definição de Janaway está de acordo com uma série de intérpretes que entendem que ao falar de impulsos Nietzsche está se referindo a algo associado a nossas *disposições* fisiológicas. Essa linha bastante ampla de interpretação pode, no entanto, apresentar algumas diferenciações importantes.

Katsafanas, por exemplo, chama atenção para os alertas textuais contra interpretações mecanicistas dos impulsos, lembrando que Nietzsche em diferentes ocasiões afirma que os impulsos “interpretam”, “avaliam” e “adotam perspectivas”, “filosofam” (KATSAFANAS, 2016, p. 117)²³. Tais afirmações levaram alguns intérpretes a entender os impulsos nietzschianos como espécies de “homúnculos”, agentes em miniatura, ou agentes internos aos agentes (cf. POELLNER, 1995, p. 174; CLARK e DUDRICK, 2012). Esta última interpretação, é claro, levanta uma série de problemas, pois parece revelar um esforço paradoxal de Nietzsche ao, por um lado, insistir (aparentemente), numa concepção eliminativista do Eu²⁴ e, por outro, reintroduzir traços fundamentais da noção tradicional de sujeito, por ele combatida, no

²³ HH, §32; ABM, §6, por exemplo.

²⁴ Cf. GARDNER, 2009; CI, VI, §3.

nível sub-pessoal dos impulsos (cf. JANAWAY, 2009, p. 56). A leitura de impulsos como “homúnculos” resultaria, portanto, contraditória e onerosa.

Uma alternativa a essa leitura foi proposta por John Richardson (1996, 2004), que desenvolve uma interpretação naturalista, informada e inspirada na biologia evolucionista. A leitura de Richardson visa superar as dificuldades que ele identifica com a interpretação “mentalista” dos impulsos²⁵, dificuldades desnecessariamente onerosas, talvez, já que a maior parte dos escritos de Nietzsche sobre impulsos e valores não se refere necessariamente a atividades mentais (RICHARDSON, 2004, p. 13).

Segundo a interpretação de Richardson, impulsos seriam entidades fisiológicas que se manifestam não só como uma *disposição* ou *tendência* a produzir um resultado particular, mas que, além disso, podem ser identificadas como funções (RICHARDSON, 2005, p. 29). No exemplo do autor, o coração apresenta uma disposição para bombear o sangue porque essa é a *função* que fez com que a estrutura do coração fosse naturalmente selecionada. Para fazê-lo, o coração não precisa de modo algum ter uma “vontade” ou “intenção” de realizar a sua função (RICHARDSON, 2014, p. 23). Assim, o funcionamento atual de um impulso é explicado pelo sucesso passado que fez com que tal impulso, tal tendência a produzir certo resultado, fosse selecionado por seu valor adaptativo.

Note-se que essa leitura naturalista visa dirimir, em alguma medida, as acusações contemporâneas de que a filosofia nietzschiana dos impulsos estaria impregnada de um tipo de mentalismo. Daí os esforços de leitores naturalistas, como Richardson, no sentido de explicitar o contexto evolucionista e uma direção de ajuste específica que permitam compreender a ideia de que os impulsos são uma tendência a determinado *fim*, sem atribuir-lhes um sentido teleológico intencionalista. A ideia é: impulsos e estruturas pulsionais são disposições em direção a um fim, mas desenvolvem-se de modo fundamentalmente aleatório, desprovido de uma intencionalidade última; porém, uma vez desenvolvidos, tais impulsos ou estruturas apresentam um desempenho funcional, e é o sucesso de sua funcionalidade que garante sua fixação e sobrevivência do ponto de vista evolutivo. O exemplo da funcionalidade

²⁵ RICHARDSON, 2004, p. 25. A interpretação mental, ou “mentalista”, estaria representada, na literatura secundária, por comentadores como Moore (2002), que aponta semelhanças entre algumas afirmações de Nietzsche e a filosofia de Leibniz. O termo se refere também às interpretações “homunculares”, que atribuem aos impulsos um tipo de intencionalidade que os tornaria em “agentes em miniatura” ou entidades sub-agenciais.

do coração, proposto por Richardson, é bastante parecido com uma ocorrência, em *Aurora*, que trata especificamente da questão da finalidade:

Os fins da natureza – Quem, como pesquisador imparcial, investiga a história do olho e suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o desenvolvimento gradual do olho, deve chegar a este grande resultado: de que a visão *não* foi o propósito, na gênese do olho, mas sim apareceu quando o *acaso* havia juntado o aparelho. Um só exemplo desses: e os “fins” nos caem como antolhos! (*A* §112).

Enquanto esta passagem parece apoiar as interpretações naturalistas sobre a teleologia dos impulsos, mitigando os aspectos de intencionalidade, outras passagens da obra parecem ressuscitar o problema da suposta “falácia homuncular”. O que dizer, por exemplo, das ocorrências em que Nietzsche afirma que os impulsos “filosofam”, “interpretam” e “avaliam” seu meio e suas condições? Para contornar o problema em termos naturalistas, Richardson, em consonância com outros intérpretes que entendem os impulsos como um tipo de *disposição* fisiológica, aponta o aspecto de plasticidade dos impulsos em relação aos meios de satisfação; segundo a reconstrução proposta pelo comentador, um impulso está tipicamente em busca constante por satisfação, de modo que na falta do objeto adequado à sua descarga, o impulso tende a abraçar qualquer outro meio que esteja disponível. Um órgão ou organismo é capaz de ajustar seu comportamento de acordo com as circunstâncias; o ritmo dos batimentos cardíacos, por exemplo, pode ser ajustado para garantir o abastecimento de sangue do corpo. É essa característica dos impulsos que os diferencia de entidades não-orgânicas, como um raio de sol ou uma gota de chuva (RICHARDSON, 2004, p. 28).

Atento à plasticidade dos impulsos em relação aos fins, Katsafanas explicita uma distinção útil entre o que é a meta de um impulso e o que é o seu objeto, distinção que parece pressuposta também na leitura de Richardson: enquanto a meta de um impulso seria um padrão de atividade relativamente constante, seu objeto é aquilo que pode servir como um estímulo ou um meio de expressão, podendo variar ao acaso de acordo com as possibilidades de satisfação dadas no momento em que o impulso se manifesta (KATSAFANAS, 2016, p. 156). O interessante é que um impulso não impele mecanicamente o agente a ações impensadas – na tentativa de satisfazer sua meta, que é sua atividade típica, o impulso dispõe o agente a conscientemente perceber certos traços da realidade como um objeto oportuno para sua satisfação, mesmo que uma série de razões diga o contrário.

Segundo essa leitura, algumas afirmações de Nietzsche não devem ser entendidas literalmente: os impulsos não exatamente “interpretam” ou “avaliam” por conta própria, mas predis põem o agente a enxergar a situação através de um filtro, uma espécie de lente colorida pelo próprio impulso, de modo a favorecer a sua satisfação. Movido pelo impulso agressivo, por exemplo, o agente pode vir a interpretar um estímulo externo positivo ou neutro como negativo, e portanto, como uma ocasião apropriada a sua descarga; sob influência desse impulso, o agente pode se sentir autorizado a agir de forma agressiva mesmo que as circunstâncias de fato sugiram o contrário (KATSAFANAS, 2016, p. 150).

Expandindo a leitura disposicional articulada por Richardson, Katsafanas entende os impulsos, então, como uma disposição fisiológica a um tipo de atividade, uma disposição que se manifesta no organismo com certa constância, e que prescinde de estímulo externo (KATSAFANAS, 2016, p. 148). Assim, embora o impulso agressivo, por exemplo, não se manifeste o tempo todo, ele pode vir a se manifestar mesmo na ausência de um objeto externo que justifique a sua expressão. Um agente qualquer pode experimentar uma manifestação inoportuna do impulso agressivo ou sexual, etc., caso em que pode vir a descarregar tais impulsos sobre qualquer objeto, mesmo que este se mostre impróprio ou inconveniente.

A obra de Nietzsche está recheada de inúmeras e riquíssimas ocorrências de elaboração sobre esse tema. *Aurora* talvez seja a obra em que Nietzsche dedica um maior espaço ao estudo dos mecanismos de funcionamento dos impulsos; o aforismo §119 discorre de modo muito completo e direto sobre as estratégias de satisfação empregadas pelos impulsos:

Supondo que um impulso se ache no ponto em que deseja satisfação – ou exercício de sua força, ou desafoço dela, ou preenchimento de um vazio – é tudo linguagem figurada –; ele considera, em cada evento do dia, como pode utilizá-lo para seus fins; se o indivíduo corre, descansa, lê, irrita-se, luta, fala ou exulta, o impulso como que tateia, em sua sede, todo estado em que se acha ele, e, se ali nada encontra para si em geral, tem de esperar e continuar sedento: ainda um momento e ele se debilita, mais alguns dias ou meses de não-satisfação e ele murcha, como uma planta sem chuva. (*A*, §119).

É interessante notar os alertas de Nietzsche de que suas hipóteses sobre o comportamento dos impulsos estão aqui expressas em “linguagem figurada”; seu cuidado ao afirmar que o impulso “como que” tateia, por exemplo, parece ter a função corretiva de mitigar a atribuição de intencionalidade aos impulsos. São bastante claras,

por outro lado, as indicações de que a atuação dos impulsos tem efeito decisivo sobre a forma como interpretamos e orientamos nossa ação no mundo. São bastante convincentes os exemplos de como, movidos por impulsos específicos, produzimos diferentes interpretações de situações triviais:

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme este ou aquele impulso estiver no auge em nós, este acontecimento significará isso ou aquilo para nós – e, conforme o tipo de pessoa que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, outra o afasta de si como um inseto, outra vê aí motivo para brigar, outra examina sua própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem o querer, para a alegria e a luz do sol que há no mundo – e em cada caso houve a satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava à espreita, sedento e faminto. (A, §119)

O aforismo sugere ainda várias outras possibilidades de articulação dos impulsos, resultando em diferentes experiências finais, a depender, por exemplo, de estarmos previamente avisados sobre um acontecimento, caso em que “todos os impulsos possíveis teriam *tido tempo* de imaginar a experiência e comentá-la”. E então vem à tona a questão:

também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos? Que tudo isso que chamamos de consciência é um comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido, talvez não “sabível”, porém sentido? (A, §119).

Além de abrir todo um campo de consideração da agência que não costuma ser levado em conta nas éticas tradicionais, esta passagem é ilustrativa sobre os esforços de Nietzsche no sentido de reduzir a atividade normativa à simples naturalidade e funcionalidade da vida pulsional.

Na tentativa de manter uma leitura consistentemente naturalista dos valores, Richardson sugere que a relação entre impulso e valor está firmada na sua história evolutiva, ou seja, um impulso supostamente “valoriza” as metas pelas quais foram selecionados, de modo que a função do impulso, fixada pela sua história evolutiva, orientaria uma atividade valorativa. Assim, a reprodução seria ao mesmo tempo a função e o valor que orientaria a atividade do impulso sexual. Mais uma vez, Richardson insiste que essa “valorização”, por parte dos impulsos, se dá de forma não-

representacional, não-cognitiva (RICHARDSON, 2004, p. 24). Embora esta seja uma leitura bastante atraente para um leitor contemporâneo, ela por vezes esbarra em ocorrências textuais contraditórias, por exemplo em *Humano demasiado humano*, quando, pode-se ponderar, Nietzsche começava a desenvolver uma articulação filosófica para sua compreensão dos impulsos: “Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem” (*HH*, §32).

É possível ler essa passagem, no entanto, no sentido de que o impulso simplesmente dá ensejo, acompanha, ou causa uma “avaliação cognitiva” e não que seja ele mesmo o único responsável por executar essa avaliação. Esta é a direção em que Katsafanas aposta ao definir o impulso como uma disposição fisiológica que induz o agente a certa orientação afetiva, entendendo afeto no sentido amplo, como nossos sentimentos de aversão ou inclinação em relação a uma situação, um ambiente, um objeto (NIETZSCHE, *A*, §34; KATSAFANAS, 2016, p. 153). Katsafanas ressalta que os sentimentos de aversão e inclinação podem, em ocasiões, prescindir totalmente de um conteúdo reflexivo, atuando de forma inconsciente²⁶. Mais importante ainda: mesmo que o sujeito esteja consciente e atento a suas ações, mesmo tendo algum acesso à própria vida interior e estados afetivos, o sujeito que se sabe movido, digamos, por um impulso agressivo, frequentemente continua ignorante em relação à meta e em última instância ao funcionamento desse impulso, já que a meta dos impulsos constitui uma tendência estabilizada no nosso passado evolutivo, largamente desconhecido por nós (KATSAFANAS, 2016, p. 138, p. 145).

Sobre a relação entre impulsos e valores, mais uma vez, Katsafanas insiste em que os impulsos, por si só, não são capazes de “refletir” ou “avaliar”, mas enquanto impulsos enraizados em um organismo, eles podem influenciar e enviar a atividade consciente do agente. Essa interpretação se distancia das leituras “homunculares”, ao firmar o ponto de que aos impulsos em si não se atribuem atividades tradicionalmente associadas ao sujeito consciente, e assim ajuda a iluminar uma questão importante, que tem a ver com o fato de que um agente pode, inclusive, viver contradições entre seus impulsos e seus valores. Um asceta pode, por exemplo, atribuir um alto valor à

²⁶Neste ponto a leitura de Katsafanas está de acordo com Leiter (2013), que admite que nem todos os afetos são acompanhados de conteúdo cognitivo.

castidade, mas ainda assim viver sob a pressão do impulso sexual (KATSAFANAS, 2016, p. 169).

A leitura de Katsafanas permite, portanto, desenvolver a interpretação proposta por Richardson, que já buscava por uma compreensão “naturalizada” dos valores, e ir além dela. Enquanto para Richardson os valores seriam a meta em razão da qual um impulso foi selecionado, para Katsafanas os valores seriam as disposições pulsionais ou afetivas que não são conscientemente censuradas pelo agente, ou mais especificamente “um agente valoriza X se e somente se (1) o agente apresenta uma orientação afetiva induzida por um impulso em direção a X e (2) o agente não desaprova essa orientação afetiva” (KATSAFANAS, 2016, p. 160, tradução livre). Essa interpretação é interessante porque oferece uma explicação naturalista dos valores sem descartar a possibilidade de um conflito valorativo entre impulso e consciência.

Note-se, no entanto, que mesmo quando dizemos que um impulso afeta o agente, ou que os valores são aquelas metas dos impulsos não vetadas pelo agente, parecemos supor um espaço à parte e substancial onde se identifica “o agente”, alvo final da influência dos impulsos; mas a filosofia nietzschiana, por outro lado, parece nos provocar a reiteradamente corrigir essa suposição, para que se possa pensar o agente como a totalidade dinâmica de uma organização psicofísica. Por mais que as leituras naturalistas de autores como Richardson e Katsafanas tenham um efeito interessante de “aterrar” a interpretação do texto nietzschiano em um campo de sobriedade e economia muitas vezes reivindicado pelo próprio filósofo, algum tipo de intencionalidade a nível dos impulsos parece sempre reintroduzir-se no horizonte interpretativo, assombrando os intérpretes com o fantasma da falácia homuncular.

Uma forma de encarar a questão seria assumir uma espécie de solução de compromisso que possibilite, por um lado, manter em vista as esclarecedoras correções de leitura de inspiração naturalista, e, por outro lado, aceitar as ambiguidades do texto nietzschiano – ambiguidades estas que ou apontam para uma inconsistência involuntária e simplesmente insuperável, ou são as marcas de uma experimentação com hipóteses igualmente plausíveis para um filósofo do século XIX, caso em que deveriam ser lidas como uma criação voluntária que visa, mais do que surtir um efeito retórico, superar o problema do antropomorfismo pela sua própria extrapolação. Os experimentos de Nietzsche na última fase de sua produção filosófica, na qual se torna operante o conceito de vontade de poder, parecem apontar para esta última possibilidade.

Se essa leitura soa excessivamente extravagante aos ouvidos contemporâneos, se a filosofia de Nietzsche se mostra assim um constructo retrógrado ou quem sabe até ultra vanguardista, talvez não seja uma questão que nós, como historiadores da filosofia, devamos resolver, ou talvez seja uma questão que não possamos resolver ainda, por falta de desenvolvimento científico suficiente sobre o tema; em todo caso, certamente não nos cabe aqui o papel de absolver ou condenar a filosofia nietzschiana por seus possíveis excessos e inconsistências²⁷.

Ao que nos parece, seria possível preservar o caráter intencional dos impulsos, numa aceção mitigada, e as correções de interpretação evolucionista, até porque o princípio de seleção natural entra em cena *depois* de estabelecida a intencionalidade do impulso, depois que ele já se configurou como um tipo de *disposição*. Mais importante, para Nietzsche, é desconstruir a ideia de que haveria uma finalidade absoluta aplicável à totalidade da vida natural²⁸.

É importante notar que a questão da passagem do impulso ao valor está relacionada à passagem do inconsciente para o consciente. Um aspecto interessante da leitura de Katsafanas é que ela está de acordo com uma recente tendência interpretativa que busca preservar algum papel da atividade consciente na economia agencial do sujeito, indo na contramão de alguns intérpretes que tomaram ao pé da letra as críticas de Nietzsche à consciência.

A ideia de que um impulso possa causar um pensamento consciente, por exemplo, traz uma série de questões à interpretação, questões às quais os comentadores responderam de modo bastante variado. Wotling (2011) sugere que não há uma ligação causal entre impulsos e pensamentos, ou mesmo entre um pensamento e outro, o que seria uma decorrência do ceticismo de Nietzsche em relação a processos causais em geral. Constâncio (2011), por outro lado, retoma uma nota póstuma (WLN 60/KSA 12: 1[61]) para lembrar que um impulso, por si só, não é capaz de causar um pensamento,

²⁷ O que, aliás, não a torna uma questão menos intrigante. Por ser uma questão com diversas implicações relevantes ao problema da agência e, afinal, ao problema da liberdade, voltaremos a ela no próximo capítulo.

²⁸ A ideia de finalidade teria sido ocupada, na era cristã, pela figura do “bom Deus” e seus desígnios desconhecidos, mas inexplicavelmente pressupostos: “E nem tudo o que se chama finalidade é finalidade, tampouco é vontade o que se denomina vontade. E se quiserem concluir: ‘Então há apenas um reino, o dos acasos e da estupidez?’ – devemos acrescentar: sim, talvez haja somente um reino, talvez não exista vontade nem finalidade, e nós apenas as imaginamos” (A, §130). “Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’” (GC, §109). Alguém poderia objetar que, segundo a ideia de vontade de poder, o poder seria a finalidade geral da vida, mas parece mais correto dizer que o poder é a meta particular de cada vontade, que se realiza de modo circunstancial. No que diz respeito à própria ideia de vontade, ela só é readmitida na filosofia nietzschiana mediante reforma.

mas que pensamentos e sentimentos são engendrados pelo “estado total” do organismo no momento. Segundo a leitura de Constâncio, deveríamos seguir as ocasionais indicações de Nietzsche ao afirmar que estados mentais seriam uma espécie de “linguagem de sinais”, signos de estados pulsionais (CONSTÂNCIO, 2011, p. 29). Herdeiro da discussão, Katsafanas (2016) concede que se evite aplicar o modelo das “bolas de sinuca”, ou seja, o modelo mecanicista, ao falar de processos causais envolvendo impulsos e estados mentais. No entanto, ele entende que as interpretações fundadas no argumento da “linguagem de sinais” se mostram um tanto limitadas, porque se fundam em um argumento vago. Essa vagueza se deve, provavelmente, a que as ocorrências do argumento teriam um sentido meramente corretivo. Katsafanas conclui, então, que desde que estejamos atentos à insistência de Nietzsche em modelos causais complexos, seria possível falar em algum tipo de causalidade entre impulsos e estados mentais (KATSAFANAS, 2016, p. 111).

Essa complexa dinâmica entre impulsos, afetos e pensamentos conscientes sugere a existência de uma rede de impulsos que se reorganizam ao longo da vida de um organismo – impulsos que se aliam a outros impulsos, ou fazem oposição entre si. Toda essa política dos impulsos pode se dar de forma mais ou menos turbulenta; ela pode, também, envolver processos ora muito articulados ora mais localizados. Ao evocar o “estado total” do organismo no momento em que um afeto se manifesta, Nietzsche aponta que não é possível rastrear uma relação causal simples, do tipo um-a-um, em que um impulso isolado seria a causa eficiente de um estado mental isolado²⁹. A sutileza desse jogo imbricado pode nos levar a uma série de equívocos, dentre eles à interpretação segundo a qual a consciência não teria um papel significativo em questões de agência. Por isso, é preciso investigar melhor o trânsito entre fatores inconscientes e fatores conscientes, entre as demais correções defendidas contra o entendimento comum da agência.

1.4 O trânsito entre inconsciente e consciência

Por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós

²⁹ KGW II/2.188: “Es bleibt also nur übrig, die Sprache als Erzeugniß des Instinktes zu betrachten, wie bei den Bienen - den Ameisenhaufen usw. Instinkt ist aber nicht bewußte Überlegung, nicht bloße Folge der körperlichen Organisation, nicht Resultat eines Mechanismus, der in das Gehirn gelegt ist, Nicht Wirkung eines dem Geiste von außen kommenden, seinem Wesen fremden Mechanismus, sondern eigenste Leistung des Individuums oder eine Masse, dem Charakter entspringend”.

a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós; mas eu penso que tais impulsos que lutam entre si sabem muito bem fazer-se sentidos e fazer mal *uns aos outros*: – a violenta e súbita exaustão que atinge todos os pensadores talvez tenha aí a sua origem (é a exaustão do campo de batalha). (*GC*, §333).

A tradição vitoriosa no ocidente tende a entender que os nossos atos propriamente *agenciais*, aqueles pelo qual devemos ser responsabilizados, são aqueles atos *causados* por estados conscientes, ou seja, aqueles atos conscientemente deliberados e comandados pelo sujeito. Como vimos, esse pressuposto está associado a uma série de efeitos inflacionários, contra os quais Nietzsche enfatiza a realidade decisiva e precariamente conhecida dos impulsos.

Mas qual seria exatamente o impacto da atividade consciente sobre a organização psicofísica como um todo? Se entendemos os impulsos como o fator explicativo fundamental de toda ação humana, e se entendemos que a atividade dos impulsos ocorre de modo inconsciente, podemos ser tentados a fazer uma leitura literal de passagens em que Nietzsche sugere que a consciência seria, afinal, supérflua, já que:

Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento – também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho. (*GC*, §354).

Essa passagem, muito comentada, de *A Gaia Ciência*, segue como uma fonte de renovadas questões interpretativas. A princípio, podemos conceder que é possível, imaginável, que o inconsciente seja capaz de desempenhar todo tipo de atividade complexa, mas isso não leva necessariamente ao compromisso com o passo seguinte: a ideia de que toda experiência humana seja redutível à atividade inconsciente. E realmente, esta não parece ser a conclusão de Nietzsche. Se assumirmos que a consciência é radicalmente epifenomenal em relação ao inconsciente, adentramos uma seara interpretativa pouco promissora, no interior da qual dificilmente alcançaríamos as abundantes ocorrências textuais que apontam os efeitos decisivos da consciência na experiência humana, como se vê na própria sequência do aforismo em questão.

Se a consciência é de fato inócua, como entender a ideia de que através dela fabricamos a superfície de mundo em que habitamos, e em direção à qual nos movemos

sempre mais, sob a crescente pressão das necessidades de socialização e comunicação da vida?

A natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. (*GC*, §354).

Isto dito, restam ainda dúvidas sobre como entender a afirmação de que a atividade inconsciente seria a parte “preponderante” da vida humana. Essa preponderância se diz de um tipo de experiência mais comum do que a outra (consciente), ou de um papel mais decisivo do inconsciente sobre as atividades conscientes? O aforismo oferece, ainda, uma pista interessante sobre o trânsito entre consciente e inconsciente: a metáfora espacial segundo a qual os conteúdos do inconsciente “entram na consciência” é, afinal, uma metáfora, uma “linguagem figurada”: com esse alerta Nietzsche parece sugerir uma correção no sentido de evitar-se pensar inconsciente e consciente como espaços essencialmente distintos da nossa organização psicofísica.

As interpretações literais, segundo as quais a consciência seria epifenomênica, além de não se sustentarem, acarretam perda interpretativa, porque fazem perder de vista as interessantes intuições de Nietzsche sobre o complexo trânsito entre consciente e inconsciente, e mais ainda, a ideia de que esse trânsito envolve, frequentemente, um conflito entre as partes.

Há algumas hipóteses nietzschianas que parecem ter precedência nessa questão: em primeiro lugar, a ideia de que a atividade consciente corresponde a uma parcela menor, do ponto de vista da totalidade do funcionamento psicofísico, quando comparada à multidão dos impulsos; é sob esse ponto de vista que faz sentido pensar que os conteúdos conscientes só ganham um sentido realmente *agencial* quando encontram algum tipo de cooperação entre os impulsos (RICCARDI, 2018, p. 114). Depois, deve-se considerar que Nietzsche qualifica a esfera consciente como, fundamentalmente, uma ferramenta de gregarização do humano (*GC*, §354). A consciência, esfera da comunicação linguística, serve ao trabalho de *tornar comum* a experiência de cada um; ela é a ferramenta que possibilita a troca de comandos sociais entre os sujeitos, e é, ao mesmo tempo, o meio de difusão dos valores socialmente

estabelecidos. Isso faz com que, além ocuparem uma esfera menor e mais recente da organização psicofísica, os conteúdos conscientes apresentem uma lógica própria, diferente da lógica de satisfação dos impulsos. Ainda, pode-se considerar que da mesma forma que os impulsos são capazes de enviesar a percepção consciente, a consciência é capaz, em alguma medida, de redirecionar a satisfação dos impulsos. Ao perder isso de vista, deixamos escapar boa parte da obra nietzschiana, que se dedica a estabelecer uma narrativa sobre como o processo civilizatório, em especial a moral, se valeu precisamente desse expediente como meio de incorporação.

Com isto estamos mais próximos de uma compreensão sobre o que é, afinal, a consciência em termos nietzschianos? Um ponto seguro é a ideia de que nós podemos nos tornar gradualmente mais conscientes de nossos impulsos, das orientações afetivas e valores engendrados por eles, ou seja, um dos papéis da consciência parece ser justamente criar um discurso sobre nossos estados interiores, portanto sobre nossas motivações, desejos e impulsos, e esse discurso pode ser mais ou menos sofisticado.

Parte do trabalho nietzschiano está precisamente em observar a forma como esse processo se desenvolve nas práticas sociais comuns. Logo, Nietzsche chegará à conclusão sobre o caráter instrumental da consciência, a serviço da vida gregária – e, uma vez que a vida gregária teria sido dominada pelo sentido moral, a filosofia nietzschiana se dedicará a dissecar as diferentes camadas de confecção do ideal moral a partir da noção de livre-arbítrio.

Como vimos, uma hipótese importante é a de que o requisito fundamental pra construção de um sentido de liberdade é a fixação, ainda no nível do orgânico, da tendência a atribuir autonomia aos objetos da percepção, dispositivo que remonta à história longínqua das espécies (*HH*, §18). Esse seria o grau zero das fabulações do livre-arbítrio. Enquanto tal, ele está ainda muito distante da atribuição de responsabilidade no sentido estritamente moral. O fato seria indicativo, apenas, de uma tendência a perceber o mundo como substâncias independentes com as quais construímos qualquer tipo de relação valorativa, não necessariamente moral.

O juízo moral requer que a vontade seja entendida como um fenômeno simples e independente de outros fenômenos naturais, depois, que diferentes atos sejam tratados como iguais, e então que se atribua uma constante de valor moral para os diferentes atos assim agrupados, de modo que eles possam ser identificados como atos de bondade, ou de maldade, ou de inveja, etc.. Em um aforismo de *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche retoma e expande a tese de que a má compreensão dos fenômenos morais

remete, em última instância, ao fato de que percebemos o devir na forma de atos isolados:

O livre-arbítrio e o isolamento dos fatos. – Nossa habitual observação imprecisa toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre ele e um outro fato ela excogita um espaço vazio, *isola* cada fato. Na realidade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos mas um fluxo constante. Ora, a crença no livre-arbítrio é inconciliável justamente com a ideia de um constante, homogêneo e indivisível fluir: ela pressupõe que *todo ato singular é isolado e indivisível*; ela é um *atomismo* no âmbito do querer e conhecer. (*HH II, AS, §11*).

O sentido geral dessa argumentação é de que os discursos e práticas baseados na ideia de livre-arbítrio *dependem* de uma má compreensão do real. O ponto de partida desse aforismo é o argumento sobre como falsificamos a realidade do devir por simplificação, inserindo fraturas onde na verdade haveria um “fluxo constante”. Essa tendência a compreender os acontecimentos, em geral, de forma mecânica ou “atomista”, é então transposta para nossa compreensão de fatos morais como a vontade, as emoções, o desejo, etc. Segundo a percepção comum, uma circunstância X dá ensejo a uma vontade Y que eventualmente nos levará a uma ação Z. Na sequência do argumento, a suposição de livre-arbítrio depende de que possamos identificar cada ação, isoladamente concebida, como *um* ato deliberativo fundado no caráter do agente; a partir daí, esse ato deliberativo pode ser considerado equivalente a outros atos isolados do mesmo tipo, o que nos permite identificar grupos de atos bons e ruins.

Assim como entendemos imprecisamente os caracteres, do mesmo modo entendemos os fatos: falamos de caracteres iguais, fatos iguais: *nenhum dos dois existe*. Ora, nós louvamos e censuramos apenas com esse errado pressuposto de que existem fatos *iguais*, de que há uma ordem escalonada de valores: logo, *isolamos* não só o fato, mas também os grupos de fatos supostamente iguais (atos bons, maus, compassivos, invejosos, etc.) – as duas coisas erradamente. (*HH II, AS, §11*).

A compreensão “atomista”³⁰ dos atos morais serve à sua imediata assimilação a um código moral, e mesmo que essa compreensão se funde em uma falsa equivalência, já que não há caracteres iguais ou fatos iguais, ela é uma suposição necessária para

³⁰ Vale lembrar que no momento em que Nietzsche escrevia, o modelo atômico estava em crise, o que abriu margem para muita discussão e especulação no campo da física e da nascente filosofia da ciência. Os modelos disponíveis até então eram muito mais compactos e *unitários* do que os modelos vigentes na física quântica atual, por exemplo, que considera o átomo como um aglomerado muitas de partículas. Ou seja, o efeito retórico que Nietzsche visa obter aqui, entre o público informado, é um efeito pejorativo.

nossas práticas de “louvar ou censurar”. É essa necessidade prática, afinal, o motivo da preservação de um arsenal tão rudimentar de compreensão da ação. A seguir, Nietzsche apresenta uma hipótese sobre a origem remota dessa operação lógica, associando-a ao efeito organizador (e falsificador) da linguagem sobre a observação:

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si. (*HH II, AS, §11*).

Neste ponto, vale a pena reconstituir a linha argumentativa que vem sendo tecida desde o primeiro volume de *Humano*: a primeira fase de falsificação do devir é concomitante com os estágios mais básicos de percepção, em que percebemos cada coisa como *uma* coisa (*HH, §18*); uma segunda falsificação deve ser forjada quando tentamos trazer à percepção não um objeto simples qualquer, mas uma *ação*, algo a ser recortado do contexto de acontecimentos em que se insere de um modo que faça sentido, que lhe confira o aspecto de unidade.

Essa segunda operação é necessária para que, a seguir, a ação, assim isolada, possa ser nomeada e identificada com um grupo – só então, aquele acontecimento será designado como um crime, ou um acidente, ou um ataque, etc. A tipificação de grupos de ação conta, na verdade, como uma terceira operação na falsificação do real, em que uma decisão sobre o valor moral daquele acontecimento é embutido no nível da sua descrição.

Nietzsche é muito enfático sobre o impacto do processo de nomeação na compreensão geral das ações. As nomeações são carregadas de avaliações qualitativas, e é por isso que temos a impressão de acessar a *essência* de algo uma vez que esteja nomeado. Seria possível, talvez, entender que há aí uma *quarta* operação, em que todo o trabalho de recorte, nomeação e agrupamento é apagado, criando a impressão de que os rótulos e agrupamentos com que manipulamos os atos são algo originário. Se falamos em uma ou quatro etapas, o fazemos, é claro, apenas para explicitar o argumento; na verdade, como o texto bem indica, esse é um processo tão incorporado que o executamos de modo praticamente automático e instantâneo.

Assim, o aforismo é concluído com uma denúncia da secreta colaboração entre a linguagem e a moral:

Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente. A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado. (*HH, AS*, §11).

Enquanto herdeiros e usuários da linguagem, estamos todos de certa forma refêns da ideia de liberdade da vontade, essa ideia imprecisa e moralizante. Está em questão aqui um tema fundamental, muitas vezes revisitado ao longo da obra, de que a linguagem que usamos traz em si uma história condensada de práticas reflexivas passadas³¹. Essa linguagem contaminada de “moralina” é, afinal, a única ferramenta de que dispomos para interpretar nossos próprios atos e os de outros, inclusive, é claro, nos processos da vontade.

A entrada na linguagem está associada, portanto, ao risco de uma entrada inadvertida na moral. Esse risco reaparece nos vários fatores envolvidos no processo de tradução de um estado afetivo e pulsional para a linguagem discursiva. Em geral, o processo de traduzir um impulso para um conceito envolve simplificações, distorções e equívocos. Isso se dá, primeiramente, por uma espécie de abismo entre a natureza (fisiológica) dos impulsos e a estruturação (social) linguística da consciência – ou seja, toda tradução de impulso para conceito envolve uma perda que tem a ver com a incapacidade dos conceitos, dada sua generalidade, de captar as colorações sutis e singulares de cada manifestação pulsional.

Esse primeiro ponto refere-se, então, à falibilidade da linguagem, em geral, algo que já está presente na filosofia nietzschiana desde *Sobre Verdade e Mentira no sentido extramoral*, através do argumento de que a linguagem pressupõe uma identidade entre coisas desiguais. Mas isso não é tudo, há ainda o ponto decisivo de que a linguagem consegue, de certa forma, *suplantar* as nossas experiências individuais a favor de uma identificação com os sentidos gregariamente estabelecidos (*GC*, §354). Portanto, ao orientarmos nossa ação por um raciocínio consciente, estamos nos guiando por uma máxima que não expressa as peculiaridades da situação na qual nos encontramos, mas que provavelmente carrega uma orientação social³².

Além disso, pode-se considerar que o funcionamento padrão dos impulsos, em si, parece tender a nos induzir ao erro quanto às suas metas. É possível que a ignorância

³¹ Na obra de maturidade, o filósofo filólogo desenvolverá um procedimento específico para abordar essa questão, que é o procedimento genealógico.

³² Tom Bailey aponta que esse descompasso entre a singularidade dos impulsos e situações reais de ação, por um lado, e a generalidade da linguagem, por outro, implica em que a razão (enquanto instrumento consciente e linguístico) seria incapaz de prescrever uma ação específica para uma circunstância específica (BAILEY, 2018, p. 290).

quanto às metas reais de um impulso conte como uma estratégia de sua satisfação. Além disso, impulsos se comportam de modo “oportunista”, mobilizando a seu favor o repertório conceitual disponível a cada um de nós, mesmo que ele não seja o repertório mais realista possível para descrever a situação; vale lembrar que para a maioria das pessoas, o próprio *insight* sobre a natureza dos impulsos e seu funcionamento pode não estar disponível³³.

Por outro lado, o funcionamento da consciência tende a produzir ainda outro tipo de equívoco ou autoengano quanto a seus pressupostos ontológicos e valorativos. Enquanto ferramenta gregária, a comunicação é necessariamente uma ferramenta de tornar-comum; isso implica em que a linguagem somente consiga transportar aquelas percepções e estados interiores que guardam maior semelhança com as percepções e estados alheios, ou melhor, com estados previamente codificados e facilmente identificáveis – estados “superlativos”, segundo Nietzsche (*A*, §115). O uso da linguagem, por natureza estereotipada, tem o efeito cultural de nos induzir, ao longo do tempo, a vivências igualmente estereotipadas. É dizer, mais uma vez, a linguagem é uma ferramenta a serviço da moral³⁴.

Essa carga moral da linguagem se manifesta tacitamente enquanto um agente qualquer reflete, avalia ou delibera sobre suas ações, constringendo e enviesando nossos supostos exercícios de autonomia. Nossas intuições mais arraigadas sobre agência, liberdade e responsabilidade carregam a marca de avaliações e interpretações primitivas embutidas já no nível linguístico mais básico, a começar pela crença sintática de que por trás de toda ação há um sujeito (*GM*, I, §13; *CI*, VI, §5). Ao elaborarmos nossa autoimagem como seres livres, inadvertidamente nos enredamos em avaliações morais opacas e cristalizadas sobre as quais nos falta conhecimento e controle. A linguagem, portanto, pode funcionar como um “cavalo de Tróia” que ora transporta avaliações morais tácitas, ora as metas escusas e obscuras dos impulsos.

Por outro lado, assim como os impulsos têm a capacidade de colorir nossos estados conscientes e afetar nossa interpretação de situações de modo a favorecer sua própria satisfação, o conteúdo linguístico (consciente) de nossas representações tem também o poder de afetar nossa sensibilidade; uma vez que o conceito só comunica os aspectos comuns – os aspectos mais estereotipados da experiência possível, aspectos codificados de antemão na esfera da socialidade, numa comunicação subordinada a seus

³³ Sobre este último ponto, ver KATSAFANAS, 2016, p. 199.

³⁴ Ver *HH II*, *AS*, §11; *A*, §113, §115; *GC*, §335, §354; *CI*, VI, §5.

interesses (predominantemente morais) – tornamo-nos *cegos* em relação aos outros aspectos possíveis³⁵. Isso equivale a dizer, portanto, que ao moldar a interpretação que podemos fazer de nossos comportamentos, a linguagem que herdamos e na qual estamos acriticamente inseridos acaba por moldar os próprios comportamentos, que tendem a se alinhar com os valores morais tacitamente embutidos nessa linguagem. As estruturas arcaicas da linguagem e seus pressupostos valorativos seriam um dos fatores que nos levaram, inclusive, a crer na mitologia do livre-arbítrio, com a qual colabora muito mais facilmente do que com as intuições nietzschianas sobre uma visão processual de mundo.

Por outro lado, é importante lembrar que a também a linguagem é, afinal, um produto de nossos impulsos e instintos. Mais especificamente, a linguagem seria o resultado da codificação de impulsos e instintos mediante um processo social de interpretação e cristalização da experiência passada. Ou seja, a função primordial da linguagem não é dizer o objeto, mas dizer de nossa relação afetiva/prática com o objeto³⁶. Um desdobramento importante dessa ideia é que os termos fundamentais com os quais elaboramos nossa autoimagem (na forma de discursos sobre afetos, emoções, paixões, vontade, etc.) estão sujeitos a esse mesmo funcionamento, ou seja, quando tentamos refletir sobre qualquer experiência estamos de antemão constrangidos por vieses interpretativos pré-existentes. Essas inclinações são o material básico com que nos analisamos, um material a que falta o realismo do conhecimento científico, e que nos coloca em uma situação de circularidade³⁷. Estamos novamente diante do fato de que os conceitos que usamos para elaborar uma compreensão de nossos estados subjetivos, por carregarem a marca das experiências históricas, sociais e culturais nos quais foram forjados, acabam igualmente por moldar a nossa experiência presente a partir dessas marcas, e essas marcas são, sabidamente, marcas morais (PIAZZESI, 2012, p. 130).

No exemplo de Chiara Piazzesi, a palavra “amor” (*Liebe*) evoca uma representação idealizada de impulsos bastante próximos àqueles que poderíamos designar pela palavra “cobiça” (*Habsucht*), no entanto, apesar de falarem de uma

³⁵ Ver *A*, §119; *GC*, §335, §354; *ABM*, §268.

³⁶ Esse ponto está bastante claro ao longo de toda a argumentação desenvolvida em *Verdade e Mentira*. Ver também: BERTINO, 2011, p. 7.

³⁷ Este é um ponto para o qual Chiara Piazzesi chamou atenção: “the names of passions apply to psychological phenomena only in a restricted way: they do not denote what emotions or passions really are, rather only what and how we think about our emotions and passions. So they tell us something about our psychological features, but they do not have the necessary power to supply the scientific foundation of an epistemic theory of emotions or passions.” (PIAZZESI, 2012, p. 130).

mesma realidade pulsional ou de aspectos de uma mesma realidade, as duas palavras impactam nossa sensibilidade de forma diametralmente oposta, de modo que em geral estaremos dispostos a aprovar moralmente uma ação supostamente motivada por “amor”, mas tenderemos a condenar a mesma ação caso ela seja descrita como o resultado de um impulso cobiçoso. Esses mecanismos linguísticos sutis cumpririam um papel decisivo no desenvolvimento de uma psicologia popular, fazendo com que nossas experiências comuns de auto elaboração sejam frequentemente experiências “mistificadas”³⁸.

Em *Aurora* Nietzsche aponta, por exemplo, que quando dizemos que agimos por “compaixão” usamos um termo que encobre uma gama de situações possíveis e eventualmente excludentes entre si; a compaixão se manifesta geralmente como uma espécie de “reflexo” natural de indignação frente ao sofrimento alheio, mas pode estar associada ao sentimento de prazer que advém da comparação de nossa própria condição com o sofrimento alheio, ou com o desejo de reconhecimento e louvor, ou com a satisfação que advém de se superar uma injustiça; frequentemente, todos esses motivos podem se misturar e anteceder uma ação. Mesmo assim, e sem atentar para isso, um filósofo como Schopenhauer – e talvez a maioria das pessoas – estaria disposto a conceder que todos os nossos atos compassivos são igualmente valiosos do ponto de vista moral (*A*, §133).

A ideia, portanto, é de que o conflito, pouco reconhecido, entre os impulsos e a linguagem que usamos para acessá-los, induz a uma imagem enganosa sobre a natureza do *Eu*. Essa ideia é expressa de forma particularmente clara em uma outra passagem de *Aurora*:

O assim chamado “Eu”. – A linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores: por exemplo, no fato de realmente só haver palavras para graus *superlativos* desses processos e impulsos –; mas estamos acostumados a não mais observar com precisão ali onde nos faltam as palavras, pois é custoso ali pensar com precisão; no passado concluía-se automaticamente que onde termina o reino das palavras também termina o reino da existência. Raiva, ódio, amor, compaixão, cobiça, conhecimento, alegria, dor – estes são todos nomes para estados *extremos*: os graus mais suaves e medianos, e mesmo os graus

³⁸“And we, though not able to notice it, are the principal actors of these strategies and ‘mystifications’, concerning first of all our ideas about our emotions, their meaning and our experience of them. So our psychology is moulded by such inherited, embodied beliefs about things and facts in the world, which are repeated and reinforced in linguistic usage: what we think about, say, love, is what we think about ourselves while feeling love, talking about love to identify our feelings, communicating love, desiring love, and so on.” (PIAZZESI, 2012, p. 140).

mais baixos, continuamente presentes, nos escapam, e, no entanto, são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e nosso destino. (...) Aquilo que parecemos ser, conforme os estados para os quais temos consciência e palavras – e, portanto, elogio e censura – *nenhum de nós o é* (...). Mas *nossa opinião sobre nós mesmos*, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino. (A, §115).

O argumento aqui é bastante claro: identificamos o Eu apenas com os tais estados afetivos superlativos, para os quais há palavras, portanto para os quais pode haver uma expressão consciente. Seguindo a pista do aforismo, poderíamos afirmar que ali onde acabam as palavras, acaba o “Eu”. Assim concebido, o Eu seria uma criação social cujos limites coincide com os aqueles limites da atividade consciente. Essa concepção atávica e preconceituosa, por sua vez, embora deixe escapar os traços mais fundamentais da experiência individual, tem um efeito decisivo sobre ela, colaborando “na feitura de nosso caráter e destino”.

Vale lembrar que essas práticas linguísticas, que conferem certos contornos ao Eu, variam de acordo com circunstâncias culturais e históricas: um mesmo tipo de disposição pulsional pode receber diferentes avaliações em diferentes épocas. Nossa relação com nossos próprios impulsos varia, então, ao sabor da inclinação cultural vigente, que tende a normalizar certos juízos valorativos; tais contingências podem atuar como um reforço positivo ou negativo sobre nossas disposições pulsionais, e delas depende a nossa chance de nos enxergarmos à luz da boa consciência. Nossa relação com nossos impulsos depende, então, da forma contingente como eles foram rotulados:

Os instintos transformados pelos juízos morais. – O mesmo instinto torna-se o penoso sentimento da *covardia* sob efeito da recriminação que os costumes lançaram sobre tal instinto; ou o agradável sentimento da *humildade*, caso uma moral como a cristã o tenha encarecido e achado *bom*. Ou seja, ele é acompanhado de uma boa ou de uma má consciência. Em si, *como todo instinto*, ele não possui isto nem um caráter e denominação moral, nem mesmo uma determinada sensação concomitante de prazer e desprazer: adquire tudo isso, como sua segunda natureza, apenas quando entra em relação com instintos já batizados de bons e maus, ou é notado como atributo de seres que já foram moralmente avaliados e estabelecidos pelo povo. (A, §38).

De um ponto de vista nietzschiano, portanto, a linguagem que usamos para refletir e deliberar sobre nossas ações nos compromete com valores altamente duvidosos dada sua natureza opaca e sua função gregária, ao mesmo tempo em que nos induz a uma visão de mundo equívoca, bem como uma visão mistificada sobre nossa vida interior. Tais distorções introduzem irracionalidades no processo de deliberação sobre

questões de natureza prática, contra as suposições de que esse processo seria comandado por regras estritamente racionais. Por isso mesmo, a distorção gerada pelos discursos morais, entre eles os discursos de livre-arbítrio, deve ser incluída no cálculo da própria (im)possibilidade de livre-arbítrio.

Quando adentramos a linguagem para elaborar conscientemente um estado afetivo, nos movimentamos segundo um roteiro pré-fixado e embotado, em que um impulso ou um quadro pulsional tacitamente nos predispõe a estratégias interpretativas específicas, cujas ferramentas, as palavras, carregam em si um histórico avaliativo tão opaco quanto o quadro pulsional que o manipula. Em resumo, mesmo que a atividade de reflexão e deliberação consciente tenha um impacto significativo sobre nossas ações, essa atividade de reflexão, ela mesma, é constrangida por fatores obscuros, de difícil acesso à consciência. É dizer, então, que a consciência e seus recursos linguísticos impactam o agente de uma forma sobre a qual ele não tem nem controle nem acesso epistêmico (no mais das vezes).

Esse quadro geral nos permite antever a forma como a filosofia nietzschiana abala algumas crenças sobre a natureza do agente, o Eu (*Ich* ou *Selbst*). Ele abre caminho para as sugestões de que se pense o Eu como um arranjo singular formado em meio à multiplicidade pulsional e afetiva, valores e trânsitos linguísticos. Enquanto a razão foi vista como a principal ferramenta para compreensão e execução da nossa vontade, e o terreno da atividade racional, portanto, como esfera onde é possível assumir o controle de nossas ações para que sejam ações livres, a filosofia nietzschiana convoca a pensar a ação como resultado de uma complexa política no interior do corpo, com seus acordos, conflitos e negociações. Quando dizemos, por exemplo, que os impulsos “colorem” a percepção do agente, corremos o risco de repetir o mesmo erro de identificar esse “agente” com sua sede consciente e racional; as sugestões nietzschianas, por outro lado, forcem a corrigir esse hábito de pensamento e considerar o agente antes como o próprio conjunto de impulsos e faculdades mentais que atribuímos a ele.

Esse Eu que emerge de uma coordenação sutil entre afetos e valores permanece obscuro para si mesmo, o que, aliás, desponta como uma das razões por que somos tão suscetíveis à crença na simplicidade da deliberação racional. Essa crença esconde, em última instância, a crença numa versão idealizada do Eu. Ainda, essa interpretação equivocada do funcionamento da vontade teria fornecido os subsídios teóricos para elaboração do discurso historicamente vitorioso sobre a natureza da ação, da liberdade e

da responsabilidade, com o qual foram obliteradas as alternativas mais sóbrias e precisas de compreensão da complexidade da vontade e da ação.

Antes de ensaiar uma compreensão própria da agência em termos de vontade de poder, as incursões psicológicas de Nietzsche parecem ter como objetivo importante manter uma saudável atitude de ceticismo frente ao suposto saber nesse campo, através de alertas reiterados de que o mundo do “sujeito” é, afinal, desconhecido:

O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos! Não apenas em relação ao bem e ao mal, mas em relação a coisas muito mais essenciais! Continua existindo a antiquíssima ilusão de saber, saber com precisão em cada caso, *como se produz a ação humana*. Não só “Deus, que tudo vê”, não só o autor, que cogita seu ato – não, ninguém mais duvida que compreende o essencial no processo da ação de cada um. “Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem – nisso eu compreendo a mim e a todos vocês!” – assim pensava antes cada um, assim pensam ainda quase todos. (A, §116).

Na sequência do aforismo Nietzsche aponta, ainda, a antiga identificação entre esse suposto saber e a escolha virtuosa, expresso no otimismo de Sócrates e Platão segundo o qual o conhecimento do bem leva naturalmente à boa ação. Contra esse ponto de vista, a resposta de Nietzsche é enfática:

Não é justamente isso a “terrível” verdade: que o que se pode saber de uma ação não basta *jamaiz* para fazê-la, que a ponte do conhecimento ao ato não foi lançada nem uma vez até hoje? Os atos não são *jamaiz* aquilo que parecem ser! Despendemos tantos esforços para aprender que as coisas exteriores não são como nos parecem ser – pois bem! Dá-se o mesmo com o mundo interior! As ações morais são, na verdade, algo “diferente” – mais não podemos dizer; e todos os atos são essencialmente desconhecidos. (A, §116).

Na conclusão do aforismo, a menção a Schopenhauer sugere que o otimismo em relação ao conhecimento da ação moral se deve, mais do que à vontade de verdade, à simples vontade de moral, expressa na sintomática passagem em que o filósofo ateu comemora o renovado triunfo do ponto de vista moral, pois, “assim, cada qual pode perfeitamente assumir o lugar de Deus como confessor” (A, §116).

Para Nietzsche seria possível, no entanto, recobrar algum grau de autonomia em relação aos constrangimentos históricos a que estamos sujeitos, na medida em que acessamos criticamente o processo através do qual herdamos os impulsos, valores e crenças morais que em geral definem os traços de nossa experiência. Dessa possibilidade dependeria, afinal, uma filosofia do “espírito livre”. Na obra madura de

Nietzsche, o exercício genealógico, esse procedimento de escavação dos porões dos impulsos e valores, parece tornar-se uma espécie de requisito para a conquista de um sentido de liberdade.

O desenvolvimento de uma filosofia da vontade, que vem a público em maior detalhe com *Além de Bem e Mal* permite a Nietzsche desenvolver um novo ponto de vista sobre questões de liberdade, responsabilidade e avaliação das ações. Em *ABM*, §19 o ponto se torna bastante claro: o que comumente se entende como vontade, ou seja, como uma faculdade subjetiva de deliberação, não existe; apesar disso, quando falamos de vontade nos referimos a processos complexos bastante reais que precisam ser melhor compreendidos. Oscilando entre momentos que parecem negar a eficácia da vontade e o extremo oposto, quando postula uma interpretação de todos os acontecimentos como expressão da vontade de poder, Nietzsche força a uma revisão desse item fundamental de nossa autoimagem, como veremos no próximo capítulo.

2. Determinismo, necessitarismo e abolicionismo

O tema da liberdade ganha destaque na obra nietzschiana a partir de *Humano, demasiado humano*, esse livro dedicado ao “espírito livre”. É aí que encontramos os primeiros esforços nietzschianos em direção à construção de uma filosofia própria da liberdade³⁹. Nesse momento inicial, a crítica às filosofias do livre-arbítrio se apoia, por vezes surpreendentemente, no vocabulário naturalista disponível à época, que é o vocabulário do utilitarismo inglês⁴⁰. A combinação é surpreendente porque, ao contrário de seus aliados de ocasião, Nietzsche sugere que o ponto de vista do determinismo não é compatível com a possibilidade da liberdade na acepção tradicional do termo.

É curioso que *Humano* seja uma obra em que Nietzsche, ao mesmo tempo, desenvolve uma posição aparentemente *incompatibilista* em relação à liberdade, denuncia os efeitos nocivos do imaginário da liberdade na cultura e, não obstante, insiste em criar uma figuração própria da liberdade, em torno de um modo de vida atribuído ao tipo espírito livre. Nas obras do assim chamado “período intermediário”, parece haver uma tensa acomodação entre o arsenal argumentativo dos ingleses e a presença cada vez mais audível de algumas intuições nietzschianas sobre o funcionamento do poder, que conferirão à obra sua expressão “madura”. Destas tensões brotarão algumas ideias importantes da filosofia nietzschiana, ideias que ganham um rosto diferente ao longo de sua atividade.

Neste capítulo, veremos como o proto abolicionismo penal expresso na polêmica “tese da irresponsabilidade radical do homem por seus atos” se transformará na ideia de autossupressão da vingança e como Nietzsche abandona a argumentação determinista à medida que desenvolve uma ontologia “necessitarista” em torno do conceito de poder. Este é o pano de fundo que nos permitirá abordar, no próximo capítulo (3), a questão de como o espírito livre parece perder alguns de seus traços estoicos quando o filósofo desenvolve uma ideia de liberdade que vai além de uma mera conciliação psicológica com o destino.

³⁹ Embora temas vizinhos à questão da liberdade, como a ideia de destino, tenham sido abordados em obras de juventude, como *Fado e História*.

⁴⁰ O contato de Nietzsche com o assim chamado “utilitarismo inglês” foi mediado, em parte, pela convivência com Paul Rée. Para cronologia de leituras e uma análise mais detalhada dessa interlocução, ver SANTOS, 2019.

2.1 A tese da irresponsabilidade radical

Na obra de Nietzsche, a primeira versão de uma crítica articulada contra a noção de livre-arbítrio e as filosofias morais a ela associadas vem a público com *Humano, demasiado humano* (1878). Seis anos após a publicação de *O Nascimento da Tragédia*, livro de estreia de Nietzsche, *Humano* marca um momento de reconstrução da filosofia nietzschiana e uma declaração de independência em relação a Schopenhauer e Wagner, pilares do livro anterior.

É nesse momento que encontramos a aliança, a nosso ver, de ocasião, com os filósofos utilitaristas. Nietzsche encontra subsídios teóricos nas obras de utilitaristas ingleses ligados ao evolucionismo, como John Stuart Mill e Herbert Spencer, herdeiros da filosofia naturalista de David Hume, entre outros. À época de Nietzsche, esses autores representavam a alternativa de teoria moral não teocêntrica disponível. Seu vocabulário deflacionado, centrado nos conceitos de prazer, dor e conservação da vida, combinado à incorporação de modelos científicos de explicação retirados em linhas gerais da biologia evolucionista, fazia com que os moralistas ingleses se apresentassem como praticamente a única aliança possível na tarefa de naturalização da moral. O contraponto desses pensadores oferece valiosas contribuições para a formulação de uma “história natural dos sentimentos morais”, parte importante do projeto de *Humano*, como nos lembra Oscar Santos (2019, p. 15).

O que essa tradição de pensadores da moral tinha a oferecer a Nietzsche, portanto, eram elementos teóricos que não remetiam a noções metafísicas tradicionais, (e, portanto, recorriam a poucos termos morais para explicar a moral). Nos dois volumes de *Humano*, podemos ver como Nietzsche se apropria e extrapola premissas básicas do utilitarismo, como, por exemplo, a ideia de que, semelhante aos outros animais, o homem age com vistas à conservação da própria vida, e que nessa busca ele se orienta por uma série de instintos e hábitos dos quais raramente se torna consciente, pautando suas ações pela possibilidade de aumentar o prazer e evitar a dor.

Esse quadro conceitual utilitarista – operando com noções de conservação da vida, hábito e prazer/desprazer – permite a Nietzsche desenvolver um modelo explicativo que atenderia aos princípios naturalistas de simplicidade e economia. Com essas noções simples, reduzidas, e empiricamente acessíveis, pode-se abordar uma vasta

gama de fenômenos relacionados à ação humana, de forma que o modelo cumpre satisfatoriamente as exigências metodológicas com as quais Nietzsche manifestamente se compromete logo nas primeiras seções do livro.

Para entender a fixação de padrões de comportamento ao longo da história, o modelo toma o prazer como princípio, motivação básica de toda a ação, enquanto sua contrapartida negativa, a dor, seria responsável pelas reações de aversão, além de servir como instrumento coercitivo; o prazer reapareceria, ao fim do processo, como um reforço positivo que tende a acompanhar aqueles comportamentos que já se tornaram habituais⁴¹. Uma vez que os organismos buscam naturalmente a conservação da vida, e que o prazer tende a funcionar como um indício de que aquele comportamento favorece a conservação – algo bem ilustrado pelo exemplo do prazer que advém da satisfação das necessidades fisiológicas – os organismos estariam legitimados em buscar o prazer, mesmo que nessa busca estejam sujeitos a erros de cálculo.

Ao que tudo indica, o plano teórico em que Nietzsche transita, nesse momento, se aproxima de um mecanicismo darwinista, segundo o qual os impulsos orgânicos operam inconscientemente uma avaliação dos meios disponíveis para satisfazer sua busca por prazer, sem que haja, sequer, a necessidade de um sentido teleológico mais forte, como um impulso específico que orientasse à autoconservação. Na argumentação de *Humano*, o impulso de autoconservação parece ser redutível à busca por prazer⁴².

Esse ponto de vista coloca um limite no fator de racionalidade das ações do organismo como um todo, porque, no plano dos impulsos, não existe um senso geral de conformidade a fins; o que existe são as orientações parciais e circunstanciais dos impulsos, movidos por um sentido básico de inclinação e aversão. Em termos

⁴¹ Esse processo de habituação mobiliza os mecanismos orgânicos mais básicos, associados às sensações de prazer e dor, sem a necessidade de qualquer decisão consciente sobre o valor de comportamentos habituais específicos. Pensando nesse e em outros aspectos do hedonismo egoísta de *Humano*, Oscar Santos propõe que se fale em um “sencionismo”: “tudo o que os seres vivos fazem e que lhes garante continuar vivendo acaba por se tornar um hábito, cuja constituição e reforço se dão a partir de critérios sensacionistas, ou seja, a partir da capacidade sensível dos organismos.” (SANTOS, 2019, p. 83).

⁴² A direção de ajuste entre o princípio de prazer e o suposto impulso de autoconservação pode causar alguma confusão na leitura. O estudo das notas póstumas sugere algumas oscilações de Nietzsche em relação a essa questão, ao longo dos anos. Uma solução coerente com o ponto de vista darwinista seria dizer que a meta do impulso é o prazer, e que esse aspecto básico da vida dos impulsos, sua disposição ao prazer, foi selecionada justamente por favorecer a conservação do organismo, mas sem que a conservação seja uma meta direta, interna, do impulso. As passagens de *Humano* não parecem contradizer essa leitura, pelo contrário, há passagens que parecem sugerir justamente essa correção: “Todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer” (*HH*, §99) ênfase nossa. Ver RICHARDSON, 2004. Para uma leitura um pouco diferente ver SANTOS, 2019.

nietzschianos: “um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem” (HH, §32)⁴³.

O quadro se complica porque essas avaliações parciais, operadas a nível dos impulsos, alteram significativamente o cômputo geral operado no plano da consciência. Ou seja, os impulsos atuam como uma espécie de filtro, capaz de enviesar a interpretação da experiência do sujeito. Uma vez que essa avaliação é necessariamente “precipitada” e “parcial”, conclui-se que “Todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram illogicamente, e portanto são injustos” (HH, §32). Ou seja, sob esse ponto de vista, o conteúdo final de nossos juízos é tão acidental quanto as nossas disposições pulsionais.

Ao invés de pensar a ação como resultado de deliberação racional baseada em uma lei universal e acessível a todos, mediante a qual seria possível obter uma espécie de superação das inclinações particulares, a proposta é pensá-la como expressão de um organismo constantemente premido por diversas necessidades que ele mesmo conhece apenas parcialmente, assim como apenas parcialmente é capaz de calcular as chances de se envolver num conflito com outro organismo, ou calcular a eficácia do meio pelo qual pretende atingir sua meta. Na busca por satisfação dessas necessidades, o organismo se fia em suas próprias sensações de prazer e dor, e num mecanismo falível de cálculo racional.

Estamos diante, portanto, do seguinte quadro teórico: o fator explicativo básico de toda ação são os impulsos; a programação do modo de funcionamento desses impulsos, estabelecida no passado da espécie, inclui um fator de plasticidade que torna o impulso apto a se adaptar às diversas situações de modo a garantir que *sempre* ou quase sempre encontre satisfação; a plasticidade dos impulsos está ligada, também, a sua capacidade de exercer influência sobre a percepção consciente; pode-se dizer, então, que nossas percepções e interpretações conscientes são moldadas pelos interesses dos

⁴³ Cf. SANTOS, 2019, p. 83: “somos levados a concluir que Nietzsche remete este suposto impulso de conservação a uma espécie de mecanismo mais fundamental que cria nos organismos a tendência de buscar o prazer e evitar a dor, o que assim lhes garante certa primazia em relação a qualquer outro tipo de *principium mobilis*. Entretanto, ao reconduzir o impulso de conservação à senciência e às sensações de prazer e desprazer, Nietzsche por vezes vislumbra a necessidade de pressupor algum tipo de *inteligência* que fosse capaz de operar tal distinção e direcionamento – isto é, que garantisse ainda aos impulsos a capacidade de efetuar uma ‘avaliação cognitiva sobre o valor do objeto’ (HH, §32)”. Richardson esclarece que essa capacidade plástica dos impulsos, que lhes permite, de alguma forma, interpretar os meios disponíveis, tem a ver com sua fixação etiológica no passado, ou seja, é um efeito da seleção natural, de modo que o sentido teleológico que Nietzsche confere a eles é compatível com os princípios básicos do Darwinismo: RICHARDSON, 2004, p. 33. Ainda, sobre o resquício de teleologia presente no sentido de adequação interna a fins dos impulsos, ver LOPES, 2008, p. 148; MATTIOLI, 2016, p. 82-3.

impulsos, e estes, fixados pela história remota dos organismos. Esse é um quadro que reforça, é claro, o sentido de *fatalidade* das ações, ao pulverizar os fatores explicativos da ação no passado da espécie.

Essa narrativa biologizante sobre a ação humana visa reduzir o apelo das condenações morais, e com isto superar e até mesmo abolir certa cultura judicial que, segundo o filósofo, seria marcada pela “exaltação” do sentido de vingança e punição. Assim, os elementos do pensamento utilitarista adotados em *Humano* parecem estar a serviço dessa superação cultural, que seria o objetivo final da argumentação. Veja-se, por exemplo, este aforismo intitulado *O que há de inocente nas más ações*:

Todas as “más” ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más. “Causar dor em si” *não existe*, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco “causar prazer em si” (compaixão no sentido schopenhaueriano). Na condição *anterior* ao Estado, matamos o ser, homem ou macaco, que queira antes de nós apanhar uma fruta da árvore, quando temos fome e corremos para a árvore: como ainda hoje faríamos com um animal, ao andar por regiões inóspitas. – As más ações que atualmente mais nos indignam baseiam-se no erro de [imaginar] que o homem que as comete tem livre-arbítrio, ou seja, de que dependeria do seu *bel-prazer* não nos fazer esse mal. Esta crença no bel-prazer suscita o ódio, o desejo de vingança, a perfídia, toda a deterioração da fantasia, ao passo que nos irritamos muito menos com um animal, por considerá-lo irresponsável. Causar sofrimento não pelo impulso de conservação, mas por represália – é consequência de um juízo errado, e por isso também inocente. (*HH*, §99).

Este trecho estabelece alguns pontos fundamentais da argumentação nietzschiana ao longo de *Humano*. Em primeiro lugar, o argumento depende da premissa de que em *todos* os nossos atos somos movidos, fundamentalmente, por um impulso de prazer, fixado por sua tendência a favorecer a autoconservação, de modo de qualquer efeito de nossos atos deve ser remetido a esse princípio. Isto veta a possibilidade de que a “causa eficiente” de qualquer ato seja uma intenção puramente malévola ou benévola, contra, por exemplo, o entendimento de Schopenhauer sobre as diferentes classes de motivação. Em seguida, a menção a um passado pré-civilizado da humanidade reforçaria a tese de que o uso da violência cumpre primeiramente uma função prudencial a favor da conservação da vida, e só se torna condenável a partir da instauração da lei, que por sua vez é alcançada mediante um ato que é, em si mesmo, violento.

Depois, estabelece-se a tese do prejuízo social das filosofias do livre-arbítrio, construídas sobre a premissa (equivocada) de que a vontade pessoal racionalmente

construída pode sobrepujar as necessidades de conservação da vida, premissa que tem como contrapartida o entendimento de que, se agimos mal, o fazemos a nosso “bel-prazer”, ou seja, por um capricho aleatório, desnecessário, e nesse sentido, “arbitrário”⁴⁴.

O ponto aqui é que, por entender mal os mecanismos da ação, o ocidente acabou criando uma cultura “do ódio”, “da perfídia”, da “deterioração da fantasia” – sentimentos que, num momento de maior esclarecimento sobre a agência, se revelariam como uma espécie de atavismo, algo a ser superado por uma compreensão mais apurada dos fatores biológicos, psicológicos e histórico-culturais que condicionam a ação humana. Finalmente, o texto aborda o tema da possibilidade de excesso ou abuso violento em situações de represália, situações, portanto, em que a conservação imediata do agente não mais está em jogo. Surpreendentemente, Nietzsche extrai aqui uma consequência estranha ao pensamento utilitarista, a de que também esse tipo de ação pode ser considerado como “inocente”, já que seria causado por uma falha previsível do precário aparato cognitivo a serviço da conservação da vida.

Em certo sentido, não deixa de ser uma ética intelectualista a que se desenvolve em *Humano*, pois se todas as ações humanas têm a motivação comum do prazer e o instrumento calculador da razão, há de se pensar que elas só resultam em dor quando há algum erro de cálculo, por desconhecimento do objeto ou dos meios necessários para se atingir um objeto de prazer, ou mesmo porque não foram levadas em conta as represálias que eventualmente podem se levantar contra uma ação. Essa ética intelectualista tem como ponto de partida um princípio psicológico segundo o qual o homem sempre *acredita* agir bem, no sentido de que sempre acredita agir de modo a alcançar o prazer, atitude justificável, uma vez que o prazer serve como um indício de que aquele comportamento é útil à conservação da vida. A conclusão nietzschiana, um tanto engenhosa, é de que “o homem sempre age bem”, conclusão que dá título a um aforismo que reproduzimos aqui:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma

⁴⁴ Curiosamente, a lógica do livre-arbítrio exige que as ações nocivas “arbitrárias”, no sentido de “sem razão”, desnecessárias, sejam punidas, o que, como Nietzsche aponta, envolve uma contradição interna, já que pela mesma lógica somos responsáveis apenas por aquelas ações racionalmente deliberadas: “Aquilo que se pressupõe no criminoso, digno de punição, que ele negou intencionalmente sua razão – justamente isso é anulado com a suposição do ‘livre-arbítrio’. Vocês, partidários da teoria do livre-arbítrio, não *podem* punir, conforme seus próprios princípios não podem punir” (*HH II, AS, §23*).

necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositalmente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa*: isto é, quando se trata da *autoconservação*! Mas esses dois pontos de vista são *suficientes* para explicar todas as más ações que os homens praticam uns contra os outros: o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer, a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade. (HH, §102).

Com este aforismo, Nietzsche aproxima sua própria argumentação utilitarista à ética socrática, intelectualista⁴⁵. O interessante é que, com esse recurso, todas as ações são colocadas num mesmo patamar, a princípio: todas as ações seriam, igualmente, uma resposta à pressão vital da busca pelo prazer e fuga da dor. O ponto de partida da argumentação é, então, uma crítica externa às práticas de condenação moral, com o objetivo de apagar os limites entre diferentes tipos de ação, dentre os quais a ação intencionalmente nociva tem sido tradicionalmente apontada como merecedora de punição. Nietzsche ressalta ainda, como vimos, que toda sociedade admite alguns tipos de comportamento nocivo como legítimos, caso das próprias práticas de punição do crime, ou de alguns atos de crueldade culturalmente incorporados. Neste contexto, as chamadas “más ações” individuais não deveriam ser pensadas como atos de *maldade*, mas como um componente de ofensividade que se tomou como necessário à conservação. Na argumentação nietzschiana, esse tipo de ação, tanto quanto qualquer outro tipo, expressa uma reação *necessária*, dado o conjunto de fatores em ação. Em seguida, Nietzsche dá início a uma redução ao absurdo da condenação moral, ao defender que o princípio de legítima defesa não se aplica a uma classe excepcional de atos humanos, mas à totalidade dos atos.

A chave da argumentação, que permite considerar todo tipo de ato como igualmente passíveis de absolvição por legítima defesa, está em considera-los, em sua totalidade, como expressão da legítima busca por prazer. Isso corresponde a afirmar que

⁴⁵ Há pelo menos um diálogo platônico que tem sido interpretado majoritariamente como expressão de uma ética não só intelectualista, mas hedonista – trata-se do *Protágoras*, no qual os debatedores chegam à conclusão de que as coisas/atividades prazerosas sempre são boas e se as evitamos é porque acreditamos que elas possam acarretar alguma dor ou porque buscamos um prazer maior.

a classe de ações tida em mais alta conta pelo ponto de vista moral, ou seja, aquelas ações em que supostamente não opera o princípio do hedonismo egoísta, na verdade, não existe. Nietzsche nega, então, que haja uma contrapartida ontológica para a moral do “altruísmo”⁴⁶.

A busca pelo prazer seria uma constante biológica, ao passo que as regras sociais que definem as formas moralmente aceitas de se buscar e fruir o prazer são contingentes⁴⁷ – elas são historicamente muito menos estáveis, muito mais variáveis, do que a pulsão vital pelo prazer. Além disso, todos os agentes teriam condições mais ou menos precárias de orientar e compreender a própria ação: em geral, conhecemos mal o passado (por exemplo, o processo seletivo, biológico ou cultural, que levou à configuração atual de nossos hábitos e instintos, que nos fazem perseguir este ou aquele tipo de objeto de prazer, ou reagir de diferentes formas aos obstáculos que se colocam a essa busca, etc.) e o futuro das ações (se elas obterão o resultado esperado, ou se elas serão interpretadas como adequadas às regras de certa comunidade, etc.)⁴⁸.

Há uma interessante proximidade entre essa argumentação e aquela desenvolvida por Górgias contra a condenação de Helena de Tróia:

Pois se todos, acerca de tudo, tivessem a memória do que passou, a <noção> do presente e a previsão do futuro, o discurso sendo o mesmo, não iludiria de um mesmo modo. Mas agora não é fácil lembrar o que passou, nem examinar o presente, nem profetizar o futuro; de modo que a maioria, sobre a maioria dos assuntos oferece à alma a opinião como conselheira. E a opinião, sendo vacilante e insegura, lança em sortes vacilantes e inseguras os que se servem dela. (Górgias, 2018, p. 197).

A precariedade do conhecimento sobre passado, presente e futuro incide sobre a deliberação e, o que é igualmente importante, sobre os julgamentos. Tanto é assim, que quando é possível tomar um maior conhecimento sobre as condições que antecedem um crime, elas geralmente são apontadas como fatores atenuantes, a favor do perpetrante. O traço de injustiça das condenações se revelaria, então, já que o “castigo é mensurado justamente conforme o grau de *espanto* de que eles [juízes e censores] são tomados, ao ver o ato como incompreensível” (*HH II, AS*, §24). Nietzsche, por outro lado, aponta a

⁴⁶ Cf. *HH*, §46; §55; §92; §96; §101, §133: “num exame rigoroso o conceito de ‘ação altruísta’ se pulveriza no ar. Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal; e como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o *ego* agir sem ego?”; §138.

⁴⁷ Como registrado em várias passagens, por exemplo *HH*, §42. A própria ideia de que haveria uma “história dos sentimentos morais” é uma reafirmação desse ponto.

⁴⁸ Cf. RICHARDSON (2006), que fala sobre como o orgânico se funda sobre uma perspectiva de autoengano sobre o passado e o futuro de seus impulsos.

história de todo crime, bem como a história de todo ato, como a história da busca pelo prazer. Nessa busca por prazer, o agente se expõe à possibilidade onipresente de erro, que só é mitigada pela contingência de uma melhor capacidade de cálculo ao alcance de alguns de nós. Vale ressaltar que ao sugerir que o homem “sempre age bem” porque sempre *acredita* agir bem, Nietzsche opera uma espécie de redução ao absurdo das doutrinas que entendem que mesmo que o sujeito não seja plenamente responsável por seus atos, ele certamente é responsável por suas intenções. Se nossas intenções podem ser reduzidas ao impulso vital de prazer e autoconservação, estamos todos, desde já, absolvidos.

É claro que o tema do prejuízo social de algumas ações vem à tona nessa discussão. E é claro, também, que Nietzsche não compartilha dos axiomas socrático-platônicos a este respeito, como a ideia de que o que é bom para o outro é também bom para mim, porque é bom *em si*. O texto nietzschiano registra o esforço de pensar soluções não-morais para esse problema, seja reduzindo-o ao plano político da boa convivência; seja desenvolvendo um discurso naturalista sobre a orientação social do humano, que é também uma fonte de prazer e utilidade (*HH*, §57, §78, §98); ou ainda, avançando hipóteses mais sofisticadas sobre o impacto psicológico de diferentes tipos de ação. Por caminhos tão diversos, Nietzsche consegue chegar ao encontro da tese socrática de que é pior cometer uma injustiça do que sofrer uma injustiça:

É tolice cometer injustiça. – A injustiça que fazemos é bem mais difícil de suportar do que a injustiça que alguém faz conosco (não exatamente por razões morais, note-se bem –); o autor é sempre aquele que sofre, *quando* é suscetível a remorsos ou tem a percepção de que, mediante seu ato, armou a sociedade contra si e se isolou. Por isso devemos, já por conta de nossa felicidade interior, ou seja, para não sermos privados de nosso bem-estar, independentemente do que pedem a religião e amoral, tratar de não cometer injustiça, mais ainda que de não sofrer injustiça: pois nesse último caso temos o consolo da boa consciência, da esperança de vingança, de compaixão e aplauso dos justos, até mesmo da sociedade inteira, que teme quem faz o mal. – Não são poucos os que entendem do feio auto-embuste que é transmutar toda injustiça que fazem numa que lhes é feita por outra pessoa, e reservar-se o direito excepcional da legítima defesa para desculpar o que eles mesmos fizeram: para assim carregar mais facilmente seu fardo. (*HH II*, *OS*, §52).

Mas o objetivo de educar para a justiça, de promover qualquer tipo de adequação moral das ações, não parece ser o seu objetivo central. O maior objetivo programático da obra é, sem dúvidas, deflacionar as práticas de punição a partir de uma compreensão mais apurada da agência e do castigo, o que envolve uma reforma dos afetos associados à vingança.

Num aforismo intitulado “Legítima defesa”, Nietzsche argumenta que “Se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral”; mais uma vez, a hipostasia do princípio de legítima defesa se apoia, aqui, no princípio vital da preponderância do prazer, e num argumento de ascendência sádica segundo o qual não conhecemos, de fato, a dor do outro:

Até onde se estende o nosso sistema nervoso, nós nos protegemos contra a dor: se o seu alcance fosse maior, isto é, se incluísse nossos semelhantes, não faríamos mal a ninguém (a não ser nos casos em que fazemos a nós mesmos, isto é, nos cortamos para nos curar, nos esforçamos e nos fatigamos em prol da saúde). (HH, §104).

A sequência do aforismo esclarece que não somos completamente ignorantes da dor alheia, mas na medida em que o conhecimento dessa dor depende de um exercício intelectual, ele seria um motor mais fraco do que a busca primordial pelo prazer, que por vezes se satisfaz, precisamente, através do sofrimento alheio:

Nós *inferimos* por analogia que uma coisa faz mal a alguém, e por meio da lembrança e da força da imaginação podemos nós mesmos passar mal com aquilo. Mas que diferença persiste entre uma dor de dente e a dor (compaixão) provocada pela visão de uma dor de dente? Ou seja: no comportamento danoso por aquilo que se chama maldade, o *grau* da dor produzida é para nós desconhecido, em todo caso; mas na medida em que há um *prazer* na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade. Sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida. Se o indivíduo trava essa luta de maneira que o chamem de *bom* ou de maneira que o chamem de *mau*, é algo determinado pela medida e a natureza de seu intelecto. (HH, §104).

O traço intelectualista da conclusão do argumento traz algumas consequências interessantes. Frente à onipresença do princípio de prazer⁴⁹, somos lembrados de que há diferentes formas de nos satisfazermos nessa “luta”, do que depende que alguns combatentes sejam vistos como bons e outros como maus. No entanto, o acaso feliz mediante o qual um agente é reconhecido como bom não depende de uma vontade especialmente benévola, ou de intenções especialmente altruístas – ao que tudo indica, ele depende justamente de nossa capacidade intelectual de imaginar, prever a dor alheia

⁴⁹ Que não passe despercebida, no aforismo acima, a associação entre prazer e poder, que Nietzsche menciona como que *en passant*, aparentemente sem extrair maiores consequências dessa intuição. Ela ocorre também no aforismo imediatamente anterior, HH, §103, em que Nietzsche fala do “prazer do exercício do próprio poder”. Essas ocorrências reforçam a ideia, que desenvolveremos em maior detalhe adiante, de que o germe da filosofia nietzschiana do poder encontra-se de forma recessiva na argumentação de *Humano*.

e negociar uma solução; o saldo moral que o agente obtém dessa luta depende, portanto de uma atividade cognitiva bem sucedida, da “medida e natureza de seu intelecto”. Ora, mas a capacidade intelectual de cada agente não é algo que esteja submetido à força de sua vontade, ela é, precisamente, um acaso feliz, relativamente raro⁵⁰.

Nesse sentido, chega-se à visão de que todo agente faz aquilo que *pode* fazer, o que pra Nietzsche equivale àquilo que se *tem* que fazer (HH, §107). Do caráter necessário das ações decorre, então, que podemos sempre comemorar ou lamentar nossas próprias ações e as alheias, e até mesmo incentivá-las ou repreendê-las para que não se repitam, mas carecemos de qualquer tipo de apoio que nos permita exigir que essas ações fossem diferentes⁵¹.

Segundo essa narrativa, quando uma ação em geral é considerada “má” há um descompasso entre o meio pelo qual o agente busca atingir sua meta de prazer e a configuração particular da moral vigente na sociedade em que esse agente se insere. As ações socialmente “malsucedidas” decorreriam, então, de um erro de cálculo. Alia-se a este diagnóstico a ideia de que nada há de surpreendente nesse tipo de erro, uma vez que o aparato cognitivo/intelectual seria um dos dispositivos de mais recente desenvolvimento no humano, e responsável por uma função menor, se comparado ao restante de nossas disposições pulsionais. Uma vez que todas as ações são movidas pelo objetivo comum de maximizar o prazer e fugir da dor, o sucesso das ações dependeria de certos arranjos entre os impulsos herdados pelo agente e sua capacidade de calcular os meios de obtenção de satisfação desses impulsos, ou de prever corretamente a possibilidade de que sua ação cause dor a outro agente, ou ainda que ela esbarre em algum código moral, sofra represália, etc.

Ao que tudo indica, esse tipo de visão naturalizada da ação, associada a uma ética intelectualista, pretende surtir um efeito psicológico sobre os juízes: se percebemos uma ação como “má” e localizamos, na fonte dessa maldade, uma razão deliberativa, que seria sede de identidade metafísica do sujeito – como queria, principalmente, Kant – essa identidade racional se torna um alvo imediato de nosso “ódio”, de nossa “perfidia”, etc.; por outro lado, se não mais pensamos a razão como fonte de identidade metafísica,

⁵⁰ Cf. HH, §101: “Saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser aprendido completamente”.

⁵¹ Santos conclui a este respeito que: “Sendo assim, a crença comum de que seria admissível exigir das pessoas ações não-egoístas, ou mesmo de que seria possível exigir qualquer tipo de ação, se configura como um falso pressuposto presente em toda moral, na medida em que a vontade não é jamais livre para determina-las.” (SANTOS, 2019, p. 90).

mas como mera ferramenta de um organismo em sua multiplicidade de impulsos e constrangimentos, dificilmente conseguimos localizar um alvo para esses sentimentos condenatórios. Paralelamente, Nietzsche trabalha para dissolver os critérios de diferenciação das ações.

Estamos diante de uma estratégia argumentativa desenvolvida em três passos: 1) estabelecimento das condições naturais da ação; 2) denúncia das filosofias fundadas na noção de livre-arbítrio, que implicam em não considerar o humano em sua conaturalidade com o restante do mundo (caso das filosofias de fundamentação metafísica) ou em superestimar a capacidade racional (caso, talvez, dos próprios utilitaristas); 3) hipostasia do princípio de legítima defesa. Combinados, esses três pontos servem ao objetivo final de descreditar as práticas de condenação moral em geral, e o princípio altruísta em particular, de modo que a partir daí Nietzsche passa a esboçar um *proto* abolicionismo penal.

Essa narrativa pretende surtir um efeito ao nível dos afetos, que seria obtido ao se desestabilizar nossa tendência a prontamente emitir um juízo sobre as ações, louváveis ou condená-las. Por mais incorporada que seja essa tendência a ver a ação como um ato isolado de um sujeito substancial, e a imediatamente identificá-la a comportamentos passíveis de serem julgados como morais ou imorais, é possível evitar a adesão imediata a essa tendência, e com isto manter uma atitude de distanciamento, ao invés de emitir um juízo precipitado.

É, certamente, com vistas a criar esse tipo de distanciamento que Nietzsche desenvolve aquela que talvez seja a tese mais chocante de *Humano*, a tese da “irresponsabilidade radical do homem por seus atos”. Esta é, como vimos, uma tese que depende da expansão do princípio de “legítima defesa”, e insiste em que, se o homem é constantemente premido a buscar o prazer e a conservação da vida, ele poderia ser inocentado até mesmo de suas “más ações”, na medida em que elas emergem igualmente desse constrangimento vital. Esse argumento visa enfraquecer a tendência habitual a pensar que existe uma diferença essencial entre “boas” e “más” ações e, em última instância, se volta contra os fundamentos de todas as práticas de condenação ou premiação do comportamento. Essas práticas poderiam ser reduzidas a um mínimo preservado apenas em razão de objetivos estritamente gerenciais, desacompanhadas do sentido moral (*HH*, §34, §107).

Note-se que este é um argumento de certa forma sociológico, que aponta uma espécie de descompasso ocasional entre a busca individual pelo prazer e as variáveis

convenções morais nas quais o sujeito está inserido; este tipo de argumento se alia a argumentos sobre as funções cognitivas, apontando para a nossa dificuldade de entender a natureza do devir que aloja nossas ações, como visto no capítulo anterior a respeito do aforismo 11 de *O Andarilho e sua sombra*.

A tese da irresponsabilidade radical é apresentada em um aforismo conclusivo do segundo capítulo de *Humano*, intitulado “Irresponsabilidade e inocência”, que afirma que: “A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade.” (*HH*, §107). O primeiro ponto a se destacar aqui, é que Nietzsche endereça essa tese a um público específico: é primeiramente o “homem do conhecimento” que perceberá a inconsistência dos pressupostos aplicados em nossas práticas de responsabilização.

Estamos desde já alertados de que se trata de uma tese de difícil assimilação cultural, sentida como “a gota mais amarga” das recentes descobertas, disponíveis a apenas uma parcela da sociedade. A dificuldade de incorporar essa tese se deve a que ela inflige uma espécie de ferida narcísica, ao alterar um ponto fundamental de nossa autoimagem. Se, no passado, entendemos que liberdade e responsabilidade eram a “carta de nobreza” da humanidade, não resta dúvidas sobre o papel civilizatório desempenhado por essa crença, mesmo que ela tenha mostrado ser, afinal, uma crença equivocada.

Em seguida, encontramos indicações sobre os efeitos dessa assimilação por parte do homem do conhecimento:

Todas as suas avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade. Tal como ele ama a boa obra de arte, mas não a elogia, pois ela não pode senão ser ela mesma, tal como ele se coloca diante das plantas, deve se colocar diante dos atos humanos e de seus próprios atos. (*HH*, §107).

O primeiro efeito da tese, portanto, seria desmascarar o ficcionalismo de nossas práticas de atribuição de mérito, criando uma espécie de suspensão do juízo em relação em relação à avaliação da agência, em geral, e até em relação aos atos próprios, enfraquecendo a identificação moral. Nessa curiosa associação entre os atos humanos,

as obras de arte e a vida das “plantas”, Nietzsche insiste que o caráter necessário de todas as ações extingue qualquer diferenciação de natureza entre os atos:

Neles [o homem do conhecimento] pode admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós). Mas todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito. Boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas. (HH, §107).

A incorporação da tese da irresponsabilidade promete, então, uma ruptura cultural, mas não uma ruptura civilizatória. Se “boas ações são más ações sublimadas”, está sinalizado um novo caminho de cultivo, frente ao esgotamento da cultura da punição. Na sequência, Nietzsche reafirma a necessidade e onipresença do princípio de prazer: “O desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir” (MA/HH, §107); ao mesmo tempo, coloca em perspectiva histórica não só os chamados atos “nocivos” como as próprias práticas de punição:

Os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros. Mas ela muda continuamente, muitas ações são chamadas de más e são apenas estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido *todas* as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então *todos* os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados. (HH, §107).

É interessante que, nesse aforismo, a assimilação da tese da irresponsabilidade radical seja associada a uma nova “liberdade”, que se revelaria à humanidade à medida que esta se lança a um ponto de vista extramoral: “a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*” (HH, §107). O efeito cultural visado parece ser, então, uma progressiva deflação do castigo, num cenário em que a própria expansão e acúmulo de conhecimento apontariam caminhos pós-morais de sublimação.

A concepção de liberdade que está em jogo aqui deve ser buscada nas entrelinhas, mas está claro o bastante que ela só seria possível *fora* da perspectiva

moral, um novo ponto de vista a partir do qual se produziria um novo saber sobre a própria necessidade:

Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência. (HH, §107).

Nietzsche associa esse “novo conhecimento” a novas formas de subjetividade cujo surgimento dependeria, precisamente, de uma superação do impulso punitivista e culpabilizante, que por séculos foi autorizado como o promotor moral de justiça:

Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele.* (HH, §107).

Essa articulação entre liberdade e necessidade, que começa a se estabelecer, convida a uma série de esclarecimentos. É importante notar que a liberdade prometida, enquanto superação prática e intelectual do ponto de vista moral, seria um desdobramento deste. É, todavia, impossível passar por esse ponto sem nos perguntarmos *como* a abolição ou a superação da moral poderia levar a uma convivência diferente com o aspecto *necessário* das ações. É preciso enfrentar, então, a questão sobre o que Nietzsche entende como *necessidade* nesse momento. Ao que tudo indica, as relações de necessidade, nesse momento, são entendidas segundo um tipo de determinismo mecanicista, como visto no aforismo *Junto à cachoeira*, que retoma um argumento inspirado no demônio de Laplace:

À vista de uma cachoeira, acreditamos ver nas inúmeras curvas, serpenteios, quebras de ondas, o arbítrio da vontade e do gosto; mas tudo é necessário, cada movimento é matematicamente calculável. Assim também com as ações humanas; deveríamos poder calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade. É certo que mesmo aquele que age se prende à ilusão do livre-arbítrio; se num instante a roda do mundo parasse, e existisse uma inteligência onisciente, calculadora, a fim de aproveitar essa pausa, ela poderia relatar o futuro de cada ser até as mais remotas eras vindouras, indicando cada trilha por onde essa roda passará. A ilusão acerca de si mesmo daquele que age, a suposição do livre-arbítrio, é parte desse mecanismo que seria calculado. (HH, §106)⁵².

⁵² Para uma discussão mais completa sobre os ocasionais impasses entre a argumentação determinista

Esse argumento determinista visa despir o devir – e no seu interior, as ações humanas – de uma significação moral. Este ponto fica bem claro em um aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*, em que, numa rara ocorrência, Nietzsche cita textualmente Schopenhauer para criticar sua visão de que, apesar da “rigorosa necessidade das ações humanas”, “a íntima essência da totalidade das coisas”, ou seja, a natureza da vontade, implica necessariamente em uma “significação ética do agir humano”:

O que precisamente não é “necessário” de forma nenhuma, e sim é rejeitado por aquela proposição sobre a rigorosa necessidade das ações humanas, ou seja, da absoluta não-liberdade e irresponsabilidade da vontade. As mentes filosóficas se diferenciarão das outras, portanto, através da descrença na significação metafísica da moral (...) nós *estamos* na prisão, só podemos nos *sonhar* livres, não nos tornar livres. (*HH II, OS, §33*).

O fato de Schopenhauer insistir numa conclusão moralista apesar de ela se contradizer a nível dos fenômenos – onde o que se nota é a “rigorosa necessidade das ações humanas” – é sintoma, segundo Nietzsche, de um conflito ainda em desenvolvimento na cultura europeia: uma “luta entre a doutrina da moralidade absoluta e a da não-liberdade absoluta” (*HH II, OS, §33*). O que Nietzsche aponta aqui é que, embora haja subsídios intelectuais suficientes para despojar a ação humana de qualquer conotação moral metafísica, a cultura estaria ainda presa a um afeto de punição, levando a que ora a vontade, ou o próprio sujeito, ora o outro, ora o próprio Deus, o devir, o que for, seja equivocadamente apontado como um alvo adequado para se depositar a culpa e a condenação. Por outro lado, frente à não-liberdade da vontade, o próprio princípio de justiça exigiria a suspensão do julgamento: “o filósofo deve então dizer, como Cristo: ‘não julguem!’, e a diferença última entre os espíritos filosóficos e os outros seria que os primeiros querem ser *justos* e os outros querem ser *juízes*.” (*HH II, OS, §33*).

No que diz respeito ao problema da compatibilidade entre liberdade e determinismo, o parecer de Nietzsche nesse momento é muito claro e taxativo: “não somos livres”; a “irresponsabilidade da vontade” é uma conclusão necessária da “não-liberdade absoluta”. Deve-se acrescentar que, ainda assim, o objetivo prático explícito do livro é contribuir para um tipo de liberdade, aquela do espírito livre, mas como veremos no capítulo seguinte, Nietzsche nesse momento concebe essa liberdade em um

encontrada em *Humano* e o aspecto teleológico dos impulsos, enquanto elementos básicos de descrição da ação, ver SANTOS, 2019.

sentido muito específico e modesto, como uma espécie de conciliação psicológica com a verdade do determinismo. Ou melhor, a promessa nietzschiana de liberdade, nesse momento, parece se referir a uma relação não moral com a verdade do determinismo.

Para entender melhor o que está em jogo seria preciso analisar em maior detalhe o uso que Nietzsche faz, nesse momento, de uma tese de cunho evolucionista e determinista acerca da gênese e funcionamento da moral. Aliás, parece ser precisamente uma mudança nessa forma de argumentação que leva Nietzsche a assumir um novo ponto de vista sobre a liberdade.

2.2 Da utilidade à tradição, do prazer ao poder

Como visto, os conceitos tomados de empréstimo do utilitarismo evolucionista inglês são um recurso importante na argumentação de *Humano*. Descrever a agência humana, em geral, como uma resposta às prementes necessidades de autoconservação serve ao propósito de naturalizar a compreensão da ação, o que significa despojá-la de suas conotações morais. Logo, uma parte importante dessa tarefa é a de apresentar uma narrativa não moral sobre, precisamente, as origens e funcionamento da moral. Em aparente consonância com o tom da argumentação típica do livro, também aí encontraremos o recurso ao princípio de utilidade, ou seja, a ideia de que o estabelecimento da moral serve utilitariamente à conservação da vida.

Num importante aforismo de *Humano* intitulado *A fábula da liberdade inteligível* (*HH*, §39), Nietzsche faz uma reconstituição da história dos “sentimentos morais”. Temos aqui uma narrativa aos moldes do utilitarismo evolucionista sobre as origens das noções de “bom” e “mau”, segundo a qual

Primeiro chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às consequências úteis ou prejudiciais que tenham (*HH*, §39).

O mecanismo que permitiria uma fixação propriamente moral dessa primeira reação às ações seria o esquecimento, um conhecido recurso explicativo da tradição utilitarista:

logo esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de ‘bom’ e ‘mau’ é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo o que é efeito como causa (*HH*, §39).

Ou seja, mediado pelo esquecimento, o ponto de vista moral teria se consolidado após uma série de transferências do alvo de condenação: dos efeitos de uma ação prejudicial à própria ação, e da ação à motivação – as intenções do agente, como na tradição cristã – até que finalmente todo o ser do sujeito que ofende seja passível de condenação – como na filosofia schopenhaueriana.

A questão sobre a origem e sentido das condenações morais é revisitada ao longo de todo o segundo capítulo de *Humano*, de título *Contribuição à história dos sentimentos morais*. Veja-se, por exemplo, a sequência que tem início com o aforismo 94, intitulado *As três fases da moralidade até agora*:

O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a *adequação a um fim*: então surge pela primeira vez o livre domínio da razão. Um grau ainda mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da *honra*, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele. Por fim, no mais alto grau da moralidade *até agora*, ele age conforme a *sua* medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para outros o que é honroso e o que é útil; torna-se legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso. O conhecimento o capacita a preferir o mais útil, isto é, a utilidade geral duradoura, à utilidade pessoal, o honroso reconhecimento de valor geral e duradouro àquele momentâneo: ele agora vive como indivíduo coletivo. (*HH*, §94).

A familiaridade com a argumentação utilitarista é alcançada, aqui, pelo insistente recurso ao princípio de utilidade, mas também pelo recurso ao fator de memória, que teria sido decisivo no processo de separação do humano em relação aos animais, ao permitir que se prefira uma utilidade duradoura à satisfação imediata; note-se que a memória é a contrapartida positiva do fator de esquecimento, outro recurso explicativo familiar à abordagem utilitarista, como dissemos. Por outro lado, um ouvido familiarizado com a obra nietzschiana talvez consiga captar aí, sutilmente, as notas dissonantes em relação ao quadro conceitual utilitarista. O traço dissonante parece ser uma maior disposição de Nietzsche a pensar a utilidade não como adequação a um tipo específico de fins, mas como adequação a fins que podem variar e de fato variam ao longo da história.

Enquanto o utilitarismo clássico considera que, ao longo de toda a história humana, esses fins seriam o prazer e o bem-estar da comunidade ou de uma maioria

social, de modo que o indivíduo que se coloca a serviço da utilidade alheia é reconhecido como “bom”, Nietzsche resiste à interpretação segundo a qual o comportamento “altruísta”, “impessoal”, pode ser identificado como naturalmente mais útil à conservação, e portanto como uma espécie de merecedor histórico e natural do valor de bondade. Esse ponto é explicitamente afirmado logo no aforismo seguinte (*HH*, §95), que levanta a hipótese de que na mais recente fase moral os comportamentos “pessoais” e autointeressados tendem a ganhar precedência sobre aquele outro tipo até então dominante. Mais à frente, (*HH*, §96), a nota dissonante torna-se ainda mais audível, pois na sequência do argumento Nietzsche deixa ver a maior sensibilidade histórica de sua filosofia, ao apontar a associação entre “bom”, “útil” e “altruísta” como uma espécie de acidente histórico, um evento circunstancial que de forma alguma expressa a melhor estratégia de conservação humana em termos absolutos:

Costumes e moral – Ser moral, morigerado, ético, significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. “Bom” é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom “para algo”; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como “bons para algo”, como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de “bom”. Mau é ser “não moral” (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra “mau” nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo. (*HH*, §96).

Somos avisados, aqui, de uma “mudança de costumes” que levou à dominância moral do valor da compaixão e sentimentos afins, de forma que apenas mediante essa mudança os sentimentos antípodas foram identificados como “maus”. Ora, se o que chamamos “mau” não se identifica automaticamente com o comportamento inútil, nocivo à conservação, mas se refere primariamente àquilo que contraria a tradição, “seja ela racional ou estúpida”, está vetada a ideia de que comportamentos específicos se tornam tradicionais porque são mais úteis:

“Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e mal, ou por

algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir (*HH*, §96).

Ou seja, não há, entre o conteúdo de uma norma e as condições de autoconservação, uma correspondência exata e imediata. A forma como uma comunidade responde a uma pressão vital qualquer é sujeita a todo tipo de acidente e mal-entendido, e sempre pode ser o caso que a comunidade não consiga chegar à solução mais útil, dentre todas as possibilidades. Como Nietzsche dirá ainda no aforismo seguinte: “também o mais severo modo de vida pode se tornar hábito e com isso um prazer” (*HH*, §97).

Numa passagem do mesmo capítulo que temos discutido, a questão sobre os valores morais é investigada sob o ponto de vista da hierarquia, sem que a ideia de utilidade seja sequer mencionada (*HH*, §42). Mais adiante, em *Dupla pré-história da moral* (*HH*, §45), pode-se dizer que encontramos a tese genealógica em seu estado embrionário; aqui, não há qualquer menção à noção de utilidade, mas uma narrativa construída sobre a tese de que uma antiga disputa de poder teria dado origem a duas formas antípodas de valoração, uma delas típica das “tribos e castas dominantes”, como a moralidade homérica, outra originada na “alma dos oprimidos”.

A ideia de poder aparece ainda lado a lado com a ideia de utilidade em várias passagens dos dois volumes de *Humano*, às vezes na mesma frase, como em um parágrafo de *O Andarilho e sua sombra* em que Nietzsche apresenta a tese de que o estado de direito “foi criado pela prudência, para pôr fim à luta e dissipação *inútil* entre poderes semelhantes” (*HH II*, *AS*, §26). Ao mesmo tempo, há aquelas significativas ocorrências em que o prazer aparece associado à ideia de “sentimento do próprio poder”⁵³, provável indício de que Nietzsche nesse momento não está totalmente consciente das consequências dessa oscilação sobre os termos básicos que descreverão a ação e a avaliação.

Já em *Aurora*, a investigação sobre a psicologia do poder ocupa o primeiro plano. Data daí, também, o surgimento de conceitos chave, como “moralidade de costumes” (*A*, §9). Ao longo do livro, encontramos dezenove ocorrências da expressão “sentimento de poder”, sempre em ocasiões decisivas sobre a questão da agência e da

⁵³ *HH*, §103, §104, §252.

moral⁵⁴. O interessante é que essas passagens tendem a dissociar a ideia de sentimento de poder daquela de prazer, que perde um pouco da função explicativa a que serviu nos livros anteriores. Mais do que isso, em *Aurora* vemos a ideia de que o sentimento de poder tende a acompanhar até mesmo aquelas experiências que pareceriam antípodas do prazer, como o desprezo, a crueldade, o sacrifício, o sentimento de submissão (*A*, §18, §53, §60).

Ainda mais visível é a perda de espaço do conceito de utilidade. Enquanto *Humano* insistia na fragilidade do intelecto para calcular com êxito a máxima utilidade para a autoconservação do indivíduo, em *Aurora* encontramos um quadro muito mais vívido e detalhado do jogo de forças – psíquicas, pulsionais, materiais, sociais, internas ou externas – de que resulta uma ação ou outra, veja-se, por exemplo, o riquíssimo aforismo de título *A pretensa luta dos motivos* (*A*, §129). Em duas passagens especialmente significativas – *A*, §37 e §360 – o valor explicativo do princípio de utilidade é abertamente questionado ou colocado em perspectiva. No aforismo §37, Nietzsche antecipa a ideia genealógica ao desvincular origem e utilidade:

Falsas conclusões extraídas da utilidade. – Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência. (*A*, §37).

Já o aforismo §360 oferece um contraexemplo à suposta primazia do princípio de utilidade:

Nada utilitários. – ‘Vale mais o poder ao qual se faz e se atribui muita coisa ruim do que a impotência a que só acontecem coisas boas’ – desse modo sentiam os gregos. Isto é: apreciavam mais o sentimento de poder do que qualquer vantagem ou boa reputação. (*A*, §360).

Com *A Gaia Ciência* vem a público, plenamente estabelecida, a ideia da preponderância do princípio de poder sobre o princípio de prazer, apresentada de forma mais direta num aforismo intitulado *Sobre a teoria do sentimento de poder*:

Ao fazer bem e fazer mal a outros, exercitamos neles o nosso poder – é tudo o que queremos nesse caso! Fazemos mal àqueles aos quais devemos fazer sentir nosso poder; pois para isso a dor é um meio muito mais sensível que o prazer. (*GC*, §13).

⁵⁴ *A*, §18, §23, §42, §53, §60, §112, §140, §146, §176, §184, §189, §199, §201, §205, §215, §245, §348, §360, §403 – essa conta inclui duas ocorrências de variações sutis: “sentimento de plena força” e “consciência do próprio poder”.

Sob esse novo ponto de vista, o bem estar e mesmo a autoconservação são pensados por subordinação à premência da necessidade do sentimento do próprio poder: “mesmo se oferecemos a vida, como faz o mártir pela sua igreja, é um sacrifício ao *nosso* desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder” (GC, §13).

Reinterpretado à luz do princípio psicológico do poder, o prazer reaparece como sensação que tende a acompanhar os estados de abundância e excedente de forças, enquanto a dor tende a acompanhar os estados de precariedade; nesse contexto, causar dor

é um sinal de que ainda nos falta poder, ou trai o desgosto com essa penúria, traz consigo novos perigos e incertezas quanto ao poder que possuímos e turva nosso horizonte com perspectivas de vingança, escárnio, punição, fracasso. (GC, §13).

Essa maior clareza sobre o funcionamento do princípio de poder e sua relação com outros fenômenos psicológicos fundamentais – prazer, dor, crueldade, medo, compaixão, orgulho – se faz acompanhar do desenvolvimento de uma tipologia sofisticada, uma investigação sobre diferentes modos de vida e arranjos psicofisiológicos que predisõem as pessoas a diferentes padrões de comportamento:

Tudo depende de como o indivíduo está acostumado a *temperar* a sua vida; é questão de gosto, se prefere um aumento de poder lento ou súbito, seguro ou perigoso e temerário – ele busca esse ou aquele tempero, conforme seu temperamento. (GC, §13).

A emergência do vocabulário do poder destitui a ideia de que o prazer é a finalidade típica dos impulsos. Isso expande o horizonte de possibilidade de satisfação dos impulsos, porque o poder é um tipo de meta que pode ser atingido de um modo muito mais variado e plástico, pode estar associado a toda uma miríade de estados psíquicos, que vão além do prazer.

O investimento nessa tipologia, nos momentos finais do chamado “período intermediário” da obra nietzschiana, tende a tomar o espaço anteriormente ocupado pela militância em torno da tese da “irresponsabilidade radical”. O foco passa a ser, então, uma compreensão expandida, não moralizante, dos modos de vida possíveis, com especial atenção aos tipos desviantes, sejam eles muito raros ou relativamente comuns – o criminoso, o louco, o santo, o nobre, o espírito livre – pois afinal “Também o mau, o infeliz, também o homem-exceção deve ter sua filosofia, seu direito, seu raio de sol”

(GC, §289). Esta é uma reivindicação que não apela para os sentimentos compassivos do leitor, mas convoca a um experimento filosófico que vá além da justificação moral da norma, uma sondagem das múltiplas possibilidades que se abrem quando deixamos de considerar a agência como uma resposta previamente determinada pela pressão utilitária e passamos a vê-la como resultado de um jogo indeterminístico de forças.

Essa correção aumenta o valor explicativo da filosofia nietzschiana, porque permite abarcar, inclusive, possibilidades éticas que não são regidas por um princípio de felicidade. Destitui-se o bem-estar como finalidade típica da vida humana. Pode-se perceber como, precisamente, essa ausência de finalidade reforça o sentido fatalista dos acontecimentos. Por um lado, abole-se definitivamente a ideia de correspondência mecânica entre o costume criado (útil ou não) e o contexto de criação do costume. Isso abre espaço para que se entenda que nossas criações culturais não são *determinadas* pela sua utilidade contextual, mas isto não as torna exatamente arbitrárias; elas seriam, ainda assim, criações *necessárias*.

A dissociação entre necessidade e determinismo é diretamente trabalhada num conhecido aforismo de *A Gaia Ciência* em que Nietzsche realiza uma espécie de meditação a partir de uma série de alertas contra as concepções antropomórficas da natureza, dentre eles:

Guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra 'máquina' lhe conferimos demasiada honra. (GC, §109).

Mais adiante, no trecho mais afirmativo do aforismo, a ideia de necessidade, curiosamente, aparece associada não a destino e determinação, mas a seu aparente oposto, o caos:

O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. (GC, §109).

O aforismo prossegue com uma denúncia dos antropomorfismos tacitamente inoculados no próprio discurso científico sobre a natureza, acusados de falsificar a natureza das relações de necessidade:

Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que

não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra “acaso”. (GC, §109).

Como de costume na obra nietzschiana, a investigação sobre a natureza está aliada ao esforço de construir um novo ponto de vista sobre o humano. Nietzsche entende sua tarefa filosófica como aquela de des-antropomorfizar a natureza, para que se possa, só então, naturalizar o humano, tarefa tanto mais premente frente a passagem para um contexto pós-moral. Na conclusão do aforismo, essa tarefa é indicada na forma de uma série de perguntas não respondidas:

Mas quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC, §109).

Não deixa de ser intrigante, como tem sido notado, que o recurso desenvolvido para oferecer um modelo próprio de compreensão das relações de necessidade parece levar, contraditoriamente, a um passo a mais no pensamento antropomórfico, já que esse recurso decisivo é a ideia de vontade de poder.

2.3 Vontade de poder e necessitarismo

A trajetória da ideia de vontade de poder, na obra publicada, mostra claramente que, a princípio, Nietzsche a experimenta como recurso explicativo para os fenômenos psicológicos e relações humanas, para só depois elevá-la ao posto de hipótese interpretativa – ou “ficção regulativa” – referente à totalidade dos acontecimentos e relações causais, em geral⁵⁵. Já no que diz respeito à história da recepção acadêmica da filosofia nietzschiana, sabe-se que, desde o início, alguns intérpretes se viram tentados a restringir o escopo de aplicação da noção de vontade de poder àquela primeira esfera dos fenômenos psicológicos e políticos, propondo que a vontade de poder fosse entendida como um aspecto comum a todo tipo de motivação *humana*. Com essa

⁵⁵ A interpretação de “vontade de poder” como uma “ficção regulativa” é sugerida por LOPES, 2011. “Hipótese” não seria um termo adequado porque Nietzsche, é claro, não tem nenhuma pretensão de que ela possa ser testada empiricamente. A argumentação nietzschiana visa convencer que vontade de poder seria um constructo ou experiência de pensamento autorizada pelos melhores métodos disponíveis, uma vez que o modelo atomista disponível mostrava-se insuficiente para explicar fenômenos físicos como a ação gravitacional. Esse problema abriu espaço para a formulação de teorias alternativas, como a de Bosovich e seus “pontos de força sem massa”, que inspirou os experimentos de Nietzsche com vontade de poder.

restrição, pretende-se tornar a filosofia nietzschiana mais palatável aos padrões de racionalidade contemporâneos e também evitar algumas aparentes contradições internas à obra, como a difícil acomodação da ideia de vontade de poder com a crítica nietzschiana ao antropomorfismo e ao “modelo mental”⁵⁶, além da própria crítica às concepções tradicionais de vontade, e os supostos compromissos naturalistas do filósofo.

Atualmente, boa parte dos comentadores tem concluído que esse tipo de tentativa de contenção da ideia de vontade de poder implica em uma clara falsificação da obra. É verdade que, na maioria das vezes, Nietzsche pensa a vontade de poder como uma característica dos fenômenos vitais, e apenas numa minoria de registros, e de forma experimental, como algo que talvez se aplique à totalidade dos fenômenos naturais, inclusive inorgânicos. No entanto, embora minoritários esses são momentos cruciais de apresentação do conceito, como o §36 de *Além de Bem e Mal*, ocorrência em que se encontra a argumentação mais elaborada sobre vontade de poder em toda a obra publicada.

Há evidência mais do que suficiente para mostrar que os experimentos com vontade de poder não se detiveram às aplicações a nível psíquico. Além de não se sustentarem textualmente, as leituras “revisionistas” da obra, que tentam limitar a aplicação de vontade de poder ao campo dos fenômenos humanos, trazem prejuízos consideráveis, dentre eles o fato de que levam o leitor a perder de vista todo esforço nietzschiano no sentido de construir uma interpretação do humano em continuidade com a natureza⁵⁷. Por outro lado, estudiosos da obra têm apontado diferentes caminhos de leitura para lidar com dificuldades como aquelas que acabamos de apontar.

A favor de uma leitura da vontade de poder em consonância com as reivindicações naturalistas da obra, alguns intérpretes têm apontado que o naturalismo nietzschiano deve ser entendido fundamentalmente como um compromisso de continuidade metodológica com as ciências. Segundo essa leitura, o interesse de Nietzsche pelas ciências se deve especialmente à crença de que o convívio com uma comunidade científica possibilita uma disciplina dos impulsos cognitivos, uma disciplina de alto valor e lamentavelmente escassa no exercício da filosofia; através da familiaridade com os métodos da ciência, o filósofo pode incorporar suas exigências de sobriedade e economia. Esse aprendizado científico de uma espécie de *asseio*

⁵⁶ Que discutimos no primeiro capítulo.

⁵⁷ Um ponto para o qual RICHARDSON (2004) chama atenção, dentre outros intérpretes.

intelectual, não implica, contudo, que uma ontologia naturalista se restrinja necessariamente àquelas entidades e propriedades reconhecidas pelas teorias científicas da época, ou seja, disso não decorre que ele deva assumir um compromisso mediante o qual o filósofo tenha que conceder à ciência, em todos os casos, a palavra final sobre o que existe (WILLIAMS, 2011; LOPES, 2011).

Além disso, vários intérpretes têm notado que a exigência de continuidade com as ciências não implica necessariamente em uma recusa absoluta dos fenômenos de intencionalidade, até porque o modelo fisicalista não é a única via metodologicamente aceitável, e quando da atividade nietzschiana, sequer havia chegado à formulação influente que alcançou em meados do século XX (LOPES, 2011; MATTIOLI, 2016; RICHARDSON, 2004; KATSAFANAS, 2016). Por outro lado, a via do materialismo mecanicista estava abertamente em crise quando da elaboração da ideia de vontade de poder.

Richardson (2004) desenvolve uma leitura de vontade de poder como uma revisão interna ao evolucionismo. Desse modo, a vontade de poder seria um aspecto comum a todos os impulsos, na medida em que foram selecionados por aqueles comportamentos que, no passado, garantiram um aumento de poder. O poder seria, então, um melhor candidato ao posto de fator explicativo básico das ações ao invés do prazer, por exemplo, uma correção que leva a um ponto de vista mais sofisticado sobre a meta típica dos impulsos. As sugestões nietzschianas de que o princípio de autoconservação seja substituído pelo princípio de expansão de poder deveriam, segundo Richardson, ser interpretadas no mesmo sentido. Vontade de poder seria, assim, um artifício consistentemente naturalista, que permite pensar a história dos impulsos e valores de forma extramoral, como uma história evolutiva construída de forma imanente pelas forças efetivas que a compõem. Apoio textual para essa leitura é encontrado, por exemplo, em *Além de Bem e Mal*, onde Nietzsche apresenta sua “teoria da evolução da vontade de poder” como uma “teoria do condicionamento mútuo dos impulsos” (*ABM*, §22).

Lopes (2011) aponta que o experimento de Nietzsche com a ideia de vontade de poder é uma concessão ao procedimento de projeção antropomórfica, uma concessão a que Nietzsche cede ao se dar conta de que não haveria, afinal, outro procedimento disponível. O argumento é apresentado no conhecido aforismo 36 de *Além de Bem e Mal*, que sugere que a totalidade dos fenômenos naturais seja considerada como

expressão de vontade de poder porque, metodologicamente, esse conceito funcionaria melhor do que as concorrentes mecanicistas disponíveis à época.

O ponto desenvolvido por Nietzsche é que, embora objetivamente indemonstrável, a ideia de vontade encontra-se no cerne de toda crença na causalidade, uma crença pragmaticamente indispensável. O fato de ser indispensável não a torna uma crença justificada em última instância, mas nos autoriza a “regulativamente” utilizá-la como recurso explicativo mínimo disponível. Trata-se de uma concessão, todavia, que só pode ser realizada a rigor uma vez que já tenhamos despido a concepção de vontade – e do corpo próprio, de onde ela provém – dos acréscimos de antropomorfismos morais, estéticos e religiosos sob os quais ela foi anteriormente interpretada. Assim, o modelo explicativo centrado na ideia de vontade de poder é, em linhas gerais, o modelo do realismo político, que permite pensar a vida dos impulsos como envolvendo relações de comando, obediência, alianças e concessões.

Para Siemens (2010), vontade de poder é justamente o instrumento que permite a Nietzsche avançar uma concepção não antropomórfica dos acontecimentos naturais. Uma vez que todos os acréscimos antropomórficos tenham sido removidos, a totalidade dos acontecimentos se reduziria a relações de necessidade – a vontade de poder forneceria, então, um modelo explicativo capaz de abarcar as soluções específicas que emergem das relações de necessidade entre forças não determinísticas⁵⁸. O modelo

⁵⁸ A discussão sobre indeterminismo ganhou mais espaço a partir das questões suscitadas pela mecânica quântica, cujos resultados parecem contradizer o princípio determinista de previsibilidade. Pode-se entender que a premissa determinista consiste em: “Afirmar que ‘A causa B’ é o mesmo que dizer que ‘A determina B’, ou que ‘B se calcula a partir de A’. O termo ‘determinado’ significa o mesmo que ‘previsível’ ou ‘susceptível de ser calculado’. Se pudermos prever um acontecimento com base em uma lei, significa que ela tem validade e significação” (KAUARK, 2012, p. 167). Este, no entanto, não é o caso dos resultados dos experimentos em mecânica quântica, em que os elétrons tendem a se mover de forma imprevisível, por exemplo. Uma das soluções para o problema, apresentada pela filósofa e matemática Grete Hermann, aponta uma distinção entre causalidade e determinismo, dispensando este enquanto conserva aquele. Assim, a relação causal expressa no comportamento de um elétron num dado experimento não pode ser prevista, mas pode ser descrita *post factum* (KAUARK, 2012, p. 172). Ensaçando uma aproximação com a filosofia nietzschiana, seria possível dizer que o comportamento dos impulsos, dada sua plasticidade, etc., embora necessário, é imprevisível. Resta, ainda, do ponto de vista epistêmico, a dificuldade de localizar as causas atuantes no momento em que um impulso encontra uma ou outra solução; isso não quer dizer que não haja causas em ação, mas que dificilmente encontraremos um bom modelo causal para representa-las, já que o modelo das máquinas determinísticas mostrou-se insatisfatório. Os termos fundamentais da distinção entre causalidade e determinismo já estavam disponíveis no século 19. Físicos e filósofos do século 20 recorreram, por exemplo, ao conceito de causalidade desenvolvido pelo físico neo-kantiano Hermann von Helmholtz, a que Nietzsche teve acesso. Helmholtz considera a causalidade como um princípio de inteligibilidade da natureza, portanto como um princípio heurístico, regulativo. É importante salientar que o indeterminismo contemporâneo caracteriza-se, principalmente, como uma tese epistêmica sobre a impossibilidade de prever as linhas causais que atuarão de fato sobre os fenômenos; ele é, portanto, uma negação da hipótese de Laplace, mas não chega a constituir uma ontologia causal própria, apesar dos experimentos recentes com noções como “causalidade potencial” e “causalidade não-linear”: ver MENESES, 2005; MOREIRA e CROCA,

criado a partir da noção de vontade de poder considera os acontecimentos segundo relações imanentes de necessidade, expressando o “caráter interno de entes efetivos e espontâneos”, de modo que uma ontologia da vontade de poder “foca nas *relações entre* diversos centros de poder, concebidos como *atividade espontânea, efetiva* sem substância” (SIEMENS, 2010, p. 9)⁵⁹.

Siemens, entre outros comentadores, reconhece que há um esforço visível no sentido de renovar as metáforas que usamos para pensar o mundo, a totalidade natural, já que essas metáforas exercem um considerável impacto extraepistêmico sobre o pensamento. Combate-se, a princípio, a ideia de que os acontecimentos naturais seriam expressão dos desígnios divinos, representada na tradição ocidental pelo bom Deus onisciente e onipotente.

Do mesmo modo, a suposição de que o mundo funciona como uma máquina carrega em si a ideia de que o mundo teria sido criado segundo uma única finalidade, e de modo a produzir cegamente sempre o mesmo resultado (GC, §109). Nietzsche a denuncia como uma metáfora infrutífera, capaz de dar ensejo apenas às interpretações mais pobres, limitadas estritamente ao campo do que pode ser “medido” e “pesado” (GC, §373).

Assim também no que diz respeito aos discursos sobre “leis” da natureza, Nietzsche denuncia a suposição de uma autoridade externa aos acontecimentos naturais que possa encontrar, por parte destes, qualquer tipo de “obediência”⁶⁰.

2007; CASTRO, 2017. A correção epistêmica operada pelo indeterminismo parece se harmonizar bem com passagens em que Nietzsche criticava o modelo mecânico disponível então, “que faz espremer e sacudir a causa até que ‘produza o efeito’” (ABM, §21). Nietzsche se opõe ao modelo mecanicista, sobretudo, porque esse é um modelo pobre em possibilidades de interpretação (GC, §373).

⁵⁹ Tradução livre.

⁶⁰ Siemens se refere ao esforço de separar “necessidade” e “lei naturais”, encontrado em várias passagens: “Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! ‘Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós’ – uma bela dissimulação, na qual mais uma vez se disfarça a hostilidade plebeia a tudo o que é privilegiado e senhor de si, e igualmente um segundo e mais refinado ateísmo. ‘Ni Die uni maître [Nem Deus, nem senhor] – assim querem vocês também: e por isso ‘viva a lei natural!’ – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação e não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’, em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra ‘tirania’, por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de

O termo “necessitarismo” não está registrado no texto nietzschiano, onde se encontram várias ocorrências de “fatalismo” e *amor fati*, este último apenas na obra madura. Esses termos costumam aparecer acompanhados de correções que permitam evitar acepções comuns de “destino” e “acaso”, aquele no sentido de um plano pré-estabelecido por algum tipo de entidade externa, este no sentido de algo “aleatório”, “arbitrário”. Se insistimos em “necessitarismo” é porque o termo capta melhor a ideia das necessidades internas às forças, e está bem amparado em uma série de ocorrências em que Nietzsche contrapõe “destino” a “necessidade”. A inserção se justifica, também, porque por “necessitarismo” nos referimos às implicações ontológicas e epistemológicas da filosofia nietzschiana, enquanto Nietzsche usa o termo “fatalismo” para se referir a uma atitude psicológica desejanste, que se abre mediante a assimilação do princípio de necessidade.

A emergência da ideia de vontade de poder se faz acompanhar de um realinhamento do programa filosófico nietzschiano. A dissolução da concepção mecânica de causalidade oferece uma hipótese ontológica ainda mais veementemente contrária à ideia de que qualquer ação é causada unilateralmente por um determinante qualquer, seja ele uma escolha ou uma lei. No modelo mecanicista, a atuação das partes é pensado segundo a funcionalidade final da “máquina”, sujeita a “leis” universais. Já a ideia de vontade de poder sugere que as relações de regularidade que observamos na natureza passem a ser entendidas como tipificações de acontecimentos que resultam, afinal, das forças singulares, forças que, limitadas unicamente por suas necessidades internas e pelas relações entre si, não estão sujeitas ao jugo externo de “leis” naturais como supõe o mecanicismo naturalista.

Essa alternativa permite, por um lado, enfraquecer o sentido de finalidade geral e, por outro, restituir um sentido de espontaneidade das partes, atuantes segundo suas necessidades internas. As micro-relações de poder serão a base de todo o complexo processo envolvido em atividades aparentemente simples, como o processo decisório em que se faz uma escolha. No interior do mecanicismo, também nós humanos seríamos como aquelas bolinhas de sinuca, arrastadas de um lado para o outro pelos nossos instintos e opiniões. Mas enquanto modelo *político*, a filosofia da vontade de poder é sensível à capacidade das partes de negociar acordos, soluções e insurgências.

também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (*ABM*, §22). Ver também: *GC*, §109; *ABM*, §21.

O modelo permite, também, que se possa falar da vontade de um modo que não leve à duplicação da ação. Diferente do vocabulário determinista, a vontade não é *causada* pelas forças que a determinam, ela é a própria expressão desse conjunto de forças. A vontade pessoal seria o resultado de uma espécie de solução dos conflitos no interior da população de micro-vontades que são os impulsos.

Há ainda muitas questões em aberto, no que diz respeito a essa mudança de uma argumentação determinista para uma ontologia necessitarista. Ao que nos parece, essa mudança acarreta um primeiro impacto considerável, ao abrir um novo ponto de vista sobre a totalidade dos acontecimentos. Apesar das estritas condições de necessidade em que se insere cada vontade de poder – condições impostas pelas outras vontades de poder com as quais se relaciona, que limitam e orientam mutuamente as possibilidades de satisfação – esse modelo acaba por restituir, surpreendentemente, um sentido de agência natural, já que os acontecimentos expressam as potências particulares e espontâneas. A vontade de poder opera, portanto, uma espécie de pulverização da agência.

Não mais entendidos como produto de leis eternas e universais, os acontecimentos podem ser vistos como resultado singular do conflito entre as partes envolvidas. É esse traço de singularidade, ao que nos parece, o fator fundamental para que Nietzsche possa desenvolver novas propostas de relação subjetiva com o “destino”, a partir das ideias de *amor fati* e eterno retorno, por exemplo. Até porque, pensemos nisso, quando alguém se coloca numa relação afirmativa e desejante com a fatalidade das coisas, esse desejo dificilmente terá por objeto as leis universais. Faz muito mais sentido pensar que o que está em jogo é uma relação desejante com as forças singulares e sua história necessária.

Essa leitura nos ajuda a entender o que há de propriamente nietzschiano na retomada do tema estoico da fatalidade. E é reforçada pela percepção de que, quando o tema começa a vir à tona, em *A Gaia Ciência e Zaratustra*, Nietzsche fala muito menos em “destino” do que em “caos”, “acaso” e “contingência”, sinalizando uma relação afirmativa com forças que, justamente, não estão submetidas a leis universais, mas expressam necessidades que vão além do controle individual e estão além da previsão⁶¹.

⁶¹ Ver, por exemplo, o já citado §109 de *GC*; ou ainda, o belíssimo *Providência pessoal*: “o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão” (*GC*, §277); no *Zaratustra*, a contingência torna-se personagem conceitual: “‘Lady Contingência’ – eis a mais velha aristocracia do mundo, que devolvi a todas as coisas, ao redimi-las da servidão à finalidade. Essa liberdade e serenidade celeste eu pus como

É difícil garantir que essa imprevisibilidade de fato amplie o espaço de manobra das forças, mas ela certamente suspende algumas restrições mais severas, como aquelas sugeridas pelo determinismo mecanicista. Uma atitude libertária parece se associar, assim, a uma maior flexibilidade no trato com o imprevisto.

Faz sentido pensar o fatalismo nietzschiano a partir de referências clássicas. Robert Solomon (2002), por exemplo, sugere uma propícia aproximação entre o fatalismo nietzschiano e os mitos gregos, lembrando que, nestes, o “destino” do herói, sobre o qual nem mesmo os deuses têm pleno controle, decorre *necessariamente* de seu caráter, como observou Aristóteles. Ou seja, mais do que uma instanciamento mecânica dos desígnios divinos, as ações de Édipo decorrem, de forma necessária, de seu caráter, como é o caso em qualquer boa tragédia. É por ser quem é, inteligente, obstinado e orgulhoso, que Édipo faz o que faz.

A tempo, Solomon observa também que não só as ações pessoais, mas *todos* os acontecimentos, para Nietzsche, são manifestações *necessárias*, de modo que a única atitude possível frente a sua necessidade seria *amor fati*. Ele sugere que o fatalismo nietzschiano deve ser pensado fundamentalmente como um olhar retrospectivo, a partir do qual se pode elaborar uma narrativa afirmativa sobre a multiplicidade de fatores que constituem o caráter e o destino de alguém, e colocar-se numa relação desejante com os resultados obtidos frente à percepção de que são resultados necessários (SOLOMON, 2002, p. 67). Mais do que uma reconstituição da trajetória causal que levou a esses resultados, o fatalismo é avançada uma avaliação sobre o sentido dessa trajetória (SOLOMON, 2002, p. 69).

Reconhecer a “inocência do devir”, não implica, no entanto, em renunciar às atividades de valoração. O cenário de agonismo das forças não deve ser apagado quando da passagem para a questão de como atribuir *valor* a diferentes possibilidades de arranjo e solução entre as tensões. A ideia de vontade de poder permite que Nietzsche esboce uma resposta para essa questão, em *Além de Bem e Mal*.

redoma cor de anil sobre todas as coisas (...) mas esta bem-aventurada certeza encontrei em todas as coisas: elas ainda preferem – *dançar* com os pés do acaso” (ZA, III, Antes do Nascer do Sol, p. 158). Sobre eterno retorno como uma experiência desejante, ver LAMPERT, 2001; MEDRADO, 2014.

2.4 Vontade de poder e valoração

Em *Além de Bem e Mal*, a crítica à ideia de livre-arbítrio aparece lado a lado à crítica de seu antípoda, o “cativo arbítrio”: a primeira expressaria o desejo orgulhoso de assumir a responsabilidade última pelas próprias ações, “dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade”, de modo que o agente toma a si mesmo, absurdamente, como “*causa sui*”; por outro lado, seu oposto, a ideia de “cativo arbítrio”, refletiria um “abuso de causa e efeito” próprio do mecanicismo naturalista, a serviço daqueles que, inconfessos, desejam “não se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar” (*ABM*, §21). Por ocasião, Nietzsche sugere que ambas as concepções sejam abandonadas e que se fale, alternativamente, de “vontade forte” e “vontade fraca”. Esses termos, claro, são extremamente vagos e improváveis candidatos à tarefa de fundar um sistema normativo – o que, aliás, não parece ser o objetivo de Nietzsche – mas isto não os torna inócuos.

Nietzsche apresenta sua filosofia do poder ao mesmo tempo em que insiste no caráter ficcional das categorias básicas com que organizamos o mundo. Este alerta é dado algumas linhas antes da apresentação das noções de vontade forte e vontade fraca:

Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. (*ABM*, §21).

Esse tipo de alerta geralmente se faz acompanhar, na obra nietzschiana, e de forma algo paradoxal, por um segundo alerta que lhe serve de contraponto: a ênfase na ideia de que – embora nossas práticas de atribuição de valor emerjam como o resultado parcial e circunstancial da luta entre os impulsos ou vontades de poder, processo no qual se recorre, imprescindivelmente, a constructos teóricos que são, no fundo, ficcionais – a atividade de criação e atribuição de valor é, afinal, uma necessidade vital incontornável, e como tal deve ser reafirmada e gozar de boa consciência⁶².

⁶² Embora esta seja uma tese incorporada por Nietzsche desde seus anos de formação, o tema ganha uma coloração diferente a partir da inserção de vontade de poder. Essa mudança de tom indica um recuo em relação à ideia de que a atividade intelectual seria capaz de neutralizar os afetos de atração e repulsa que cercam nossa relação com os valores. Esta é uma ideia que tem uma vida curta na obra nietzschiana, e parece ser abandonada logo após os dois volumes de *Humano*, nos quais Nietzsche apostava num desdobramento positivo da cultura moderna à medida em que esta levasse a um “novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar” (*HH*, §107). Ou seja, naquele momento, o filósofo parecia apostar que a passagem para uma cultura extramoral dependeria de uma espécie de

Frente a esse cenário, o desafio colocado pela filosofia nietzschiana é aquele de pensar as práticas de atribuição de valor a partir do modelo imanentista das disputas e negociações entre vontades de poder. Isto levaria à conclusão de que estamos autorizados a atribuir valor a diferentes ações, conforme elas sejam expressão de vontades mais fortes ou mais fracas, desde que renunciemos à pretensão de encontrar uma *justificação* última para os valores criados, já que não há, efetivamente, nenhuma instância externa ao próprio jogo de forças que possa lhes servir de fiadora. Lembrando que forte e fraco são conceitos relativos a configurações singulares (*GC*, §118), os valores criados devem ser pensados – e enfrentados, se for o caso – de modo singular, como respostas a batalhas específicas travadas no interior do corpo de uma pessoa, ou de um grupo, ou de vários grupos entre si. Contrariando a pretensão moral de que os valores tenham valor *incondicional*, todas as nossas avaliações se revelam, assim, avaliações *condicionais*⁶³.

Lida à luz dos alertas e correções epistemológicas incansavelmente ressaltadas pelo filósofo, a ideia de vontade forte e vontade fraca tem consequências importantes sobre o problema da avaliação da ação. Mais uma vez, se essa vontade é forte ou fraca, trata-se de uma fatalidade; isso é algo que está além da possibilidade de escolha. No entanto, ao tomar-se a vontade de poder como um princípio ontológico positivo, seria possível identificar, em contextos específicos, qual das partes envolvidas é capaz de expressar um poder *maior* relativamente às outras forças envolvidas. Essa possibilidade abre espaço para uma atribuição de valor sem qualquer tipo de censura ou louvor moral, ou seja, abre a possibilidade de uma normatividade não-moral, mas política.

arrefecimento das paixões, para o qual a cultura intelectual moderna forneceria subsídios suficientes. Os livros seguintes trazem uma revisão das implicações entre conhecimento, impulsos e valores. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche insiste, ao contrário, que o conhecimento resulta da luta entre os impulsos, em especial os impulsos de “zombar, lamentar, maldizer”, precisamente aqueles impulsos que Spinoza proscreeu da atividade intelectual ao cunhar a fórmula “*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [Não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!]” – pela qual é criticado nessa passagem (*GC*, §333). Ver também *GC*, §37. No fundo, essa mudança remete ao desenvolvimento de uma filosofia dos impulsos fundada no princípio de poder, de modo que o aprofundamento das investigações sobre o poder leva a um ponto de vista diferente sobre os efeitos do conhecimento, bem como a um novo ponto de vista sobre o que significa, afinal, realizar uma crítica dos valores. Isto porque essa crítica deve partir, agora, da constatação de que também a atividade intelectual, como todas as outras atividades, é palco de uma disputa de afetos e valores, de modo que o ato de conhecer não se liga a um arrefecimento mas a uma intensificação da vida dos impulsos. A esta primeira constatação se segue uma outra, decisiva para o rumo assumido na obra madura de Nietzsche – a de que os afetos morais só podem ser combatidos, afinal, através de outros afetos e valores. Dito de forma sucinta: é o desenvolvimento de uma filosofia do poder que permitirá a Nietzsche desenvolver uma teoria do valor em sua forma mais acabada, abrindo caminho para o projeto de “transvaloração dos valores”.

⁶³ Cf. GIACOIA, 2010.

Embora Nietzsche tenha dedicado suas obras de “maturidade” à elaboração e experimentação com esse modelo político, ele parece ter renunciado a extrair, daí, um sistema normativo positivo, completo⁶⁴. Por outro lado, não há dúvidas de que essas obras trazem uma agenda de intervenção no campo normativo, uma agenda que reúne algumas pautas específicas em torno do objetivo central de superação dos valores morais, que é o coração de seu projeto de “transvaloração dos valores”.

Essas novas pautas, ao que nos parece, expressam um realinhamento das questões éticas, políticas e estéticas com que Nietzsche se ocupou anteriormente, dentre as quais se destaca o combate à cultura da punição que, nas obras do período intermediário, tomou frente sob a forma da tese da irresponsabilidade radical. Na obra madura, os propósitos imoralistas dessa tese são levados adiante sem recurso à argumentação determinista. Esses propósitos são reabsorvidos sob a tese da autossupressão da justiça, na *Genealogia da Moral*, e na ideia de “inocência do devir”, que aparece tanto no *Zarathustra* quanto em *Crepúsculo dos Ídolos*.

No contexto da *Genealogia da Moral*, em que a tese da autossupressão da justiça é apresentada, a argumentação ganha traços dialéticos. Como se sabe, na *Genealogia*, Nietzsche traça a origem longínqua dos juízos morais por remissão a primitivas relações econômicas de troca, equivalência, dívida e crédito. Nesse cenário pré-moral, aquele da “moralidade dos costumes”, as (terríveis) práticas de castigo têm por objetivo inscrever na memória a necessidade de se seguir a regra, estabelecendo uma equivalência entre a infração e a dor causada ao infrator. Essa fase decisiva no processo de separação do homem do animal teria sido sucedida por um estágio propriamente moral, no qual se realiza uma introjeção dos impulsos nocivos – ao voltar-se contra o próprio sujeito, esses impulsos dão à luz os fenômenos de má consciência.

O processo de moralização atinge sua forma última com o advento do cristianismo e seu ideal de um Deus que é pura bondade e amor, perante o qual contraímos uma dívida impagável (*GM*, II, §21). Essa última fase é marcada pela inflação dos sentimentos morais. Nesse contexto, vergonha e má consciência se transformam em culpa e ressentimento, experiência subjetiva de um débito impagável, mediante o qual o homem reconhece, não só os próprios atos, mas todo o seu ser, toda a vida mundana, como algo impuro, pecaminoso e condenável.

⁶⁴ Esse é um aspecto da filosofia nietzschiana que parece causar uma boa dose de desconforto entre os leitores, acostumados que estamos a buscar na filosofia justificação e endosso aos valores vigentes, em especial os valores morais, como o próprio Nietzsche reiteradamente denunciou ao longo de sua obra.

A moral cristã é apontada, então, como último desdobramento de um processo brutal de hominização, que teve o Estado e a religião como instrumentos de contenção social calcada no uso da força e da violência. Em certo sentido, a espiritualização da violência, alcançada com o avanço da moral, não a torna, enfim, menos violenta.

Segundo Nietzsche, ainda, os diferentes arranjos de poder ao longo da história tendem a apontar para uma escalada da violência e do castigo sempre que as comunidades se enfraquecem, enquanto os momentos de abundância se fazem acompanhar, inversamente, por uma maior humanização das relações sociais.

Aumentando o poder de uma comunidade, ela não mais atribui tanta importância aos desvios do indivíduo, porque eles já não podem ser considerados tão subversivos e perigosos para a existência do todo: o malfeitor não é mais “privado da paz” e expulso, a ira coletiva já não pode se descarregar livremente sobre ele (...). Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há enfraquecimento dessa comunidade, e ela corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar. O “credor” se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. (*GM*, II, §10).

Um contexto de abundância e riqueza seria o cenário imaginável em que o poder renunciaria a exercer-se como vingança e castigo:

Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* os seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?, diria ela. “Eles podem viver e prosperar – sou forte o bastante para isso!”... A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolventes – termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A auto-supressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito”. (*GM*, II, §10).

Cabe fazer alguns apontamentos aqui. O primeiro é que, quando da concepção da *Genealogia da Moral*, pode-se encontrar na filosofia nietzschiana um modelo explicativo para as relações humanas, nelas incluídas as relações de âmbito moral – ressentimento, culpa, punição, etc. – um modelo baseado estritamente na relação entre forças ou arranjos de força, portanto um modelo que não recorre a termos morais – bondade, maldade, altruísmo, compaixão, etc. – para explicar a moral. Por outro lado, apesar de não se basear em uma avaliação moral predeterminada, este é um modelo que preserva o espaço para a atribuição de valor, na medida em que, a partir dele, é possível pensar diferentes configurações de força possíveis, e tirar conclusões sobre formas mais

ou menos equilibradas, mais ou menos punitivas, mais ou menos favoráveis ao exercício de liberdade⁶⁵.

Um dos objetivos finais da campanha de Nietzsche contra a moral seria corrigir a inflação gerada pela especulação moral sobre a vida. A expectativa é que a superação do ponto de vista moral propicie um novo cenário de abundância, uma vez que as forças afetivas sejam liberadas desse *hiper* investimento em um projeto condenatório⁶⁶. Essa liberação levaria, por consequência, a um rearranjo do jogo de forças envolvendo afetos, valores e práticas sociais.

É esse quadro teórico que conferirá às concepções nietzschianas sobre a liberdade sua configuração de maturidade, contrastando, em alguns pontos, com as primeiras formulações concebidas no período da filosofia do espírito livre. Os pontos centrais desse quadro, ao que nos parece, envolvem a pulverização da agência no modelo da vontade de poder, e a recuperação da noção de vontade como algo que emerge da totalidade de forças em jogo no interior de um corpo pessoal ou coletivo. É por referência a tais relações de poder que uma vontade passa a ser avaliada como forte ou fraca. Essa distinção trará uma resposta propriamente nietzschiana ao problema da diferenciação entre a ação, em sentido pleno, e o mero comportamento, que, para Nietzsche, não coincide com a distinção entre ações conscientes ou inconscientes, intencionais ou não, racionalmente deliberadas ou não. Finalmente, a possibilidade de uma vontade forte desponta como a possibilidade de liberdade no sentido plenamente nietzschiano. No próximo capítulo, abordaremos o processo de transformação das figuras de liberdade ao longo da obra.

⁶⁵ Cf. WILLIAMS, 2010, sobre o “realismo” nietzschiano na análise da moral, e suas expectativas de superação da moral.

⁶⁶ Há controvérsias em torno da previsão de superação da moral, ou “autossupressão da moral”. Em alguns momentos, Nietzsche parece sugerir que ela seria um desdobramento necessário da história Ocidental, aos moldes de uma solução hegeliana. Em outros momentos, mais consoantes com a própria ideia genealógica, dá-se a entender que a superação definitiva do ponto de vista moral dependeria de uma batalha ainda não decidida, de um engajamento ativo na crítica e criação de novos referenciais de valor. Ainda assim, o termo “autossupressão” [*Aufhebung*] e toda a argumentação nietzschiana a seu redor, indicam um processo no qual a moral sucumbe ao extrair as últimas consequências de seus próprios pressupostos, ou seja, ao *tomar consciência de si como um problema*. Segundo Nietzsche, a própria exigência de honestidade intelectual [*Redlichkeit*] – ela mesma, um produto da moral – leva à conclusão de que o ideal moral não resiste à análise, revelando-se insustentável e inconsistente. Diferentemente da solução hegeliana, esse processo de autoproblematização não levaria a uma reedição do ideal moral, mas forçaria uma passagem em direção a novas formas, não-morais, de criação de valores. Ver GIACOIA Jr., 2010. O tema das diferentes motivações e estratégias da crítica de Nietzsche à moral será abordado em maior detalhe no capítulo 4.

3. As figurações da liberdade

É seguro apontar, como temos dito, que o tema da liberdade ganha centralidade a partir de *Humano, demasiado humano*, livro em que Nietzsche expõe sua crítica às concepções tradicionais de liberdade, e práticas morais associadas, ao mesmo tempo em que propõe uma concepção própria de liberdade possível e modos de vida correspondentes, reunidos sob o signo do espírito livre. A impressão de que esse duplo movimento leva à contradição pode ser dissipada se mantivermos em mente o fato de que o ataque de Nietzsche aos discursos de liberdade elaborados ao longo da história não implica necessariamente em uma recusa sumária do valor de liberdade. A obra nietzschiana está repleta de ocorrências que expõem muito claramente sua intenção de redesenhar a concepção de liberdade, o que parece sugerir que, apesar de todo equívoco, há algo no campo do real que de fato serviria de lastro para o valor da liberdade.

Uma incursão pela obra nietzschiana promoverá o encontro do leitor com sucessivas *figurações* da liberdade, à medida que a “batalha” contra a moral leva o filósofo a extrair diferentes conclusões sobre seus pressupostos, e a rever as estratégias de combate. Nos capítulos anteriores, tratamos de como os compromissos e experimentos de Nietzsche no desenvolvimento de uma visão naturalizada da ação – bem como da dinâmica envolvendo valores, afetos e práticas morais – se alinham no combate à visão dominante de liberdade. Neste capítulo, veremos como a evolução desses compromissos e experimentos resulta, na obra publicada, em diferentes tentativas de delinear figuras de liberdade alternativas às concepções combatidas. Essas tentativas giram em torno de conceitos e personagens conceituais autorais que vão além do espírito livre, incluindo ideias como inocência do devir, *amor fati*, genealogia, indivíduo soberano, além-do-humano, transvaloração dos valores, eterno retorno, etc., o que mostra, segundo nossa tese, que o tema da liberdade pode servir como uma espécie de “linha mestra” na interpretação dos aspectos centrais da obra.

Como vimos, a crítica de Nietzsche envolve uma escavação das diferentes *camadas* que se sobrepuseram na construção dos discursos correntes sobre liberdade. Do mesmo modo, seria possível identificar os esforços de Nietzsche no sentido de corrigir, reformar, redesenhar e exaptar o material encontrado em cada uma dessas camadas.

É possível pensar a liberdade nietzschiana, positivamente, como *dynamis*, uma espécie de habilidade ou capacidade de libertação. Levantamos então a hipótese de que

há algo como um *impulso* de liberdade que seria, em última instância, o lastro e motor dos diferentes discursos a seu respeito. As diferentes formas de lidar com esse impulso farão com que, em diferentes momentos da história, o humano passe a, em diferentes sentidos, ver-se livre, querer-se livre, a construir-se para a liberdade. Essa história é marcada por inúmeros acidentes, vieses e reveses, e é também sujeita à sobreposição desses diferentes discursos sobre a liberdade.

Tanto a liberdade quanto os discursos a seu respeito são parte de uma história evolutiva que conferiu feições variadas a nossas práticas sociais, psicológicas, morais, jurídicas, etc. Isso ocasionou que em diferentes momentos a liberdade tenha sido vista ora como independência, ora como responsabilidade pelas próprias ações, ou pelas próprias intenções, ou pelo próprio ser, ou ainda, como um estado de desimpedimento, como o oposto da escravidão, como capacidade de escolha racional, ou como um tipo específico de relação com os próprios impulsos.

O estudo desse palimpsesto mostra como uma capacidade humana pode ser diversamente apropriada, manipulada, desenvolvida ou inibida. É essa história que Nietzsche tenta recuperar e reescrever em vários momentos importantes de sua obra, fazendo suas próprias contribuições para seu futuro desenvolvimento. Além disso, seria possível apontar uma história evolutiva das elaborações sobre liberdade no interior da obra do próprio Nietzsche, à medida que o filósofo chega a novas conclusões sobre o passado e o futuro da liberdade. É essa história, com suas diferentes camadas e aspectos, que tentaremos rastrear aqui, seguindo os passos dos diferentes contra-ideais de liberdade que Nietzsche elabora ao longo da obra⁶⁷.

Este capítulo é guiado, portanto, pela questão “o que é, afinal, a liberdade em sentido nietzschiano?”. Ao fim do capítulo, esperamos ter deixado claro nosso ponto de vista de que, levando em consideração as mudanças e tonalidades específicas apresentadas ao longo da obra, pode-se falar da liberdade nietzschiana não como uma condição de desobstrução do sujeito, mas como uma *disposição* afetiva construída a partir de um compromisso valorativo. Melhor dizendo, segundo nossa leitura, a filosofia nietzschiana é elaborada, em grande medida, a partir de um compromisso valorativo com algo que identificamos como um instinto de liberdade.

⁶⁷ Nietzsche ensaia diferentes narrativas sobre a história da liberdade e suas transformações culturais em diferentes e importantes momentos da obra, que temos abordado nos capítulos anteriores e abordaremos ao longo deste capítulo. Uma breve e significativa amostra dessas narrativas pode ser encontrada em *HH*, §39; *GC*, §117; *ABM*, §21. Sobre a ideia de que há uma evolução do contra-ideal nietzschiano de liberdade no interior da obra, ver RICHARDSON, 2009. Sobre a ideia de contra-ideal ver RUTHERFORD, 2017.

3.1 A liberdade do espírito livre

Apresentado já no subtítulo de *Humano*, o espírito livre é o destinatário das investigações de Nietzsche no campo do conhecimento e da moral, nesse momento. No entanto, é apenas no aforismo §225 de *Humano* que encontramos uma definição direta desse personagem conceitual. O título do aforismo contém já uma indicação importante, ao informar que o “espírito livre” é um “conceito relativo”, indicação esclarecida logo a seguir, quando se explica que a liberdade do espírito livre se refere às opiniões vigentes no tempo e espaço em que surge: “É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo.” (*HH*, §225).

De acordo com essa primeira informação, o traço distintivo do espírito livre seria uma vida intelectual desviante em relação às tendências impostas pelas condições sócio-históricas atuantes no contexto de sua formação. Ou seja: “Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra” (*HH*, §225). Portanto, no desenrolar do argumento, a “relatividade” do espírito refere-se, mais especificamente, às distâncias entre ele e seu antípoda, o “espírito cativo”. Essa oposição é construída, portanto, em termos de liberdade intelectual, ou da falta dela. Do ponto de vista do “espírito cativo”, o fato de que o “espírito livre” se destaca da norma tende a ser visto pejorativamente, como um antagonismo; segundo a interpretação cativa, esse desvio se deve a motivações nada elevadas:

estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente se diz também que tais ou quais princípios livres derivariam da excentricidade e da excitação mental (*HH*, §225).

O olhar do espírito cativo, apesar de “maldoso”, recai sobre um aspecto constitutivo, de fato, do espírito livre: “pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem.” (*HH*, §225).

Então, mesmo que o espírito cativo esteja ocasionalmente certo em relação a um eventual desejo do espírito livre de destacar-se da norma e agir em contradição com a moral, essas motivações seriam secundárias em relação ao traço típico do espírito livre, que é o seu engajamento intelectual, ou seja, seu compromisso pessoal com a busca da verdade. Isto não quer dizer que o espírito livre esteja, invariavelmente, de posse da verdade, claro, mas indica uma disposição à liberdade de pensamento:

De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá a seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH, §225).

Esse perfil do espírito livre, traçado por contraste com o espírito cativo, delinea dois tipos de relação com as opiniões próprias, mas essa diferença se reflete em diferentes modos de orientação prática. Assim, o espírito cativo se orienta pela fé em opiniões que herdou de fontes externas, às quais se habituou; a herança a que o espírito cativo se submete tem a ver com aquilo que a tradição lhe transmitiu por contiguidade espacial e histórica, e que o espírito cativo adota passivamente:

ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola, torna-se bebedor de vinho. (HH, §226).

Marcado por uma relação fundamentalmente não epistêmica com a crença, o espírito cativo torna-se menos disposto à revisão: “Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição” (HH, §226). Sua relação com a crença é, então, da ordem da fé: “Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé” (HH, §226). Ao alinhar-se com uma postura que é da ordem da fé e não das razões, o espírito cativo transfere a autoridade intelectual para uma instância externa, ou seja, ele opera uma espécie de “terceirização” da justificação das crenças.

Enquanto o espírito livre se move, fundamentalmente, por um projeto pessoal de conhecimento e autoconhecimento – portanto, por um referencial próprio, fundado em suas próprias experiências de conhecimento – o espírito cativo se alinha com as instituições externas, e lhes dá sustentação:

Todos os Estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos – ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões. (HH, §227).

Apesar de sentir sua carência de razões como um *puendum*, o espírito cativo aposta na promessa de bem-aventurança da tradição, uma aposta utilitária: “O Estado procede da mesma forma, na realidade, e todo pai educa o filho também assim: apenas

tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz.” (HH, §227). Essa profissão de fé esconde uma renúncia da correção epistêmica e uma espécie de oportunismo:

Mas isso significa que a *verdade* de uma opinião seria demonstrada pela *utilidade* pessoal que encerra; que a vantagem de uma teoria garantiria sua certeza e seu fundamento intelectual. É como se um réu falasse no tribunal: meu defensor diz a verdade, pois vejam a consequência do seu discurso: serei absolvido. (HH, §227).

Incapaz de assimilar o princípio de integridade intelectual que rege o espírito livre, o espírito cativo o toma por uma ameaça:

Como os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade, presumem que o espírito livre busque também a própria vantagem com suas opiniões, e só tome por verdadeiro o que lhe convém. Mas parecendo-lhe útil o oposto daquilo que é útil a seus patrícios e pares, estes supõem que os seus princípios são perigosos para eles; então dizem, ou sentem: ele não pode ter razão, pois nos prejudica. (HH, §227).

A relação do espírito cativo com as próprias crenças se baseia, então, numa adesão irrefletida à tradição, e esta, num cálculo cristalizado – e frequentemente defasado – de utilidade⁶⁸. Isto se traduz, na prática, em uma adesão irrefletida aos hábitos herdados, portanto numa rigidez de comportamento. Refém da educação que recebeu de fontes externas tradicionais, à qual não consegue reagir devido a sua própria “estreiteza” intelectual (HH, §228), o espírito cativo submete-se à *repetição* da regra: “Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo já conhecido, já existente.” (HH, §228).

Quando isso acontece é sinal, segundo Nietzsche, de que a rígida adesão ao parco repertório de opiniões e comportamentos da regra tornou-se “instinto pelo hábito”. A evolução da obra nietzschiana cunhará uma expressão específica para referir-se a esse instinto: é o instinto de rebanho⁶⁹. Ao se tornar dominante, esse instinto exige que o indivíduo sacrifique as “muitas possibilidades e direções da ação” (HH, §228) que

⁶⁸ Como vimos no capítulo anterior, a ideia de que a tradição se funda num cálculo cristalizado de utilidade compõe a narrativa predominante em *Humano*. Por outro lado, o mesmo livro apresenta, de forma embrionária e recessiva, uma linha teórica alternativa que considera a tradição como decorrente de um pacto de poder, e não exatamente de utilidade. Cf. HH, §45, §92-§95.

⁶⁹ A expressão “instinto de rebanho” aparece pela primeira vez, na obra publicada, em *A Gaia Ciência*. Mas já no segundo volume de *Humano*, aparece a expressão aproximada: “humanidade de rebanho” (*Heerden-Menschheit*): HH II, OS, §233. Os fragmentos escritos ao longo de 1881 e 1882 registram vários ensaios com a ideia de rebanho: sentimento de rebanho / *Heerden-Gefühle* (NF-1881, 11 [185]); egoísmo de rebanho / *Heerden-Egoismus* (NF-1881, 12 [132]) e finalmente instinto de rebanho / *Heerden-Instinkt* (NF-1882, 3 [1]). Em *GC*, a expressão “instinto de rebanho” conta 5 ocorrências: GC, §50, §116, §117, §296, §328.

se abririam caso houvesse uma relação mais pessoal com a miríade de impulsos que compõe cada pessoa, e a miríade de formas possíveis de arranjo e satisfação desses impulsos.

Por contraste, o espírito livre orientará sua relação com seus próprios impulsos, valores e necessidades, a partir de um referencial próprio, fundado em suas próprias experiências de conhecimento. Pode-se entender, então, que a liberdade do espírito livre se caracteriza por não se submeter passivamente à influência de fatores externos⁷⁰. Esses “fatores externos” se referem, primeiramente, pelo que vimos acima, às opiniões que circulam nos vários meios sociais, e que, via de regra, são tomadas acriticamente pelo espírito cativo. Vários trechos de *Humano* sugerem que esses fatores externos incluiriam todas as doutrinas morais, bem como as diversas atividades convencionais promovidas pelas instituições sociais, que formam o repertório comum a que a maioria das pessoas em seu tempo e espaço tenta se adequar. É precisamente destes fatores que o espírito livre se liberta, e o motor dessa libertação é seu compromisso com o conhecimento. Veja-se, por exemplo, o aforismo intitulado *Cautela do espírito livre*:

Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política, não transtorne também a sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar no conhecer. Assim podem ter a esperança de descer profundamente e talvez enxergar o fundo. – Um tal espírito gosta de tomar apenas a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas. – Ele também conhece os dias de semana e de cativo, de dependência, de serviço. Mas de quando em quando deverá ter um domingo de liberdade, de outro modo não terá como suportar a vida. – É provável que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para fins do conhecimento. Precisa confiar em que o gênio da justiça terá algo a dizer em favor do seu discípulo e protegido, se vozes acusadoras o qualificarem de pobre em amor. – Em seu modo de viver e pensar há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rochas tenha se espremido sua torrente – chegando à luz ele segue o seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brinque no seu fundo. (*HH*, §291).

⁷⁰ Sobre liberdade como independência dos fatores externos, dentre eles a moral, ver RUTHERFORD, 2011, 2017.

Um retrato mais nítido do espírito livre começa a se delinear, então. Nietzsche o concebe como alguém que submete suas próprias opiniões ao crivo das mais rigorosas exigências epistêmicas, incorporadas ao longo de uma vida dedicada à experiência do conhecimento – em especial, através da familiaridade com a disciplina científica. Essa dedicação, que o leva à proximidade de um “heroísmo refinado” sugere que o espírito livre é um filósofo, na acepção antiga do termo, ou seja, alguém capaz de construir um modo de vida excepcional a partir do conhecimento. E embora provavelmente conheça mais “dias de cativeiro” que um filósofo grego, preza por seu “domingo de liberdade”, ou seja, por um mínimo de ócio que o distingue do escravo. Ele será também alguém minimamente vulnerável a todas aquelas coisas que provêm da “fortuna”, e que, portanto, estão fora de seu poder de ação: incluem-se aí as riquezas materiais, cargos, honrarias sociais e tudo aquilo que possa lhe ser retirado mediante uma “grande reviravolta nas condições externas”. Mais ainda, entendendo a fatalidade de todos os acontecimentos, ele deve sentir-se “feliz por sua fortuna” (*HH*, §292).

Assim como os filósofos helenísticos, ele desconfia daquelas atividades públicas típicas de “seu irmão mais rude”, o homem de ação que “busca a adoração das massas”. De sua parte, cabe-lhe trilhar seu próprio “caminho de sabedoria” (*HH*, §292) e levar uma vida moderada do ponto de vista dos afetos: o espírito livre “não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas” e, no trato social, é provável “que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para fins do conhecimento” (*HH*, §291).

Responsabilidade pelas próprias opiniões; aceitação do caráter externo e por isso incontável da fortuna; prudência em relação à vida pública e os bens comumente desejados (riqueza, honra, influência, etc.); moderação dos afetos; compromisso com um ideal próprio de excelência: esse primeiro retrato do espírito livre revela-se, então, altamente compatível com o ideal do sábio estoico, tal como elaborado na antiguidade por Sêneca e Epiteto⁷¹.

A escola estoica fornece, sabidamente, um precedente para a tentativa de formular uma visão da liberdade compatível com uma visão de mundo determinista. No que diz respeito à motivação da filosofia estoica da liberdade, há ainda um importante

⁷¹ Embora, em linhas gerais, essa caracterização talvez possa se aplicar a várias escolas socráticas. A menção ao “heroísmo refinado” daquele filósofo que não se expõe à adoração das massas (*HH*, §291) talvez esteja mais próxima do filósofo epicurista. Agradeço a Oscar Santos por me chamar atenção para este ponto.

ponto de proximidade com a filosofia nietzschiana porque, assim como Nietzsche, os estoicos não têm um interesse moral pela ideia de liberdade. Ou seja: enquanto a tradição cristã buscou na ideia de livre-arbítrio um princípio de responsabilização e punição do sujeito baseado em suas supostas “escolhas”, o ideal estoico de liberdade, por outro lado, refere-se à construção de um modo de vida excelente e eudaimônico, a ser realizado excepcionalmente pelo filósofo. Isto confere um sentido fundamentalmente político ao tipo de liberdade que está em jogo⁷².

Assim como o filósofo estoico, o espírito livre tem um forte componente de virtude, sua liberdade está intimamente relacionada a seu compromisso com a honestidade intelectual, que por sua vez se aproxima da ideia de justiça. Como vimos, o espírito livre, ao dedicar sua vida ao conhecimento, torna-se um “discípulo e protegido” do “gênio da justiça” (*HH*, §291). Ao longo de todas as obras do período conhecido como “filosofia do espírito livre”, há uma abundância de elementos que sugerem que liberdade, honestidade intelectual e justiça formam uma espécie de unidade constitutiva do espírito livre, por vezes aparecendo quase como equivalentes e intercambiáveis entre si⁷³.

O problema com este retrato do espírito livre é que ele pode encobrir as significativas divergências de Nietzsche em relação ao estoicismo. Este primeiro retrato precisa, então, ser nuançado.

O ponto central da divergência entre Nietzsche e os estoicos se deve a que os estoicos acreditam poder encontrar na natureza, via investigação racional, uma norma de conduta. É verdade que, semelhante aos estoicos, a orientação virtuosa do espírito

⁷² “The root idea of freedom here is political. To be free is to be ‘self-powered’ (*autezousion*) and ‘self-governed’ (*autonomon*). Epictetus’ concern in this context is not with whether an agent can be held accountable for his actions, but whether an agent’s choices reflect correct judgments about the good. For the Stoics, none of the things that are commonly regarded as goods—pleasure, wealth, honor, health, or even life itself—is a good in the strictest sense; they are at most ‘preferred indifferents’. The position of Stoic ethics is that nothing is good in a way that contributes to *eudaimonia* except virtue and what partakes of it (correct judgments and the affective states that supervene on them).” (RUTHERFORD, 2011, p. 6-7).

⁷³ Ao se libertar do jugo comum das opiniões, e no exercício da própria proibidade, o espírito livre extrai uma conclusão sobre o caráter arbitrário das avaliações e o caráter inflacionário das práticas de punição; o próprio exercício da retidão exige que reconheça cada coisa como ela é, segundo os melhores métodos disponíveis, o que seria também um pré-requisito para o exercício da justiça entendida como “dar a cada um o que é seu” (*HH*, §105). Faz parte do programa do espírito livre, como vimos no capítulo anterior, a criação de um novo senso de justiça, menos punitivista, mais inteligente quanto às causas dos comportamentos indesejados e aos efeitos da punição. Essa caracterização do espírito livre não implica necessariamente que Nietzsche tenha desenvolvido uma ética das virtudes ao modo aristotélico ou no sentido de suas reconstruções contemporâneas. Sobre as leituras que atribuem a Nietzsche uma ética das virtudes ver LOPES, 2013; MEDRADO, 2017.

livre depende de conhecimento da natureza, de sua própria natureza e do ambiente natural e cultural em que se insere, mas ainda assim há divergências significativas, pois esse ponto envolve duas premissas que Nietzsche recusa – cada vez mais veementemente no desenrolar da obra: a primeira tem a ver com uma ênfase, segundo Nietzsche, equivocada, nos poderes autônomos da razão; a segunda é a suposição estoica de que haveria uma íntima homologia entre razão e natureza, de modo que a razão seria capaz de encontrar um modo de viver *conforme* a natureza.

De acordo com Nietzsche, essa é uma pretensão insustentável, já que, ao contrário das expectativas estoicas, a investigação da natureza revela, na verdade, a precariedade da razão e a falsificação envolvida em todos os nossos juízos de valor. Embora a ênfase no traço intelectual do espírito livre, e a indicação de que sua liberdade é, primeiramente, uma liberdade de opinião, possam sugerir uma proximidade com o ideal estoico de controle racional, *Humano* está repleto de passagens que apontam o funcionamento meramente gerencial da razão. Por outro lado, são abundantes as intuições sobre a influência dos afetos na atividade racional, intuições que se tornarão cada vez mais claras na obra nietzschiana. Ainda, para Nietzsche a realidade do devir seria fundamentalmente inacessível à atividade intelectual, já que esta depende da construção de um sentido fictício de estabilidade, e, portanto, atua como uma falsificação da natureza. A exemplo do próprio Nietzsche, a “maior qualidade intelectual” do espírito livre tenderia a torna-lo mais cômico das armadilhas intelectuais a que estamos sujeitos, e da impossibilidade de abrir um caminho direto para a essência das coisas.

Enquanto o sábio estoico acredita encontrar a essência do valor e da virtude na própria natureza das coisas, via investigação racional, o espírito livre retorna de seus estudos sobre a história dos valores com uma série de dúvidas. Ele está diante, portanto, de um problema prático, já que se recusa a seguir passivamente a moda vigente em seu meio, ao mesmo tempo em que está impedido de acreditar em algumas premissas fundamentais do modelo antigo de vida filosófica. Ou seja, falta ao espírito livre a fé cega nos valores da tradição, aquela fé do espírito cativo. Por outro lado, diferentemente dos estoicos, sua busca por conhecimento não o faz deduzir a norma da própria natureza das coisas, e suas investigações sobre o funcionamento da razão não resultam na antiga confiança que os estoicos lhe depositavam.

Mais ainda, essa busca pela verdade o levará, fatalmente, a uma conclusão quanto à precariedade das estimativas de valor, em geral, conclusão que o próprio

Nietzsche extrai a partir de uma série de premissas que temos restituído aqui: seja porque esses valores decorrem de um cálculo de utilidade cristalizado e desatualizado (*HH*, §97); seja porque eles são o resultado de imemoriais disputas de poder entre antigos grupos (*HH*, §45, §96); ou porque são uma expressão equívoca e coisificada de nossas reações de aversão e inclinação, e estas reações, elas mesmas, fruto do funcionamento de impulsos que mal conhecemos (*HH*, §32, §39, §53), em um mundo concebido como devir que não oferece qualquer contrapartida essencial aos juízos de “bem” e “mal” (*HH*, §1, §4, §16, §18). O ponto é apresentado sinteticamente em uma passagem de *Humano*:

Todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. (*HH*, §32).

Uma relação tensa com os valores começa a se destacar, então, como uma característica do espírito livre. Por princípio de integridade intelectual, a ele não é permitida qualquer ilusão quanto ao caráter arbitrário das avaliações, quanto ao processo sempre precário e acidental que faz com que algo se torne valioso. No entanto, não pode abdicar de atribuir valor às coisas e acontecimentos porque esta é, afinal, uma função vital, embutida já a nível dos impulsos:

A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência. (*HH*, §32).

Ciente dessa desarmonia, o espírito livre pode padecer de uma espécie de hesitação prática:

Esprit fort [espírito forte]: Comparado àquele que tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos, o espírito livre é sempre débil, sobretudo na ação; pois ele conhece demasiados motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada. Que meios existem para torna-lo *relativamente forte*, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte (*esprit fort*)? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem essa energia, a força inflexível, a perseverança

com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual no mundo? (*HH*, §230).

Considerando que o espírito livre seria um “caso específico” de genialidade (*HH*, §231), Nietzsche busca uma primeira resposta para o problema da construção prática do espírito livre no estudo da produção do gênio, significativamente comparando-o a alguém que foi tomado como prisioneiro, ou que se perdeu numa floresta, de modo que “busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem” e “com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece” (*HH*, §231). No contexto da filosofia do espírito livre, faz sentido pensar essa “prisão” ou esse labirinto como o conjunto das avaliações herdadas, cuja fragilidade ou inadequação é facilmente farejada pelo espírito livre. O espírito livre é, assim, seu próprio avalista, já que seu modo de vida tem como único lastro o próprio impulso ao conhecimento e à experimentação de um modo próprio de viver.

Pode-se concluir, então, que uma primeira tarefa se coloca para o espírito livre, e é justamente o trabalho negativo de desconstrução cética das opiniões e valores herdados⁷⁴. Sua contrapartida “positiva” seria a construção de um modo de vida dedicado à experimentação, movido cardinalmente por um impulso ao conhecimento e balizado pelo princípio de libertação em relação às coisas “externas”, dentre as quais se incluem as opiniões morais, mas também os preceitos e práticas institucionais, como um todo. Isso traz a filosofia do espírito livre, mais uma vez, para perto do estoicismo, ao mesmo tempo em que reatualiza um tema caro a todas as escolas helenísticas, que é a agenda de cuidado com as “coisas próximas”.

O apelo à moderação dos afetos, marcante na filosofia do espírito livre, se desdobra também em um modesto programa de intervenção cultural. Ciente de que a “exceção” não deve pretender “tornar-se regra” (*GC*, §76), o espírito livre não planeja liderar grandes revoluções públicas, tampouco converter as massas cativas a seu tipo de liberdade. O espaço de exercício da liberdade do espírito livre parece se restringir, assim, ao âmbito estritamente pessoal, de modo que, no desenrolar da filosofia do espírito livre, essa liberdade assume, em muitos momentos, os contornos de uma espécie de reconciliação psicológica consigo mesmo e com seu destino.

⁷⁴ Ver: LOPES, 2008; RUTHERFORD, 2011. A presença do ceticismo como recurso intelectual e horizonte ético na filosofia do espírito livre, onde ocupa um lugar central, foi exaustivamente analisada no trabalho de Lopes, 2008.

O espírito livre parece menos preocupado em alterar as regras em larga escala do que em desvencilhar-se do efeito subjetivo que decorre da vergonha socialmente imputada àquele que se desvia da regra. Assim, em *A Gaia Ciência*, a liberdade é definida, memoravelmente, pela fórmula “não mais envergonhar-se de si mesmo” (*GC*, §275). O trabalho pessoal de se libertar das imputações inflacionárias da vergonha parece levar, por correlação, a uma espécie de deflação do instinto gregário, de modo a neutralizar a má consciência em torno da própria individualidade⁷⁵.

Em *A Gaia Ciência*, esse programa de cultivo da liberdade enfatizará o preceito de conferir estilo ao próprio caráter, levando a uma aproximação, mais ou menos metafórica, entre a ética individual e os princípios estéticos⁷⁶. Entendendo o estilo como um traço pessoal, único, que se manifesta a partir daquilo que alguém tem de mais íntimo, a tarefa de conferir estilo ao próprio caráter consistiria então em cultivar esse traço até que ele tome a forma de um gosto próprio, um gosto capaz de ordenar os outros traços pessoais:

Uma coisa é necessária: – “Dar estilo” a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico, até que cada uma delas aparece como arte e razão, e também a fraqueza delicia o olhar. Aqui foi acrescentada uma grande massa de segunda natureza, ali foi removido um bocado de primeira natureza: – ambas as vezes com demorado exercício e cotidiano labor. Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime. Muito do que era vago, resistente à conformação, foi poupado e aproveitado para a visão remota: acenará para o que está longe e não tem medida. (...). (*GC*, §290).

Nesse aforismo, o vocabulário estético do gosto – a comparação de si com a obra de arte, a referência às categorias do belo, feio e sublime, ao prazer do olhar, ao jogo de revelação e ocultamento, da contemplação, da reinterpretação, etc. – é aplicado ao material da “primeira natureza” e “segunda natureza”, e seria possível identificar sem

⁷⁵ Tomar-se a si mesmo como um indivíduo seria a primeira expressão de liberdade, uma expressão que aliás tem uma história própria, em constante tensão com a norma que rege a maioria formada por todos aqueles que não agem de modo individual. Assim, Nietzsche vê a ascensão da boa consciência com a própria individualidade, nas experiências em que se pode “Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo”, em contraste com o “remorso de rebanho”, como o maior sinal de evolução da cultura de seu tempo (*GC*, §117). Ver, ainda, o aforismo 143 de *A Gaia Ciência*, em que Nietzsche elogia o politeísmo por ter, pela primeira vez, admitido “o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos (...) a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos” (*GC*, §143); ainda, no mesmo livro, Nietzsche se refere à liberdade como a atividade de auto legislação, de criar leis para si mesmo (*GC*, §335).

⁷⁶ Uma das principais referências da interpretação esteticista, Alexander Nehamas (1985) aponta que a ideia de cultivar a si mesmo como uma obra de arte é, afinal, metafórica. Voltaremos a este tema no capítulo dedicado à questão do cuidado de si (capítulo 5).

muitas dificuldades essa primeira natureza como constituída dos impulsos herdados, e a segunda como os acréscimos incorporados de valores, opiniões, hábitos, etc.. A escolha pelo vocabulário estético para se referir a esse processo de construção de si tem um efeito interessante – ela reforça o sentido não intelectual, ou não inteiramente racional, desse processo. O cultivo de si, mediante o qual o espírito livre se liberta da vergonha socialmente imputada e passa a uma relação mais satisfatória e profícua com aquilo que tem de mais pessoal – esse processo não decorre estritamente de uma deliberação racional⁷⁷. Ao fim e ao cabo, o que importa é que haja um único gosto predominante e organizador: “basta que tenha sido um só gosto” (*GC*, §290), pois é através dessa organização hierárquica que se atinge a autonomia de quem constrói a si mesmo segundo “sua própria lei” (*GC*, §290). Ou seja, é mediante uma organização hierárquica que se cultiva a unidade necessária para constituir um Eu, no sentido pleno que o termo assume na filosofia nietzschiana⁷⁸.

Esse trabalho de construção de si, mediante o qual o caráter individual adquire estilo por submissão a sua própria lei – ou seja, torna-se, de fato, um caráter individual – contrasta com a atividade dos “caracteres fracos”, que seriam aqueles que não suportam tomar responsabilidade sobre sua própria organização e cultivo. A liberdade do espírito livre se contrapõe, assim, a um certo imaginário da liberdade como a condição em que se pode “dar livre curso à natureza” (*GC*, §290).

O trabalho de conferir estilo ao próprio caráter pode ser entendido como um requisito à própria libertação da vergonha, que é tão central em *A Gaia Ciência*. Para Nietzsche, esse trabalho de cultivo responde à necessidade de “sentir-se satisfeito consigo mesmo” (*GC*, §290).

Muito se tem discutido, entre os comentadores, sobre a interpretação desse espaço de liberdade do espírito livre, e se ele implica em uma ética radicalmente

⁷⁷ O que, mais uma vez, marca uma distância entre Nietzsche e as alternativas compatibilistas da tradição, como Spinoza e os estoicos. Spinoza conta como um importante antecedente por pensar a liberdade em termos de poder, e o ato livre como aquele em que se age de acordo com a própria potência; diferentemente de Nietzsche, no entanto, e em consonância com os estoicos, Spinoza concebe o ato livre como decorrência de deliberação racional. É possível dizer que Nietzsche extrapola Spinoza ao pensar também a razão como um instrumento dos afetos, e o conhecimento como um resultado destes; esse diálogo com Spinoza sobre o tema é registrado em *GC*, §333. Ver também Rutherford (2011).

⁷⁸ “to have a genuine self is to have an enduring co-ordinated hierarchy of drives” (GEMES, 2009, p. 46). “it is a necessary—but *not* a sufficient—condition for freedom in the sense in which Nietzsche valorizes it that one be a self in which a maximum number of drives of maximal power is organized into an evolving hierarchy” (MAY, 2009, p. 89). Para um ponto de vista um pouco diferente, ver KATSAFANAS (2016), apesar de que as correções que Katsafanas propõe a essa interpretação se apoiam principalmente na leitura da *Genealogia da Moral*, que trataremos a seguir.

individualista. Intérpretes como Vanessa Lemm (2007) chamam atenção para o fato de que mesmo no âmbito do cultivo de si, há o elemento imprescindível do contato com o Outro, a partir do qual esse Eu percebe-se a si mesmo e forja novos modelos de cultivo⁷⁹.

De todo modo, a questão que nos interessa, nesse momento, diz respeito ao espaço de liberdade possível. Se a liberdade que está em jogo em *A Gaia Ciência*, por exemplo, é uma liberdade de “não mais envergonhar-se de si mesmo” e essa libertação da vergonha depende, por sua vez, de uma mudança de autoimagem, alcançada através de uma espécie de jogo de luz e sombras que é o exercício de “conferir estilo ao próprio caráter”, mediante o qual alguém pode se tornar “satisfeito consigo mesmo” – se é este o roteiro da liberdade nietzschiana, cria-se a impressão de que esse tipo de liberdade está no terreno da conciliação psicológica. Uma leitura apressada do tratamento que Nietzsche dá ao tema pode levar a crer, então, de que o que está em jogo não é exatamente ser livre, mas sentir-se livre.

O problema é que essa leitura, a um tempo esteticista e psicologizante, talvez não dê conta de abarcar todas as implicações da ideia central, que tem a ver com o impacto afetivo do cultivo de si, ou melhor, a ideia, decisiva, de que o material primordial com o qual se tece a própria libertação são os afetos. Ou seja, o que está em jogo não parece ser algo meramente da ordem da *ressignificação* das estruturas pulsionais e valorativas atuais, mas uma mudança a nível fisiológico. A liberdade que se tem em vista, ao adentrar o campo do fisiológico, é trazida para o campo político – já que o corpo próprio, forjado no conflito entre impulsos e valores, esse corpo fornece um modelo político da vida dos impulsos. E isso fica cada vez mais claro no desenrolar da filosofia nietzschiana

A conclusão a que se chega, portanto, ao seguir o percurso cronológico da obra, é que Nietzsche parece deslocar seu discurso positivo sobre a liberdade, gradativamente, do campo intelectual das opiniões e crenças valorativas – e assim, de um terreno “subjetivo” – para o campo político dos afetos. Mais uma vez, é o desenvolvimento desse modelo – o modelo da política dos afetos – que reorganizará as formulações de

⁷⁹ O quinto capítulo da tese é inteiramente dedicado à questão da relação entre liberdade e cultivo de si na obra, e portanto, será a ocasião em que trataremos em maior detalhe das interpretações esteticistas, individualistas e pluralistas das ideias de Nietzsche. No contexto da discussão deste capítulo, a questão mais premente é se a liberdade possível para Nietzsche se refere estritamente à esfera da conciliação psicológica, o que manteria sua obra mais próxima das alternativas compatibilistas da tradição.

liberdade na obra madura. É possível rastrear essa mudança ao seguir a pista das ocorrências, cada vez mais frequentes e elaboradas, do vocabulário da vontade.

Já no Livro V de *A Gaia Ciência*⁸⁰, a ideia de vontade livre aparece num aforismo importante. Nessa passagem, Nietzsche não só contrapõe o espírito livre à atitude de fé típica do espírito cativo, como já havia feito em *Humano*, mas interpreta a própria necessidade de fé como uma espécie de fraqueza da vontade. Por outro lado, somente uma vontade forte poderia levar o espírito livre a recusar as certezas estabelecidas em instâncias externas, sejam elas as certezas da religião ou o “tu deves” da moral; recusando a tutela dessas instâncias, o espírito livre abre um caminho de autonomia (*GC*, §347).

No *Zarathustra*, a primeira menção importante ao tema da liberdade se dá no discurso sobre as Três Metamorfoses do Espírito, em que a liberdade é associada à figura do leão e sua força de desvencilhar-se do “tu deves”, dos deveres morais passivamente absorvidos pelo camelo: “Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão” (*ZA*, I, Das três metamorfoses, p. 28). Essa passagem é precedida por um alerta de que o leão é uma figuração parcial da liberdade, ele representa um estágio incompleto, pois lhe falta a capacidade de criar valores: “Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão” (*ZA*, I, Das três metamorfoses, p. 28). Em seguida, a forma mais alta da liberdade, entendida como liberdade de criar valores, é apresentada na figura da criança, que introduz uma diferença fundamental na relação com a vontade, pois apenas nesse estágio se atinge a capacidade de “dizer sim” à própria *vontade*.

Essa passagem de *Zarathustra* sinaliza, portanto, o papel reorganizador que o conceito de vontade cumprirá na filosofia madura de Nietzsche, pois através dele será possível uma nova elaboração da dinâmica de valores. É na perspectiva da “transvaloração dos valores” que se pode falar de liberdade como um valor plena e propriamente nietzschiano. O instrumento que permitirá essa reorganização será a abordagem genealógica.

⁸⁰ Acrescentado em 1887 e escrito na mesma época do *Zarathustra*.

3.2 O indivíduo soberano e o tipo mais livre

O desenvolvimento da obra nietzschiana traz uma nova figuração da liberdade sob o signo do indivíduo soberano, apresentado na *Genealogia da Moral*. Os pressupostos e consequências filosóficas a serem extraídas a partir dessa figura têm sido, desde então, muito discutidos pelos comentadores. Mas antes de adentrarmos a análise da única e memorável ocorrência em que o indivíduo soberano é apresentado ao público, seria interessante percorrer as importantes indicações sobre liberdade trazidas por Nietzsche em *Além de Bem e Mal*, livro a que a *Genealogia* serve como uma espécie de apêndice, como se sabe.

Escrito logo após o *Zarathustra*, *Além de bem e mal* traz a público uma versão conceitualmente mais elaborada das intuições comunicadas de forma poética no livro anterior. É em *ABM* que encontramos a mais importante ocorrência da ideia de vontade de poder, a única na obra publicada a sugerir sua ampliação como uma hipótese interpretativa capaz de se referir à totalidade dos acontecimentos causais (*ABM*, §36). O livro traz ainda importantes aplicações, articulações e experimentos com a ideia de vontade, seja para pensar os fenômenos psicológicos ou o desenvolvimento social da moral. Dentre essas ocorrências, ressaltam-se um diálogo direto com a noção schopenhaueriana de vontade (*ABM*, §16, §19), a formulação da ideia de vontade forte e vontade fraca como um princípio (formal e meramente esboçado) de avaliação das ações (*ABM*, §21), e a proposta de uma nova psicologia moral fundada a partir de uma “teoria da evolução da vontade de poder” (*ABM*, §23). Significativamente, este aforismo articula a ideia de vontade forte e fraca com uma revisão genealógica sobre a origem da ideia de liberdade como livre-arbítrio.

Seria possível reconstituir a argumentação desenvolvida nessas passagens da seguinte forma: a ideia de liberdade da vontade, ou a percepção de que um ato se dá de forma *voluntária* tem origem numa percepção simplificada e distorcida dos processos subjetivos, processos esses que ao contrário da sugestão de Schopenhauer, não são um acontecimento simples, mas antes, “algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (*ABM*, §19). Nos fenômenos de vontade haveria uma complexa relação de comando e obediência no interior da pluralidade social de impulsos que compõem um corpo.

O que, em geral, se identifica como vontade seria, na verdade, a atividade de um impulso que, ao conseguir granjear a colaboração dos outros impulsos, traz à tona a

sensação bem sucedida de um “afeto de comando” (*ABM*, §19). Quando essa relação de comando e obediência é bem sucedida, levando a uma mudança de estado em qualquer sentido, mesmo no nível “muscular” do indivíduo, produz-se uma sensação de confiança na própria capacidade agencial. Já que a consciência não tem acesso às negociações pulsionais envolvidas na vontade, mas apenas ao afeto superveniente, esse afeto é interpretado equivocadamente, ou seja, cria-se a impressão de que foi aquele afeto de comando, isoladamente, o fator necessário e suficiente para provocar essa mudança. Esta seria a origem da impressão de que a “vontade” é, isoladamente, eficiente, através de um mecanismo em que o “sintético conceito de ‘eu’” encobre as múltiplas operações e negociações entre a sociedade de impulsos envolvida no ato. Nietzsche resume esse efeito psicológico da sensação de eficiência da vontade de forma memorável: “*L’effect c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade” (*ABM*, §19).

A má compreensão da negociação entre os impulsos é identificada como uma espécie de grau zero, do ponto de vista psicológico, da ideia de liberdade em sua formulação mais comum, como livre-arbítrio: “O que é chamado ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer” (*ABM*, §19). Nesse sentido seria possível dizer, no contexto da filosofia madura de Nietzsche, que a primeira figuração da liberdade é a própria aparência ou sensação de liberdade, ou ainda, em outros termos, o próprio sentimento de poder desencadeado pelo sucesso de um impulso e sentido como um afeto dominante, seja ele qual for, e onde quer que se manifeste: seja no interior do corpo pessoal ou de uma população⁸¹.

Essa sensação ou afeto de comando, ao encobrir todo o processo fisiológico envolvido na agência, seria o material básico de um discurso que é, no fundo, ficcional, um discurso que atribui erroneamente toda efetividade causal a um Eu, instância consciente e racional supostamente capaz de sediar soberanamente a deliberação sobre o conjunto de opiniões e interesses a sua disposição.

Para além do indivíduo, também no plano social o sentimento de liberdade aparece associado ao orgulho e às atividades de comando. É isso que se sugere a seguir, em *ABM*, §21, onde se encontra a ideia de que o livre-arbítrio é uma reivindicação das

⁸¹ Ver RICHARDSON, 2009, p. 133: “The first way Nietzsche interprets freedom in terms of drives is quite simple: freedom is a drive’s own feeling of power, while it commands another drive.”

“raças vaidosas”, aquelas que “não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito” (*ABM*, §21).

Isto não implica, é claro, que essas classes tenham chegado a uma compreensão precisa e realista sobre si mesmas e o funcionamento de seus impulsos. Nietzsche não hesita em qualificar essa espécie de orgulho como o motor de um discurso “absurdo”, já que esse “anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações” faz com que, com a temeridade de um barão de Münchhausen, tomem a si mesmas como “*causa sui*”, em completa ignorância do complexo processo em que se inserem suas ações. A percepção que as “raças vaidosas” têm de si mesmas, é, portanto, tão mitológica quanto a percepção contrária, que se origina naqueles que “não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar” (*ABM*, §21); este último caso ilustra a motivação básica por trás dos esforços no sentido de negar sumariamente a causalidade da vontade e enxergar toda ação em termos de um “cativo-arbítrio”⁸².

Essa conclusão sobre os equívocos engendrados pela experiência, individual ou social, da “liberdade” não deve, no entanto, obliterar a ideia de que tais equívocos seriam, de fato, sintomáticos das relações de poder nas quais estão inseridos. Para além dos equívocos, há uma conclusão a mais a ser extraída do ponto de vista da “teoria da evolução da vontade de poder”: a de que essa vontade de assumir responsabilidade pelos próprios atos conta positivamente como expressão de uma vontade forte, ou seja,

⁸² Sobre a argumentação de Nietzsche em torno da ideia de vontade, parecem corretas as observações de Tom Bailey: “he denies (A) that it is the activity of an agent or subject, since this too simplifies the ‘complicated’ nature of willing; he denies (I) that conscious choice is undetermined by preceding events, since this would be to consider it as both a cause and the effect of that cause; and he denies (S) that the objects of conscious choice extend to all one’s capacities and inclinations, since actions also have causes other than choice.” (BAILEY, 2018, p. 280). Ainda, sobre as críticas de Nietzsche ao mecanicismo nessa passagem: “In BGE 21 his concern is rather to point out that this misconception of causation lends itself to the idea that causal explanation is inconsistent with freedom, by suggesting that causes ‘push’ or ‘compel’ willing or action and thus render it ‘unfree’ – an idea which, of course, often motivates the opposing incompatibilist belief (I) that willing must be ‘free’ in the sense of undetermined by preceding events.” (BAILEY, 2018, p. 280). É curioso observar que na *Genealogia da Moral*, Nietzsche dará destaque à hipótese aparentemente contrária, ao afirmar que o livre-arbítrio é uma invenção dos fracos, com origens numa espécie de vingança espiritual contra os fortes (*GM*, I, §13). Não há, de fato, uma contradição entre as duas linhas de argumentação, já que os aforismos de *ABM* em questão exploram os aspectos psicológicos na gênese da ideia, e mesmo da impressão, de liberdade, enquanto essa ocorrência pontual de *GM* faz referência a um desdobramento tardio da ideia de liberdade no sentido de livre-arbítrio, ocasionado pela “revolta escrava” no campo dos valores, ou seja, diz respeito a uma interpretação histórica específica do fenômeno da vontade.

de um organismo em que o impulso dominante está acostumado a angariar com sucesso o apoio dos outros impulsos.

Ao recuperar a história do desenvolvimento da ideia de liberdade – uma história acidentada, cheia de distorções e pouco consciente de si mesma, e por isso mesmo, tão condizente com qualquer história contada segundo a abordagem genealógica – Nietzsche prepara o terreno para elaborar sua própria concepção positiva de liberdade. Segundo sua narrativa, essa história teria deixado uma espécie de rastro civilizacional, proporcionando um acúmulo de material que será usado pelo filósofo para repensar a possibilidade de liberdade num outro contexto, no contexto supramoral para o qual pretende contribuir com sua própria filosofia. Mais especificamente, a vontade de assumir responsabilidade pelas próprias ações aparecerá, em *A Genealogia da Moral*, como o componente fundamental de uma nova figuração da liberdade, a liberdade do indivíduo soberano.

Esse novo personagem conceitual é apresentado como o resultado final, e mais perfeito, do longo processo civilizatório que tem na moralidade dos costumes a sua pré-história. O longo e acidentado percurso que leva a seu surgimento corresponde à história do desenvolvimento e fixação de um senso de responsabilidade, com suas exigências de constância, unidade e força de vontade que tornaram o homem confiável (*GM*, II, §2). Vejamos:

(...) encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre*-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “*merece*” as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a *sua medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” (...). O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e

tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM, II, §2).

Como se vê, sob a figura do indivíduo soberano, Nietzsche expõe uma síntese dos aspectos fundamentais atribuídos a suas figurações da liberdade até então. Assim como o espírito livre, o indivíduo soberano seria alguém que se libertou do jugo da moral e pode, portanto, assumir um papel de autolegisador, um referencial normativo interno, “pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem”. Por outro lado, enquanto as primeiras caracterizações do espírito livre apontavam certa hesitação no campo dos valores, aqui, num momento em que Nietzsche já atingiu uma maior clareza sobre a ideia de filosofia como criação de valor, é dito que o indivíduo soberano já possui, como anunciado no *Zarathustra*, a sua própria “medida de valor”.

Essa medida de valor faz referência ao operador próprio da filosofia madura de Nietzsche: a vontade, no caso, a própria vontade do indivíduo soberano, uma vontade “duradoura e independente”, ou seja, o indivíduo soberano é aquele que conquistou autonomia para estabelecer sua própria medida de valor a partir de sua vontade. Assim como o tipo nobre, o indivíduo soberano “honra e despreza” a partir de um referencial próprio, “a partir de si”; por outro lado, diferente da impulsividade nobre, o indivíduo soberano tem conhecimento e “consciência” de seu “privilegio”, do caráter excepcional de sua “responsabilidade”.

Vários comentadores, ao longo do tempo, traçaram paralelos entre o indivíduo soberano e os ideais de autonomia iluministas, como os de Kant. Não é difícil, por outro lado, perceber a distância entre os dois ideais, pois para Kant agir com autonomia é precisamente agir de acordo com a lei moral⁸³. Entre outros comentadores, Donald Rutherford aponta que enquanto o indivíduo autônomo de Kant é aquele que racionalmente reconhece e livremente se adequa a padrões de correção objetivos e universais, independentemente de suas inclinações e interesses pessoais, o indivíduo soberano faz referência a uma forma mais radical de autonomia, ao estabelecer para si seus próprios padrões de correção:

⁸³ “whereas Kant argues that acting autonomously just is acting on the Categorical Imperative, and so acting morally, Nietzsche rejects this argument. Being autonomous will not consist in abiding by the dictates of conventional morality: instead, Nietzsche suggests, the free individual will possess his own ‘standard of value.’ He will act not only on conventional values, but on values of his own” (KATSAFANAS, 2016, p. 335). Ver também KATSAFANAS, 2014.

A forma como Nietzsche enxerga a relação entre os juízos de valor e o indivíduo é mais radical. Para ele, um indivíduo autônomo não é simplesmente alguém capaz de decidir questões de valor por si mesmo. Ele é alguém que reconhece a si mesmo, e não a razão, a comunidade, ou Deus, como a última instância de arbítrio de valor sobre pessoas, ações e coisas. (RUTHERFORD, 2017, p. 527)⁸⁴.

No indivíduo soberano, é a própria força da sua vontade que se torna uma espécie de lastro para suas atribuições de valor⁸⁵.

Nesse momento, curiosamente, Nietzsche admite uma espécie de reabilitação da ideia de livre-arbítrio, reeditada e reassimilada como um contra-ideal, porque investida de um sentido nietzschiano muito específico, como *vontade* de assumir responsabilidade por si. No contexto da *Genealogia*, após intenso e extenso trabalho de crítica à ideia de livre-arbítrio e seu impacto na cultura, faz sentido pensar que Nietzsche está fazendo um uso *polêmico* do termo, como um modo de conclamar os leitores a um novo ponto de vista sobre a liberdade⁸⁶.

Para não perder de vista o que há de desconstrução e reconstrução nessa polêmica, é preciso estar atenta às distâncias que separam as concepções tradicionais de livre-arbítrio, como uma condição metafísica de responsabilização, e a versão “exaptada” à filosofia nietzschiana, como uma capacidade excelente conquistada por indivíduos excepcionais, fortes o bastante para cultivar sua própria vontade⁸⁷.

⁸⁴ Tradução livre: “Nietzsche envisions a more radical way in which value judgments depend upon the individual. For him, an autonomous individual is not simply someone capable of deciding questions of value for herself. She is someone who recognizes that she herself, and not reason, community, or God, is the ultimate arbiter of the value of persons, actions and things.” (RUTHERFORD, 2011, p. 527).

⁸⁵ Ver RUTHERFORD (2011) sobre a proximidade com Spinoza no que diz respeito à ideia de liberdade como exercício do próprio poder/potência. Ainda, KATSAFANAS, 2016, p. 337.

⁸⁶ Nesse sentido, Leiter (2011) parece correto ao apontar que o uso que Nietzsche faz da ideia de livre-arbítrio, nessa passagem, seria um uso “persuasivo”, ou seja, uma estratégia retórica mediante a qual o filósofo busca cooptar os afetos dos leitores, mobilizando o valor tradicionalmente atribuído ao ideal de liberdade a favor de seu próprio ponto de vista. No entanto, o passo seguinte da interpretação de Leiter, ao afirmar que o uso “persuasivo” esvazia todo sentido positivo de liberdade, não parece correto. Se a revisão nietzschiana da ideia de liberdade resulta, afinal, completamente estranha às tradições dominantes (humeana e kantiana, como apontado por Leiter), isso, por si só, não implica que se trate de um uso meramente retórico, sem qualquer resíduo positivo. Segundo nossa leitura, esse tipo de “exaptação” de noções duramente combatidas ao longo da obra, como a noção de livre-arbítrio, faz sentido precisamente porque Nietzsche não abdica de avançar o seu próprio ideal de liberdade, ou, como temos entendido, o seu próprio contra-ideal de liberdade, na forma de um compromisso positivo com sua própria versão revisionista do termo. Entendemos que o aspecto retórico se refere, especificamente, ao fato de que liberdade no sentido nietzschiano não seria uma liberdade de “arbítrio”, estritamente nos termos de escolha racional, como foi entendida pela tradição.

⁸⁷ O ponto é resumido por Rutherford: “On this new articulation of the concepts, freedom and responsibility remain closely linked. However, freedom (or free will) is no longer understood as a capacity for choice that is a prerequisite for moral responsibility. Instead, freedom is a state of perfection that one attains on the basis of possessing the strength of will necessary to assume responsibility for oneself.” (RUTHERFORD, 2011, p. 524).

Vale lembrar que uma coisa é a suposição de que o indivíduo pode ser responsabilizado, punido ou recompensado, por ter escolhido agir de certa forma quando outra escolha era possível, suposição comum aos discursos de livre-arbítrio a que Nietzsche dedica expresso desprezo; outra coisa seria a condição excepcional de um indivíduo que é forte o bastante para reivindicar a autoria de seus próprios atos, única condição em que se poderia dizer que ele é, em termos nietzschianos, livre.

A ideia de “vontade de responsabilidade” reaparece na terceira dissertação da *Genealogia*, imediatamente antes de uma nova ocorrência da “*liberdade da vontade*”, e é reafirmada nas obras subsequentes, mais claramente em *Crepúsculo dos Ídolos*: “Pois o que é a liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio.” (CI, IX, §38).

Segundo a leitura de Ken Gemes, Nietzsche recupera a ideia de livre-arbítrio ao dissociar os dois pressupostos que a compõem: livre-arbítrio enquanto uma condição de atribuição de mérito e responsabilidade⁸⁸, e livre-arbítrio no sentido agencial, como autonomia, que é o aspecto que Nietzsche busca reassimilar através de personagens conceituais como o indivíduo soberano⁸⁹. Pensado em termos de autonomia, o livre-arbítrio caracterizaria, assim, a rara condição dos indivíduos excepcionalmente fortes, que conseguem imprimir, com consistência, um aspecto de unidade e espontaneidade a suas ações.

Essa capacidade extraordinária de agência, na forma de uma “duradoura e inquebrantável” vontade, que torna o soberano apto a manter sua palavra contra toda adversidade, decorreria de uma conformação subjetiva única, que tem a ver com a capacidade desses indivíduos excepcionais de se organizarem a partir de um instinto dominante.

Há aqui uma ideia que data pelo menos de *A Gaia Ciência* e que vai sendo reelaborada em toda a obra subsequente, que é a ideia de que a plena constituição de um

⁸⁸ Vale lembrar que para autores como Santo Agostinho e, num sentido diferente, Kant e Schopenhauer, essa seria uma condição metafísica, mas há correntes contemporâneas que reivindicam um sentido de livre-arbítrio como condição de responsabilização sem apelo a uma fundamentação metafísica. A filosofia de Nietzsche, como entendemos, faz oposição a ambas as possibilidades, apesar de que, em muitas ocasiões, ele argumenta no sentido de reduzir a posição destes à daqueles, sugerindo que toda reivindicação de livre-arbítrio como critério de responsabilização só pode pretender se sustentar em termos metafísicos.

⁸⁹ “Nietzsche wants to reject the notion that in doing such and such one might have done otherwise, yet he wants to affirm that genuine agency is possible, if only for a select few. It is this that explains why in some contexts he denies free will and in others he positively invokes free will. The denials are denials of deserts free will and the invocations are invocations of agency free will.” (GEMES, 2009, p. 34). Segundo nossa leitura, é mais produtivo entender essa distinção como uma referência a dois aspectos ou dois componentes da noção comum de livre-arbítrio; a sugestão de “dois tipos” de livre-arbítrio não parece fazer muito sentido. Ao desarticular esses dois sentidos evocados pelas concepções correntes de livre-arbítrio, Nietzsche avança sua estratégia de revisão do termo.

Eu depende de que um instinto se torne dominante e imponha uma espécie de estrutura hierárquica à pluralidade de instintos que constituem o sujeito enquanto uma comunidade de muitas almas⁹⁰. Ou seja, a ideia é que apenas os indivíduos que atingem esse tipo de integridade e integração de impulsos e valores chegam a alcançar um grau de autonomia pessoal, de modo que sua atividade possa ser genuinamente identificada como a ação de um Eu⁹¹. Por outro lado, quem falha em desenvolver esse tipo de integração dos impulsos está em geral sujeito à pressão desordenada de impulsos e valores, e a um tipo de comportamento que está aquém da agência em sentido pleno. Essa revisão da noção de Eu, e da agência em geral, é um pré-requisito para a reabilitação da noção de liberdade, que parece ser o objetivo da inserção do indivíduo soberano na obra.

A caracterização nietzschiana do indivíduo soberano não deixa de ser um tanto instigante; as linhas finais da passagem, em especial, dão espaço a uma série de questões. Primeiro porque, segundo Nietzsche, o indivíduo soberano entende esse instinto dominante como sua “consciência”. Como pode um instinto *ser* a consciência? Do ponto de vista de qualquer acepção tradicional, como parecem antípodas, instinto e consciência! Mais instigante ainda, somos informados de que esse instinto tem uma história peculiar: ele *tornou-se* instinto ao “descer” até à “natureza mais íntima” do indivíduo soberano. Como alguma coisa pode se tornar instinto, que então se torna consciência? Que instinto é esse, exatamente? A resposta, ao que tudo indica, deve ser buscada de modo genealógico.

Como se sabe, a *Genealogia da Moral* elabora uma narrativa a partir da tipificação de duas formas de vida moral, ou duas perspectivas valorativas, expressas na moral de senhor e na moral de escravo. A abordagem genealógica toma essas duas formas de criação moral como expressão (afirmativa ou negativa) das condições de

⁹⁰ Ver RICHARDSON, 2009, p. 136; GEMES, 2009, p. 38; RUTHERFORD, 2011, p. 23. KATSAFANAS, 2016, cap. 7 argumenta que a existência de um impulso dominante não é o suficiente para estabelecer o tipo de unidade que Nietzsche atribui aos indivíduos mais plenamente realizados. O tema da natureza do Eu e suas formas de cultivo será retomado a seguir, em especial no capítulo 5.

⁹¹ Num sentido parecido, Robert Solomon conclui que: “it does not follow that an ‘internalist’ account of taking responsibility needs to include anything like an act of will or a special ‘subject’ or any willful overcoming of counter-inclinations or any other specific obstacles. It need not involve deliberation or ‘practical reasoning.’ It means, in classical terms, that one’s wishes, intentions, aspirations, and actions are all in harmony, that the trajectory of one’s development is in tune with one’s talents and the practices or institutions that sustain them. All of this might well be accompanied by those ‘feelings of delight of [one’s] successful executive instruments’ that Nietzsche suggests (in *Beyond Good and Evil* 19) might easily be confused for a volition or an act of will. But to say that responsibility may thus be severed from the Kantian notion of Will is not for a moment to say that it must also be distinguished from agency and responsibility in this larger and more ordinary sense.” (SOLOMON, 2002, P. 83).

poder em que senhor e escravo se encontram. Nessa história dos sentimentos e opiniões morais, os valores seriam os frutos, um tanto circunstanciais, das condições de poder que configuram cada perspectiva. Em última instância, as avaliações expressariam diferentes arranjos, diferentes formas de satisfação dos impulsos que estão em jogo numa dada população, numa certa época. Desse modo, a *Genealogia* é também a história da organização, coerção, expressão e cooptação dos impulsos ao longo de várias etapas do processo civilizacional, que começa com as penosas mnemotécnicas da moralidade dos costumes e leva até as formas mais espirituais da moral cristã, ou, se aposta de Nietzsche estiver correta, à sua superação.

Diferente das abordagens utilitaristas que discutimos, a visada genealógica leva à conclusão de que a criação de valores reflete certa espontaneidade, que é a espontaneidade do próprio mecanismo de satisfação dos impulsos. Bem entendido: enquanto a entrada na cultura implica sempre em algum grau de perda da espontaneidade natural dos impulsos (*GM*, II, §16; *ABM*, §188)⁹², os produtos culturais refletem, mesmo que de modo enviesado, a satisfação desses impulsos, já que os valores, em geral, são identificados como aquelas metas dos impulsos que não desaprovamos conscientemente (KATSAFANAS, 2016).

A espontaneidade original dos impulsos é filtrada ou reconduzida por diferentes situações civilizacionais, de modo que, na *Genealogia*, Nietzsche identifica formas de avaliação gradativamente mais espontâneas, tendo como polarização arquetípica o modo nobre de valorar, que assumiria uma relação mais imediata e afirmativa com seus próprios impulsos⁹³, e o modo escravo, reagente àquele, que não parte da afirmação de si mesmo, mas da negação do outro.

A inversão escrava da lógica de avaliação seria, de certa forma, uma inversão da expressão natural do mecanismo de satisfação dos impulsos, já que retira desse mecanismo a imediaticidade de expressão que lhe é característica, sua espontaneidade⁹⁴. Mesmo que o modo escravo permita afinal uma forma de satisfação dos impulsos – uma forma talvez indireta, adiada, reativa – essa perda de espontaneidade tenderia a levar, no extremo, a uma perda geral de vitalidade, representada pelo “homem do ressentimento”.

⁹² Ver também RICHARDSON, 2006, 2009.

⁹³ “Nietzsche depicts the masters as individuals in which this coincidence of drives and conscious will is achieved. That is, their values, expressed in the principles they affirm and decide by, dictate the same behaviors as their drives.” (RICHARDSON, 2009, p. 143).

⁹⁴ *GM*, II, §16. Ver também RICHARDSON, 2009, p. 143.

Enquanto o indivíduo soberano se caracteriza pela confiança na própria capacidade de ação, firmada na força da sua vontade, o homem do ressentimento é marcado pela incapacidade tanto de agir quanto de *não* reagir: incapaz de manter um fluxo espontâneo de ação, o homem do ressentimento não pode descarregar espontaneamente seus impulsos, nem reagir de fato contra seus opositores, mas, ainda assim, não consegue abster-se do impulso de reação⁹⁵.

É essa espécie de estancamento da ação, que leva o homem do ressentimento a refugiar-se na maquinação de uma vingança imaginária, que o envenena, e que comandará a inversão moral dos valores:

A rebelião escrava na moralidade começa quando o ressentimento se torna criativo e dá à luz os valores: o ressentimento das naturezas às quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (*GM*, I, §10)⁹⁶.

Note-se que logo em sua primeira ocorrência, a noção de ressentimento aparece em contraste imediato com a noção de agência: o homem do ressentimento é incapaz de *agir*, em sentido pleno, capacidade atribuída justamente ao indivíduo soberano.

Faz sentido, então, pensar o indivíduo soberano como um antípoda do homem do ressentimento, do mesmo modo que o espírito livre se opõe ao espírito cativo, que na *Gaia Ciência* assume as feições do crente e sua necessidade de crer (*GC*, §347). Pode-se dizer que, em geral, a figura do indivíduo soberano se opõe a todas as figuras de dependência presentes no repertório nietzschiano, todos aqueles que se orientam de modo impessoal por algo externo, como a moral. Mas o fato de que essas figuras cativas da moral só encontram o contraponto do indivíduo soberano em uma única obra, que é a *Genealogia*, sugere um acréscimo propriamente genealógico ao contra-ideal nietzschiano de liberdade⁹⁷.

⁹⁵ Ponto que Nietzsche retomará no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Toda não-espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo – *tem-se* que reagir, segue-se todo impulso. Em muitos casos, esse ‘ter que’ já é enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento – quase tudo o que a crueza não filosófica designa como ‘vício’ é apenas essa incapacidade fisiológica de *não* reagir.” (*CI*, VIII, §6).

⁹⁶ Por contraste, o tipo nobre se destaca pela “imediatez” e espontaneidade de suas reações: “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (*GM*, I, §10). Para uma caracterização do ressentimento como fundamentalmente uma condição de impotência e incapacidade de ação ver REGINSTER, 2016. KATSAFANAS (2016, cap. 7) sugere que o ressentimento doentio do tipo escravo decorre de um descompasso inicial entre os valores vigentes e sua falta de condições práticas de instanciar esses valores, razão da adesão a uma revolta escrava na moral.

⁹⁷ Parece pouco convincente a leitura de Leiter (2011), segundo a qual o fato de que o indivíduo soberano não é uma figura recorrente na obra indica que, com essa figura, Nietzsche não pretendia mais do que

Se, por um lado, Nietzsche já pensava a liberdade como unidade e autonomia desde as obras do período intermediário, a obra madura traz um novo ponto de vista ao aperfeiçoar a ideia de *autolegislação* no campo dos valores. A crítica à moral adentra um novo terreno quando se torna clara a formulação de que, em última instância, o único lastro possível para os valores criados é a vontade forte, que emerge do conflito entre as partes. É a partir desse lastro de vontade que faz sentido pensar a atividade legislativa do indivíduo soberano não só como um exercício *para si*, mas como uma criação em que *por si*, a partir de sua própria vontade, esse legislador pode propor valores para a cultura.

Com a *Genealogia*, Nietzsche adentra a possibilidade de uma seleção autônoma de impulsos e valores, que seria o modo como se cria a unidade entre eles. Enquanto atividade crítica e valorativa, a genealogia abre caminho pra uma *transvaloração*, enquanto reassimilação, remarcação e encaminhamento dos valores herdados. Ao que nos parece, portanto, as obras de maturidade como a *Genealogia* apresentam uma maior clareza sobre o funcionamento *político* dos impulsos, o que lança uma nova luz sobre o funcionamento das disputas de valor no plano da cultura; e ele dispõe, além disso, de uma ferramenta própria para recuperar a história de disputas pulsionais e valorativas de que somos herdeiros, que é a abordagem genealógica. Como um escrito polêmico, a *Genealogia* se destina, em última instância, a levar a uma incorporação da crítica dos valores morais no âmbito pessoal⁹⁸.

O programa de superação do ponto de vista moral, assinado por Nietzsche na *Genealogia*, aponta possibilidades de recuperação da espontaneidade dos impulsos. Signo da promessa de liberdade que adviria dessa superação, o indivíduo soberano

fazer uma espécie de paródia do burguês moderno e sua capacidade de honrar suas dívidas. O próprio Leiter não leva a ideia muito adiante, mas tem dificuldade de situar a relevância do indivíduo soberano. Ao que parece, essa dificuldade se deve a uma certa resistência do intérprete ao revisionismo nietzschiano das noções de vontade e liberdade. É possível levantar uma hipótese alternativa para essa ocorrência, muito localizada, da figura do indivíduo soberano, ao levar em conta que esse título se harmoniza bem com o ambiente de investigação dos dispositivos de poder civilizatório, que é o ambiente da *Genealogia*. Vale lembrar, também, a proximidade entre a *Genealogia* e o platonismo político de *Além de Bem e Mal*. Há controvérsias também sobre se o indivíduo soberano caracteriza simplesmente o guerreiro nobre antigo. Segundo a nossa leitura, o grau de consciência de si atribuído ao indivíduo soberano desincentiva essa leitura. Para nós está muito claro que, apesar da dificuldade de localização temporal da emergência do indivíduo soberano, ele traz em si traços fundamentais do tipo livre que interessa a Nietzsche. Ao que nos parece, os atributos que tornam o indivíduo soberano uma figuração da *liberdade* serão absorvidos, nas obras finais, por novos personagens conceituais.

⁹⁸ Richardson resume o efeito esperado da *Genealogia*: “I suggest he has in mind two main tasks. The first is to achieve *insight* into the ways our values have been made already. The second is to *incorporate* this insight, i.e., to build it into one’s body – into the system of drives and habits that make behavior. By doing both, one enables this system (our body, our life), to make values of its own – to become what it is.” (RICHARDSON, 2004, p. 97).

enquanto alguém “novamente libertado da moralidade de costumes” não sinaliza, é claro, um mero retorno ao modo nobre de valorar, até porque, apesar de toda espontaneidade e afirmação, o tipo nobre não é, segundo Nietzsche, um modelo de liberdade. O tipo nobre está preso a um código moral bastante estreito, e muito distante de qualquer acesso crítico a seus próprios valores. Sua afirmatividade está ligada ao fato de que, num contexto de vida guerreira, há condições favoráveis ao livre curso de seus impulsos agressivos, principalmente no exterior da comunidade à qual está ligado por pactos de honra e rígida etiqueta.

Falta, ao indivíduo nobre, uma ferramenta de complexificação e integração entre impulsos e valores: a capacidade de “coligir perspectivas”, de experimentar e incorporar diferentes pontos de vista até que estejam profundamente incorporados, e passem a agir de modo espontâneo. Essa é uma habilidade que Nietzsche atribui a si mesmo, como talvez o único ponto em que se tornou “mestre”, razão pela qual somente para o próprio Nietzsche talvez “seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (*EH*, I, §1, com alteração de tradução). Mas esta é, também, uma habilidade que Nietzsche reconhece naquele que é seu grande exemplo de liberdade, Goethe, que munido de uma enorme vontade de “totalidade” e muita “disciplina”, conseguiu criar-se a si mesmo e conquistar uma nova espontaneidade (*CI*, IX, §49). Essas ocorrências deixam a impressão de que a capacidade de “deslocar perspectivas” permitiria algo como uma maior “socialização” dos afetos, um alargamento do espaço político dos afetos. A convocação de uma pluralidade de afetos ao exercício de estabelecer o valor dos valores é o que lhes confere o máximo de “objetividade” possível, que garante à tarefa de criação de valores seu aspecto crítico⁹⁹.

Como vimos, Nietzsche critica enfaticamente a ideia de liberdade como uma aplicação do princípio do *laissez aller* à nossa vida pulsional¹⁰⁰. Ele decididamente recusa a ideia de que algo valioso possa surgir da ausência de disciplina dos impulsos. Várias passagens da obra abordam o fato de que nossos impulsos atuais têm raízes na história longínqua da evolução biológica das espécies. Esses impulsos foram selecionados em razão de sua adaptação a estranhas e pouco conhecidas condições de vida da espécie no passado. Sobrepõe-se a esse passado biológico uma intrincada trama civilizacional que alterou profundamente a população e os mecanismos de satisfação

⁹⁹ Ver CONSTÂNCIO, 2012.

¹⁰⁰ “‘Liberdade, que não me é cara...’ – Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade a mais. (...) nosso moderno conceito de ‘liberdade’ é mais uma prova de degeneração do instinto.” (*CI*, IX, §41). Ver também *ABM*, §188.

desses impulsos. As disposições afetivas atuais, enquanto legado dessa história biológica e social, seriam expressão de compromissos valorativos tácitos, assumidos num passado desconhecido¹⁰¹.

Comparado à perspectiva de longa duração da evolução da espécie, o trabalho moral sobre os impulsos aparece numa camada relativamente recente, mas ainda assim remonta ao passado longínquo das primeiras sociedades humanas. Nossos impulsos atuais são, portanto, produto das complexas relações entre uma herança biológica, com sua lógica própria de satisfação, e, por outro lado, todo trabalho posterior de adequação desse primeiro material pulsional aos valores sociais de diferentes eras. Todo o trabalho genealógico se justifica precisamente pela necessidade de revelar essa história dos impulsos, que carregam em si uma programação vinda de uma era remota e obscurecida. Na ausência de uma reconstrução genealógica, permanecemos reféns dessa herança.

Enquanto fruto mais tardio do processo civilizatório, o indivíduo soberano incorpora os ganhos espirituais conquistados ao longo desse processo: ampliação dos espaços subjetivos, memória, consciência, sentido histórico, capacidade de sublimação – itens cuja história Nietzsche recupera e remodela ao longo das três dissertações. Mas justamente porque, é claro, a espécie como um todo compartilha da incorporação desse ganho, é de se pensar que Nietzsche se refere a algo específico ao aludir à “consciência” do indivíduo soberano.

Se o que está em jogo aqui é a consciência no sentido comum, toda a carga dramática em torno da sua apresentação perde o sentido. O contexto dessa passagem parece indicar que o que há de especial no indivíduo soberano é a sua *boa consciência*, mas, principalmente, a consciência de sua própria *vontade*. Este parece ser, especificamente, o ganho que advém de sua disposição “supramoral”.

Voltando, então, ao texto, veremos que a resposta sobre esse caso peculiar de tomada de consciência já está lá: o indivíduo soberano assume responsabilidade por seus atos quando “o conhecimento de sua liberdade” surte efeito a nível da própria vida dos impulsos, descendo “até sua mais íntima profundidade”, ou seja, até aquilo que se tem

¹⁰¹ “It's because drives' and practices' identities are etiological – lie in what they're selected to be – that Nietzsche requires a *genealogical* method to discover them. He looks to the past, because this is where their ends are assigned or constituted. This is why genealogy tells us not only what, e.g., slave morality *was*, but what it *is*: what it *is for* is what it was selected for, which genealogy bares.” (RICHARDSON, 2004, p. 43).

de mais pessoal, de modo que esse novo conhecimento torna-se *instinto*. Qual instinto? O próprio instinto de liberdade, como uma disposição, conquistada, para a autonomia.

A expressão *instinto de liberdade* é, afinal, textual, contando três ocorrências na segunda dissertação, a mesma em que o indivíduo soberano é apresentado. Na verdade, e curiosamente, na primeira dessas ocorrências o termo aparece no plural – “*Instinkte der Freiheit*” (GM, II, §16) – e nas duas ocorrências seguintes, no singular – “*Instinkt der Freiheit*” (GM, II, §17, §18). Mais intrigante ainda, na última ocorrência somos informados de que a expressão, nesse contexto, significa o mesmo que *vontade de poder*. Somos forçados a voltar mais uma vez à questão: afinal, que instinto é esse? Vejamos cada uma das ocorrências.

A primeira ocorrência aparece precisamente no momento em que Nietzsche oferece “uma primeira, provisória expressão” da sua “hipótese sobre a origem da ‘má consciência’” (GM, II, §16), segundo a qual os instintos hostis reprimidos ao longo do processo civilizatório acabam por se descarregar no campo da subjetividade, ou melhor, a interiorização desses impulsos *cria* o espaço subjetivo:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. (GM, II, §16).

Nesta primeira ocorrência os “instintos” de liberdade se identificam, então, com todo um grupo de instintos agressivos: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição”, etc.. Esses “instintos de liberdade”, no plural, seriam exatamente os alvos do processo civilizatório, e portanto, também, os responsáveis por moldar o campo da subjetividade. Na seção seguinte, Nietzsche avança a hipótese de que esse processo de interiorização se deu mediante a coerção da violência do Estado, que teria levado, em última instância, à eliminação de “um enorme *quantum* de liberdade” do mundo. Em seguida, temos uma nova ocorrência do termo, desta vez no singular:

Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos – esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (GM, II, §17).

A terceira ocorrência, logo a seguir, traz novas e importantes informações sobre esse instinto:

Guardemo-nos de fazer pouco-caso desse fenômeno, por ser já de início feio e doloroso. No fundo, é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens*. (GM, II, §18).

Ou seja, a violência não interiorizada dos homens do Estado, esses “organizadores e artistas da violência”, ao atingir os *outros homens*, impedindo-os de extravasar esse mesmo instinto violento, leva à sua interiorização. É no interior de cada um, portanto, que ele realizará a mesma *força* conformadora que a violência externa, mas moldando, agora, os espaços da subjetividade. O fato de que, ao retornar ao texto, esse instinto aparece no singular, abre uma possibilidade de interpretação segundo a qual todos os instintos violentos atuantes no início do processo civilizatórios podem estar ligados, afinal, a um instinto específico, um instinto de dominação. Essa interpretação parece ser reforçada pela equivalência afirmada aqui entre o “instinto de liberdade” e “vontade de poder”. Essa equivalência só parece fazer sentido se pudermos comutar os termos e pensar que *vontade de poder*, aqui, tem o sentido mais estrito de “vontade de dominação”, porque as conotações mais amplas e metafísicas, como um princípio causal geral, se aplicadas aqui, tornariam o texto totalmente incompreensível.

Avançando na interpretação que propomos, seria possível entender que o que Nietzsche chama de “instinto de liberdade” enquanto “vontade de poder” seria um impulso de dominação com enorme capacidade de orientar a satisfação dos impulsos hostis, seja no sentido de sua descarga exterior – como no caso dos “artistas da violência” – seja no sentido de sua descarga interior – como no caso da população submetida a esses agentes do Estado. No singular, então, ele é um instinto que responde,

cardinalmente, por todo um subgrupo de instintos violentos, e é forte o bastante para inverter o seu modo de satisfação, se preciso¹⁰².

A sequência do texto extrai ainda outras conclusões sobre os efeitos da inversão operada por esse instinto, como um acontecimento que teria proporcionado o mecanismo de sublimação necessário à elaboração de ideais civilizatórios mais elevados:

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”? (*GM*, II, §18).

O passado violento do instinto de liberdade, que teve um papel crucial na história da civilização, operando tanto a dominação do outro quanto a conquista de autodomínio, cumpriria, também, um papel fundamental na capacidade de sublimação. Ele parece encontrar um ponto de *transfiguração* quando se apresenta, no indivíduo soberano, não como *má* consciência, mas como boa consciência, como a capacidade de afirmação de si e da própria vontade.

Este é, portanto, um instinto com uma história um tanto singular. Ao ser reprimido e internalizado, esse instinto reaparece como valor, como “conhecimento” e “consciência” do poder sobre si mesmo, até ser novamente absorvido, incorporado, de um modo tão radical que torna esse instinto capaz de operar uma mudança no modo de satisfação do conjunto de outros impulsos e organizá-los na forma de uma vontade forte¹⁰³.

O indivíduo soberano é, assim, um acaso feliz em que o organismo chega a uma espécie de pacto libertário. Leiter parece correto ao apontar que há um tipo de

¹⁰² Em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche, mais uma vez, associará o instinto de liberdade aos instintos violentos, bélicos: “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da ‘felicidade’” (*CI*, IX, §38).

¹⁰³ Essa narrativa, altamente especulativa, sobre a história de um impulso, encontra vários precedentes na obra anterior de Nietzsche. Em *Aurora*, por exemplo, Nietzsche levanta a possibilidade de que valores possam ser incorporados a ponto de se tornarem instintos: “O que é simulado por longo tempo torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia” (*A*, §248). De certa forma, o instinto de rebanho parece ter uma história parecida. Voltaremos a este ponto.

“fatalidade” em torno das condições em que alguém pode se tornar um indivíduo soberano¹⁰⁴. No sentido tradicional do termo, o indivíduo soberano não é livre pra escolher agir de acordo com sua força, ele simplesmente *é* a sua força (*GM*, I, §13). Não há um substrato “por trás”, ou seja, externo às suas próprias ações, a partir do qual o indivíduo delibera seu curso¹⁰⁵. Mas isso não é tudo, porque o mero fato de que se teve a sorte de ter a *força* para realizar um trato libertário consigo mesmo, não garante, afinal, que se seja livre.

Os raros indivíduos capazes de se tornarem conscientes de sua herança pulsional e valorativa têm adiante o longo e árduo trabalho de conferir uma forma pessoal a essa herança, e, a partir dela, construir um *Eu*. O instinto de liberdade aparece como a peça-chave desse processo. É necessário que haja uma configuração afetiva que predisponha a um compromisso valorativo com a liberdade, pois esse compromisso é, no final das contas, um compromisso com a própria possibilidade de formação de um *Eu*, no sentido pleno¹⁰⁶.

A genealogia se insere na história desse instinto, ao apontar novas possibilidades para sua satisfação após esse longo trabalho pessoal que permite que alguém se emancipe da moral. A ideia que gostaríamos de avançar é que essa disposição para a liberdade é um pré-requisito para o engajamento na atividade genealógica. E, por correlato, a atividade genealógica é um pré-requisito para a conquista da liberdade no sentido nietzschiano.

Dito de outro modo: é a disposição para a liberdade que permite o engajamento numa crítica dos valores¹⁰⁷. Até porque, essa atividade crítica não prescinde de uma disposição *cruel*, segundo o próprio Nietzsche – a violência do impulso de liberdade,

¹⁰⁴ LEITER 2011. Ver também RUTHERFORD, 2009, p. 35.

¹⁰⁵ LEITER (2011, p. 105) entende essa passagem no sentido de que não há vontade, de que a vontade não é causalmente eficiente. Mas essa leitura parece envolver uma má compreensão da revisão da ideia de vontade que Nietzsche havia desenvolvido em *ABM*, deixando a impressão de que o comentador incorre no mesmo erro pelo qual Nietzsche denunciava os naturalistas seus contemporâneos, cujo mecanicismo “faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’”, tornando-se refêns da mitologia oposta, a do “cativo arbítrio” (*ABM*, §21).

¹⁰⁶ “We *create* ourselves to the extent that we succeed in regimenting in ourselves a principle of action expressive of our power. Given the latter condition, we cannot think of this principle as an arbitrary creation. Rather, it is necessary to discover, or to come to know, the dominant mode in which our power is expressed. ‘Coming to know’ in this way involves a prolonged process of self-interpretation, recounted by Nietzsche at various points in his writings, in which will plays against will, vying for a final accounting of how value is determined for that individual. Autonomy marks the resolution of this struggle, in which a “self” and its “law” are identified through a dominant drive. As Nietzsche writes in BGE 158, ‘To our strongest drive, the tyrant in us, not only our reason bows but also our conscience.’” (Rutherford, 2011, p 23).

¹⁰⁷ Ao que nos parece, é a essa disposição que Nietzsche se refere, no prólogo da *Genealogia*, ao mencionar sua precoce rejeição da tutela moral.

em sua forma mais espiritualizada, é claro, será necessária ao trabalho de enfrentamento e destituição de muito daquilo que foi anteriormente tomado como objeto de veneração. Por outro lado, o trabalho genealógico, essa espécie de escavação, a um tempo consciente e afetiva, das camadas de manipulação de impulsos e valores que chegaram até nós, é o que permite um rearranjo *pessoal* dessa herança, cujo resultado seria, justamente, um tornar-se *mais* livre. Afinal, permanece o sentido fundamental de liberdade como essa disposição. Neste ponto é possível apreciar o profundo redirecionamento operado por Nietzsche nos discursos sobre a liberdade, ao contrariar toda a filosofia moderna e pensar a liberdade não como uma *condição*, mas como uma *disposição*.

Dito mais uma vez: no sentido nietzschiano, a liberdade pode ser pensada como a disposição pessoal a recuperar a espontaneidade dos impulsos através da criação de um espaço coordenado a que se pode chamar propriamente de um *Eu*. Nas obras posteriores a *Genealogia*, Nietzsche enfatizará a ideia de que essa recuperação não se dá mediante um *retorno* à natureza, mas por uma “ascese” à natureza (*CI*, IX, §48, §49). Essa ascese, por sua vez, é apresentada como um movimento contínuo, algo que se realiza pelo próprio exercício dessa disposição para o autodomínio e o combate contra a dominação externa:

Aqueles grandes viveiros para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu, as comunidades aristocráticas da espécie de Roma e Veneza, entendiam a liberdade no mesmo exato sentido em que eu entendo a palavra: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*” (*CI*, IX, §38).

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Goethe é apresentado como um precedente desse [contra-]ideal de integridade e espontaneidade:

Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo, que pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural, que é forte o suficiente para tal liberdade; o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média; o homem para o qual já não há coisa proibida senão a *fraqueza*, chame-se ela vício ou virtude... Um tal espírito, que assim *se tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega*... Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio*. – (*CI*, IX, §49).

Dessa passagem muito rica, vale destacar alguns pontos imediatamente relevantes para nossa discussão. Em primeiro lugar, o ponto de que só se é forte o bastante para a liberdade mediante um intenso trabalho de cultivo, em todas as esferas. É essa força cultivada que habilita uma nova relação com os próprios impulsos, porque esse indivíduo forte “pode ousar se permitir todo o âmbito e a riqueza do que é natural”. Além disso, esse trato com os impulsos segue um princípio de integração: “apenas o que está isolado é censurável” pois “tudo se redime e se afirma no todo”. O modelo está associado, também, a um ponto de vista supra-moral: “não há coisa proibida senão a fraqueza, chame-se ela vício ou virtude”. Essa seria, então, uma configuração psicofisiológica a que corresponde uma *intensificação* da atividade vital. Ainda, essa configuração psicofisiológica do modelo de liberdade que interessa a Nietzsche está associada a uma *crença*. Faz sentido pensar essa crença como um compromisso valorativo com os princípios de integridade e intensificação, afirmados nessa passagem.

É curioso que, a partir de *Crepúsculo*, Nietzsche passe a identificar esse compromisso valorativo com a figura de Dioniso, que volta a receber um destaque só visto anteriormente em *O Nascimento da Tragédia*. Isso parece indicar que Nietzsche pensa a liberdade, cada vez mais, como um princípio de intensificação da atividade vital.

Seria possível, aqui, reendereçar a questão sobre o que distingue o mero comportamento da genuína agência, afinal. E reencontrar a resposta: a vontade. Não exatamente uma vontade livre, mas uma vontade forte, que se quer livre. Parece, então, que Nietzsche deu a volta na tradição para retornar ao início, exposto sob uma nova luz. Nossos atos de liberdade seriam, assim, os atos profundamente em acordo com nossa vontade. O problema é que essa vontade não é algo simples e de fácil identificação. Não corresponde ao estrito campo da deliberação racional, nem o das intenções, nem se confunde com o desejo ou com um instinto isolado, em que pese a nossa sugestão de que algo como um instinto de liberdade é necessário para que se chegue a construir uma vontade forte.

Essa vontade forte seria, ela mesma, expressão de um Eu, e esse Eu precisa ser construído. Esse Eu não se confunde com qualquer ideia de sujeito localizável e identificável com a atividade racional consciente. Assim como o sujeito racional e consciente é o sujeito do livre-arbítrio, o Eu, como sociedade de afetos, é o agente da liberdade nietzschiana. Nossos atos livres são *pessoais*, e portanto são os atos próprios

daqueles raros indivíduos que conseguiram construir pra si um Eu, ao cultivar um arranjo singular de integração entre seus impulsos e valores¹⁰⁸.

Neste ponto somos levados a um tipo de definição circular: liberdade como uma espécie de *disposição* psicofisiológica que torna possível o próprio compromisso com um valor de liberdade. Mas essa circularidade é apenas aparente, e deve, antes, ser pensada como as diferentes camadas do ideal nietzschiano de liberdade: uma disposição pulsional para a liberdade conta como o lastro do compromisso com o valor de liberdade que, por sua vez, dá sustentação às práticas de si, através das quais se pode de cultivar essa disposição e elevá-la à realização da excelência.

É muito interessante o fato de que a forma como se descreve esse compromisso de quem *tornou-se livre* sugere que ele seja um compromisso capaz de reatualizar e reorganizar os demais compromissos valorativos. A liberdade se torna, assim, uma espécie de meta-valor: um valor que estabelecerá o valor dos outros valores. A ideia pode parecer estranha, mas a obra nietzschiana contém um importante contra-exemplo que parece provar a sua possibilidade: o instinto de rebanho. Como um antípoda da liberdade, o instinto de rebanho apresenta o mesmo tipo de funcionamento, a mesma capacidade de “reprogramar” a vida dos instintos e valores a partir de si. É do embate entre esses antípodas que trataremos no capítulo a seguir.

¹⁰⁸ Ver SOLOMON (2002), que entende a ação genuína como aquela que expressa nossos compromissos valorativos mais elevados.

4. Liberdade: uma porta de entrada e saída da moral

O programa nietzschiano de intervenção na cultura é, segundo as suas próprias reivindicações, um programa imoralista. Embora haja alguma dúvida sobre se esse programa implica em uma completa abolição da moral, não há dúvidas sobre a precedência da pauta de combate à moral¹⁰⁹. Segundo a nossa leitura, esse combate toma como ponto de partida um compromisso com o valor de liberdade, de modo que um conflito entre o tipo moral e o tipo livre é encenado em diferentes momentos da obra. Em *Humano* – como, em geral, no assim chamado período da filosofia do espírito livre – esse conflito está representado na oposição entre espírito livre e espírito cativo. Nesse momento, o compromisso com a pauta imoralista extrai como consequência de primeira urgência o combate à cultura da punição, que pode ser resumido no que identificamos como um proto abolicionismo penal. Gradativamente, a atenção de Nietzsche se volta para o problema das condições de vida dos tipos raros, e da plurificação das vozes a serem ouvidas no debate sobre os valores. Nas obras de maturidade, esse espaço é ocupado prioritariamente pela preocupação com as condições de cultivo dos tipos de exceção, apresentados como tipos *mais livres*.

No que diz respeito à pauta normativa, parece-nos bastante clara a preeminência da necessidade de desconstruir as acepções tradicionais de liberdade, pois elas seriam o principal fator de cooptação moral. Ou seja, no contexto moderno, é porque nos vemos como seres de livre-arbítrio que nos vemos como seres morais. Da crença na noção de livre-arbítrio depende que o indivíduo se sinta implicado no jugo moral, e também que se sinta no direito de julgar moralmente os atos alheios¹¹⁰. Isso explica o enorme espaço

¹⁰⁹ Ou seja, há dúvidas sobre o alcance cultural da superação do ponto de vista moral. Nas obras “intermediárias”, Nietzsche parece sugerir uma espécie de acomodação entre o tipo moral e o tipo de exceção, cujos valores devem ser reconhecidos desde que não pretendam tornar-se regra (*GC*, §76; ver também *GC*, §28). Mesmo num momento de platonismo político e afirmação de uma *hierarquia* de valores, como *Além de Bem e Mal*, há dúvidas sobre se Nietzsche entende que o ponto de vista extramoral é algo que conseguiria a adesão de todos, e se isso seria desejável. Provavelmente não. Ainda assim, parece razoável entender que a filosofia nietzschiana defende, no mínimo, que a cultura, em geral, e seus participantes, seriam favorecidos por uma deflação dos valores morais. Mas além disso há dúvidas, ainda, sobre o alvo ou escopo da crítica de Nietzsche à moral, já que o uso que faz do termo é bastante flexível e parece se referir ora a um sistema específico de valores, ora a um padrão normativo mais amplo.

¹¹⁰ Veja-se, por exemplo, a reconstituição que Nietzsche faz do uso sacerdotal da ideia de livre-arbítrio. Sobre este ponto, Edmilson Paschoal comenta que: “Retirando a ‘inocência do devir’ e atribuindo ‘um estado de fato’ (*CI*, Os quatro grandes erros, §7) à vontade, às intenções e aos atos humanos, o sacerdote chega a uma liberdade moral que tem, para o forte, a função de *veneno*, pois o declara culpado

ocupado, na obra, pela discussão sobre liberdade, seus pressupostos e suas implicações – descrição da agência e psicologia moral, atribuição de responsabilidade, etc. Por outro lado, um ideal próprio de liberdade seria necessário à conquista de um ponto de vista extramoral. É dizer: o valor de liberdade funciona como uma porta de entrada e uma porta de saída da moral.

Antes de adentrarmos nos detalhes de como essa ideia é desenvolvida na obra, e para que ela apareça de forma mais clara, seria interessante passarmos a um breve exame das diversas motivações da crítica de Nietzsche à moral e as diferentes estratégias de combate mobilizadas em função dessas motivações.

4.1 As motivações da crítica

Para organizar a análise do tema, seria possível dividir a crítica de Nietzsche à moralidade a partir da identificação de dois aspectos gerais. O primeiro diz respeito a pressupostos descritivos envolvidos nos juízos morais, o segundo se refere a seus conteúdos normativos propriamente ditos. Essa distinção cumpre a função de organizar a exegese, mas nem sempre aparece de modo evidente na letra do texto nietzschiano; isso certamente não se deve a qualquer confluência, por parte de Nietzsche, entre esses dois aspectos do discurso moral, mas mais provavelmente à compreensão nietzschiana de que nossos juízos morais costumam contar com uma colaboração entre os dois aspectos, de modo que o ataque sobre um dos polos tende a afetar o outro¹¹¹.

Em relação aos pressupostos descritivos da moral, Nietzsche apontará a sua inconsistência, seu caráter auto-contraditório, seu recurso a concepções psicológicas e agenciais pouco realistas e a improváveis constructos metafísicos. Rogério Lopes (2013) lista os termos gerais da crítica aos componentes descritivos da moral:

Nietzsche nega a concepção usual de vontade como uma faculdade de determinação racional do querer, a unidade do Eu, a tese da liberdade do agente moral, o papel causal das representações conscientes na determinação das ações, a cognoscibilidade dos motivos da ação, a capacidade referencial dos juízos morais, o controle das diversas variáveis no silogismo prático e a tese psicológica segundo a qual o agente orienta suas escolhas pela maximização do

por exteriorizar sua força e, para o fraco, a função de *inibição*, controlando-o em suas ações e intenções e mantendo-o submisso à coletividade do rebanho” (PASCHOAL, 2006, p. 260).

¹¹¹ Ver LOPES, 2013; VAN TONGEREN, 2016.

prazer e pela minimização do desprazer. Todos estes pressupostos metafísicos e psicológicos podem ser questionados sem a necessidade de um posicionamento face aos compromissos normativos das teorias éticas que os acolhem. (LOPES, 2013, p. 11).

Estes são, precisamente, os tópicos que investigamos nos capítulos anteriores, porque são os pressupostos envolvidos na moral do livre-arbítrio, seja ela abrigada por uma teoria utilitarista ou deontológica. E, como temos insistido, a noção de livre-arbítrio é a pedra de toque da moralidade cristã.

Os juízos morais, no entanto, envolvem uma combinação dos aspectos descritivos e normativos, e são criticados na obra por diferentes abordagens.

Sob o ponto de vista da fragilidade epistêmica dos juízos morais, a argumentação nietzschiana varia entre apontar a falta de contrapartida real para os termos básicos com que opera, a redução ao absurdo de suas normas – como a ideia de que merecemos ser punidos pelas nossas intenções, por exemplo, vista no capítulo anterior – ou ainda, toma o dissenso entre os próprios moralistas, sua incapacidade de estabelecer definitivamente os termos em que se assenta a moral, como um ponto a favor do ceticismo moral¹¹².

Além disso, Nietzsche insiste em que os pressupostos morais são não apenas insustentáveis mas funcionam como um entrave ao avanço do conhecimento. Assim, ao tratar da ascensão dos moralistas alemães, cuja expressão mais acabada seria a filosofia kantiana, Nietzsche observa que “o assim chamado redespertar moral teve, para o *conhecimento* dos fenômenos morais, apenas desvantagens e movimentos regressivos, como se pode imaginar” (*HH II, AS, §216*).

A moral promove um tipo de interpretação “pneumática”, entusiasmada, da natureza (*HH, §8*). Enquanto um regime de obediência, a moral se coloca em direção contrária à liberdade intelectual, de modo que o crente moral opera uma espécie de terceirização da justificação de suas crenças, como dissemos. Ela cria, ainda, um ambiente nocivo à investigação realista, incorrendo, renitentemente, em uma petição de princípios sobre seus próprios valores: “Na presença da moral, como diante de toda autoridade, não se *deve* pensar, menos ainda falar: aí – se obedece!” (*A, Pr., §3*).

¹¹² Sobre este último ponto ver LEITER, 2014. Este é um tema que tem sido exaustivamente discutido na literatura secundária, e cujos aspectos mais centrais acreditamos ter abordado nos capítulos anteriores, de modo que nos limitaremos, aqui, a fazer uma articulação entre o sentido geral da crítica de Nietzsche à moral e a questão da liberdade.

O descrédito do sistema moral, frente à conclusão sobre a impossibilidade de justificação racional das crenças morais, seria uma consequência que se impõe por exigência de integridade intelectual. Esse aspecto da crítica apela, portanto, a princípios próprios à normatividade epistêmica (LOPES, 2013, p. 4).

Com alguma cautela, podemos dizer que o compromisso com a honestidade intelectual está em próxima vizinhança com o valor de liberdade. Como vimos no capítulo anterior, nas obras do período intermediário encontram-se várias ocorrências que sugerem que liberdade, honestidade intelectual e justiça formariam uma espécie de “unidade das virtudes” do espírito livre. A honestidade intelectual seria o distintivo mesmo do espírito livre; a sua liberdade se caracteriza, acima de tudo, por uma relação autônoma com as crenças, e encontra seu antípoda no espírito cativo, intelectualmente subjugado às opiniões morais. Ganha destaque, nesse período, a ideia de vida como experiência de conhecimento¹¹³. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche claramente alinha a paixão do conhecimento com os impulsos disruptivos e dominadores associados à liberdade, este é um tema que perpassa o livro todo, apresentado, inclusive, em tom de compromisso pessoal:

E o conhecimento mesmo: para outros pode ser outra coisa, um leito de repouso, por exemplo, ou a via para esse leito, ou uma distração, ou um ócio – para mim ele é um mundo de perigos e vitórias (...) “*A vida como meio de conhecimento*” – com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até *viver e rir alegremente!* E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiro da guerra e da vitória? (*GC*, §324).

Na obra madura, a “catástrofe” da consciência moral ocorre no momento em que a exigência (igualmente moral) de veracidade toma como objeto de escrutínio os próprios pressupostos do ponto de vista moral, chegando à conclusão sobre a sua insustentabilidade e ocasionando a sua autossupressão. Ou seja, a honestidade intelectual aparece como um produto moral que consegue atingir uma espécie de atividade normativa autônoma, que a fará voltar-se contra as suas raízes. No capítulo anterior, argumentamos no sentido de que algo como um instinto de liberdade é necessário para que esse fruto da moralidade, a consciência intelectual, seja aplicada

¹¹³ *HH*, §34, §56, §107, §222, §254, §288, §291, §292; *A*, §201, §429, §440, §450, §501, §550; *GC*, §3, §319, §324.

contra si mesma e possa *tomar consciência de si como um problema*, num processo de autoexame que não carece de um componente de crueldade¹¹⁴.

Na *Genealogia da Moral*, o processo de autossupressão da moral pelas mãos da honestidade intelectual reencena uma ideia que já está presente na filosofia nietzschiana pelo menos desde *Aurora* (§456). Nessa passagem, “a mais nova virtude”, ou seja, a honestidade intelectual, é apresentada como aquela que seria capaz de colocar em questão, pela primeira vez, as exortações morais. Até então, as asserções morais, como a ideia grega antiga de unidade entre virtude e felicidade, ou a ideia de livre deliberação, etc., teriam sido vistas como capazes de se justificarem por si mesmas, pelo seu próprio valor moral, independentemente da procedência de seus pressupostos nada evidentes.

Logo no início de *A Gaia Ciência*, o compromisso com o valor da honestidade intelectual é apresentado como aquilo que “distingue os homens superiores dos inferiores” (*GC*, §2), enquanto Nietzsche se diz escandalizado com a ideia de viver conforme uma crença “sem antes haver se tornado consciente das últimas e mais seguras razões a favor ou contra ela” (*GC*, §2). Ocorrências como esta podem dar a impressão de que a improcedência das crenças morais seria a razão fundamental da objeção à moralidade e, portanto, apontariam uma espécie de primazia da normatividade epistêmica sobre a normatividade prática.

Mas há alertas contra essa interpretação desde *Humano*. Embora as exigências da consciência intelectual ocasionalmente levem ao sacrifício e ao sofrimento, há um esforço para evitar interpretações moralistas desse compromisso. Em uma passagem de *Opiniões e Sentenças*, Nietzsche demanda que se abandone o vocabulário do desinteresse prático em relação à virtude da honestidade intelectual: “fora com o capuz da renúncia” (*HH II, OP*, §98). Se o compromisso com a probidade se sustenta, é porque ele possibilita uma forma própria de potência, que se realiza na autonomia intelectual e numa espécie de exercício de força que mede “o quanto de verdade” alguém é capaz de “suportar”.

Enquanto a questão sobre o valor da verdade é colocada de forma mais dramática na abertura de *Além de Bem e Mal*, a filosofia do espírito livre avança, em várias ocasiões, o ponto da necessidade eventual da inverdade como uma forma de

¹¹⁴ Uma intuição que pode, igualmente, ser rastreada em *Aurora*: “Como todos os conquistadores, descobridores, navegantes, aventureiros, nós, investigadores, somos de uma moralidade temerária, e temos que admitir ser considerados maus no conjunto” (*A*, §432).

“descanso” (*A*, §507; *GC*, §107). O pêndulo entre essas diferentes necessidades, de verdade e inverdade, encontraria um sistema de contrapesos na relação entre ciência e arte (*GC*, §107).

Já no livro V de *A Gaia Ciência*, o ponto da primazia da normatividade prática assume contornos mais claros:

O erro dos mais sutis dentre eles [historiadores da moral] consiste em desnudar e criticar as opiniões talvez insensatas de um povo sobre a sua moral, ou dos homens sobre toda a moral humana, ou seja, sobre a sua origem, sanção religiosa, a superstição do livre-arbítrio e coisas assim, e com isto supor haver criticado essa moral mesma. No entanto, o valor de um preceito é ainda radicalmente diverso e independente de opiniões tais sobre ele e do joio de erros que talvez o cubra: assim como o valor de uma medicação para o enfermo independe completamente de ele pensar sobre a medicina de forma científica ou como uma mulher idosa. Uma moral pode ter nascido de um erro: ainda com esta percepção o problema de seu valor não chega a ser tocado. (*GC*, §345).

Provavelmente o mais correto a dizer é que, do ponto de vista nietzschiano, jamais houve uma primazia da normatividade epistêmica, a questão sempre foi, desde o início, uma questão de autonomia, que passa por autonomia intelectual. Enquanto genealogista, Nietzsche está interessado em investigar as origens e o alcance do compromisso com o valor da verdade em diferentes momentos e para diferentes grupos. Ele parece atento ao fato de que o valor da integridade intelectual exerce um poder limitado e até excepcional no interior da sociedade, e é por isso que em *GC* §2 ele se endereça especificamente aos “melhores de nós”. Num outro extremo, Nietzsche parece diagnosticar o risco de que esse compromisso se emancipe da normatividade prática e assuma o tom de um compromisso incondicional, como teria acontecido no interior dos ideais ascéticos. Mas no que diz respeito à decisão nietzschiana sobre a hierarquia de valores, segundo nossa interpretação, o compromisso normativo com o valor de liberdade seria, em última instância, o motor capaz de sustentar o compromisso com a integridade intelectual.

Ou seja, a probidade é um valor interessante porque suas raízes morais são mais claramente reconhecíveis; ela permite, portanto, um tipo de crítica interna à moral. Mas se a questão é estabelecer uma hierarquia nietzschiana dos valores, a precedência da liberdade parece clara, e pode ser lida como o compromisso de fundo em passagens nas quais Nietzsche alerta, inclusive, contra alguns riscos envolvidos no próprio compromisso com a integridade intelectual:

E se no entanto nossa honestidade vier a se cansar e suspirar e esmorecer e nos achar duros demais, desejando vida melhor, mais fácil e gentil, como um vício agradável: permaneçamos *duros*, nós, os últimos estoicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso *“nitimur in betitum”* [lançamo-nos ao proibido], nosso ânimo na aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de poder e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro (...) Nossa honestidade, nós, espíritos livres – cuidemos para que não se torne nossa vaidade, nosso adereço e arabesco, nosso limite, nossa estupidez! Toda virtude tende à estupidez, toda estupidez à virtude; “estúpido até à santidade”, dizem na Rússia – cuidemos de seja, por honestidade, não nos tornemos santos e enfadonhos! (*ABM*, §227).

É curioso o fato de que esse aforismo indica uma posição prática para além da virtude, mas aparece imediatamente após aquele de título “Nós, imoralistas” em que Nietzsche sugere, de modo elusivo, que seu imoralismo expressa, ainda, algum tipo de normatividade, pois nesse mundo “de comandos e obediências sutis” *nós*, “imoralistas”, também seríamos “homens do dever” (*ABM*, §226).

Dito isso, esperamos ter avançado o ponto de que a integridade intelectual cumpre um papel importante mas limitado na promoção de um ponto de vista imoralista. Ao servir melhor à crítica aos elementos descritivos do sistema moral do que na crítica a seus conteúdos propriamente normativos, a honestidade intelectual causa uma espécie de dano colateral à normatividade moral.

Por outro lado, a liberdade – também ela uma derivação moral exaptável a um outro tipo de normatividade¹¹⁵ – é um compromisso valorativo que opera um papel fundamental na tarefa de colocar em questão os conteúdos da normatividade moral, ou seja, os afetos e práticas morais. Enquanto o

¹¹⁵ Há dúvidas sobre a o momento preciso da gênese da consciência intelectual. Em *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche traça as raízes longínquas da exigência de veracidade, como um fator vital para o sucesso da comunicação em grupo. Mas a ideia de consciência intelectual envolve um desdobramento posterior dessa exigência prática, marcando um momento em que surge um interesse genuíno pela verdade. Faz sentido pensa-la como um produto recente, aperfeiçoado no interior do cristianismo por meio de todo o “alargamento” da subjetividade que ele teria promovido. Por outro lado, não seria impossível enxerga-la nos filósofos gregos, por exemplo. É razoável pensar a antiguidade clássica como um exemplo de moral no sentido “não pejorativo”; com esta questão, adentramos no problema de identificação do alvo preciso da crítica de Nietzsche à moral, já que o termo é usado, na obra, com certa liberalidade. Voltaremos a este ponto. No que diz respeito à liberdade, parece bastante claro, segundo a nossa interpretação, que algo como a contrapartida real do valor de liberdade, que temos identificado como um instinto de liberdade, acompanha o humano desde tempos imemoriais, embora a criação de uma autoimagem do humano como um ser de liberdade ganhe sua configuração última no interior do cristianismo. Vale ter em mente que o sentido da argumentação genealógica está precisamente em apontar que esses valores não vieram do nada, mas têm uma história acidentada de apropriação e reconfiguração.

ajuizamento moral está ligado a uma gama de afetos ou sentimentos morais negativos ou reativos que pouco contribui para o cultivo de uma vida psicologicamente saudável, e em muitos casos é um entrave para o cultivo da excelência (LOPES, 2013, p. 5).

o valor da liberdade se expressaria em práticas e afetos opostos, o que está ilustrado no fato de que os indivíduos que Nietzsche identifica como expoentes de excelência são aqueles identificados como “mais livres”. Mais do que isso, a atividade de criação de valores é identificada como uma relação afirmativa com a própria vontade, e esta, por sua vez, constitui o espaço possível de ação livre, como vimos no capítulo anterior.

Esses pontos incidem no âmbito de duas outras motivações da crítica de Nietzsche à moral: a motivação terapêutica e a motivação perfeccionista, ou seja, o fato de que Nietzsche acusa a moral de engendrar tipos específicos de sofrimento e coloca em questão o seu valor enquanto remédio (*GC*, §345), e a acusa, também, de obstruir o caminho dos tipos excepcionais, aqueles mais aptos a revitalizar o campo dos valores. Segundo a nossa leitura, há elementos mais do que suficientes para entender que há um ganho interpretativo quando lemos essas motivações à luz do compromisso com o valor de liberdade, entendendo, também, que as práticas de liberdade seriam as maiores beneficiárias da derrocada da moral.

Propomos, portanto, levar adiante essa análise seguindo o fio daquela que nos parece ser uma das mais originais contribuições de Nietzsche ao exame da moral: a identificação do instinto de rebanho. Localizamos esse instinto, precisamente, como antípoda do instinto de liberdade. Cremos que com isso teremos à mão uma boa ferramenta de análise das estratégias de combate até que possamos estabelecer com mais clareza qual é exatamente o alvo da crítica de Nietzsche à moral, e quais possibilidades normativas se abririam num contexto imoralista.

4.2 Instinto de liberdade *contra* instinto de rebanho

A primeira ocorrência publicada da expressão “instinto de rebanho”, está em *A Gaia Ciência*. É possível ler esse livro, como um todo, à luz da questão sobre como a humanidade se comportará num contexto em que, paradoxalmente, esse fator de

gregarização já se encontra plenamente incorporado, tendo servido há milênios como instrumento civilizatório – enquanto, por outro lado, o avanço cultural força uma passagem para um cenário pós-moral. Mais especificamente, é possível perceber que uma questão perpassa insistentemente os experimentos de *A Gaia Ciência*, e essa questão se refere ao futuro do conhecimento – não apenas o conhecimento científico, mas toda forma de conhecimento – uma vez que o instinto de rebanho perca parte de sua influência devido ao declínio da moral.

A maioria das ocorrências textuais da expressão, nesse livro, serve à encenação de um conflito entre instinto de rebanho e liberdade de pensamento. Ou seja, é encenada uma espécie de atrito entre instinto de rebanho e as possibilidades de autonomia e retidão intelectual no cenário que se abre após a “morte de Deus”.

A primeira informação que recebemos sobre o instinto de rebanho é que o poder ancestral desse instinto se liga ao medo do “isolamento”, da reprovação grupal a que se sujeita alguém que eventualmente aja de forma contrária aos “bons costumes de sua sociedade” (*GC*, §50), um pavor tão grande que é capaz de suplantar as reprovações da própria consciência individual. A localização desse aforismo que nos apresenta à ideia de instinto de rebanho é também muito interessante: ele ocorre logo após uma consideração sobre a emergência de uma nova “qualidade de egoísmo”, que adviria no momento em que o indivíduo torna-se forte o suficiente para renunciar à vingança (*GC*, §49). O aforismo é sucedido por uma rápida consideração sobre o “senso de verdade”, ocasião em que Nietzsche se opõe a toda reivindicação cética que coloque um limite à experimentação do pensamento, “pois ali a coragem perdeu seu direito” (*GC*, §51). Ainda, na sequência, extrai-se mais uma conclusão sobre um ocasional embate entre a consciência de si e a reputação social: “É mais fácil lidar com sua má consciência do que com sua má reputação” (*GC*, §52).

Essa localização sugere uma espécie de *mapa político* do instinto de rebanho: a seu lado estão os costumes, o medo do isolamento e da má reputação; no campo oposto estariam a coragem, a magnanimidade, o poder individual e a liberdade intelectual.

A próxima ocorrência textual expande a explicação ao definir o instinto de rebanho precisamente como uma ferramenta da moral:

Instinto de rebanho. – Onde quer que deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos. Tais avaliações e

hierarquizações sempre constituem expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho: aquilo que beneficia *este* em primeiro lugar – e em segundo e terceiro – é igualmente o critério máximo quanto ao valor de cada indivíduo. Com a moral o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função. Dado que as condições para a preservação de uma comunidade eram muito diferentes daquelas de uma outra comunidade, houve morais bastante diferentes; e, tendo em vista futuras remodelações essenciais dos rebanhos e comunidades, pode-se profetizar que ainda aparecerão morais muito divergentes. Moralidade é o instinto de rebanho no indivíduo. (GC, §116).

A primeira coisa a se observar aqui é que a instalação do instinto de rebanho é um fato antigo, ele surge como instrumento da moral em sentido amplo, ou seja, um instrumento de qualquer sistema de “avaliação e hierarquização dos impulsos e atos humanos”, segundo as necessidades de cada sociedade. Em seguida, a definição central do funcionamento do instinto de rebanho: ele opera uma instrumentalização do indivíduo em benefício da comunidade: “o indivíduo é levado a ser função do rebanho”. Ainda, seu poder se exerce na forma da avaliação de cada indivíduo segundo sua adequação à comunidade. E, finalmente, ele é um mecanismo de assimilação da norma no interior do indivíduo. Já que o que deve ser assimilado é uma avaliação específica dos “impulsos e atos”, espera-se que, uma vez incorporado, o instinto de rebanho opere um redirecionamento dos impulsos e atos do próprio indivíduo.

O aforismo seguinte esclarece que a implantação do instinto de rebanho, datando dos “tempos mais longos e mais remotos da humanidade” (GC, §117), exige como contrapartida o sacrifício do “orgulho de si mesmo”:

Durante o mais longo período da humanidade, no entanto, não havia nada mais aterrador do que sentir-se particular. Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo – naquele tempo isso não era um prazer, mas um castigo; a pessoa era condenada a “ser indivíduo”. A liberdade de pensamento era o mal-estar em si. Enquanto nós sentimos a lei e a integração como coerção e perda, sentia-se o egoísmo como algo doloroso, como verdadeira desgraça. Ser si próprio, estimar-se conforme uma medida e um peso próprios – era algo que ofendia o gosto. Um pendor para isso era tido por loucura; pois à solidão estavam associados toda miséria e todo medo. Naquele tempo, o “livre-arbítrio” era vizinho imediato da má consciência; quanto mais se agia de forma não livre, quanto mais transparecia no ato o instinto de rebanho, em vez do senso pessoal, tanto mais moral a pessoa se avaliava. Tudo o que prejudicava o rebanho, seja que o indivíduo o tivesse desejado ou não, dava remorsos ao indivíduo – e também a seu vizinho, e mesmo ao rebanho todo! (GC, §117).

É muito importante o fato de que esse aforismo indica uma transição para um momento em que esse instinto superpoderoso começa a perder força, concluindo que: – “Foi nisso, mais do que tudo, que nós mudamos” (GC, §117). Na verdade, ao longo do livro há indicações de que o pêndulo entre gregarização e individualidade pode oscilar em diferentes momentos e sociedades. Assim, as culturas politeístas teriam encontrado um subterfúgio para que o indivíduo pudesse gozar de boa consciência com sua própria individualidade: enquanto sistema moral, as culturas antigas não teriam escapado da má consciência em relação ao impulso de liberdade individual, um impulso

ligado à teimosia, à desobediência e à inveja. Ser *hostil* a esse impulso para um ideal próprio: tal era, então, a lei de toda moralidade. Havia apenas uma norma: “o homem” – e cada povo acreditava possuir essa única e derradeira norma. (GC, §143).

Mas aquele remoto mundo dos deuses significava a possibilidade de uma reabilitação parcial desse impulso, pois através dele “era permitido enxergar uma *pluralidade de normas*” (GC, §143):

A invenção de deuses, heróis e super-homens de toda espécie, e também de quase-homens e sub-homens, de fadas, anões, sátiros, demônios e diabos, foi o inestimável exercício prévio para a justificação do amor-próprio e da soberania do indivíduo: a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos. (GC, §143).

Essa espécie de “válvula de escape” para a pressão de gregarização parece ter sido obstruída numa etapa seguinte da história, com o advento do monoteísmo: “esse rígido corolário da doutrina de um só homem normal – a crença num só deus normal, além do qual há apenas falsos deuses enganadores” (GC, §143). Ou seja, esse evento teria representado um estreitamento dos modos de vida e temperamentos individuais possíveis e justificáveis perante a regra. Nesse momento, Nietzsche introduz uma hipótese interessante sobre a intensificação do instinto de rebanho, operada pelo monoteísmo – uma mudança que talvez tenha sido “o maior perigo para a humanidade até então”:

Ela [a humanidade] foi ameaçada pela prematura estagnação que, tanto quanto podemos ver, a maioria das outras espécies animais atingiu há muito tempo; em que todos creem num só tipo normal e ideal em sua espécie, tendo

definitivamente traduzido a moralidade dos costumes em sua carne e seu sangue. (GC, §143).

A interpretação dessa passagem altamente especulativa requer o auxílio de algumas coordenadas encontradas nas obras seguintes. Primeiro, é preciso lembrar que Nietzsche define o humano como “o animal não fixado” ou “o animal ainda não determinado” (ABM, §62). Essa ideia ressalta a singularidade da condição humana, excepcionalmente adaptável a uma infinidade de regimes pulsionais, modos de vida, hierarquias valorativas e sistemas de pensamento. Por outro lado, essa maleabilidade do humano teria sido vista como um risco e um incômodo por parte daqueles “melhoradores da humanidade”, investigados no *Crepúsculo dos Ídolos*. Daí, justamente, que tenham recorrido a – e até hipertrofiado – o instinto de rebanho como ferramenta de padronização e estabilização do comportamento.

Nietzsche, por sua vez, aposta nessa condição de não-fixação como um traço valiosamente distintivo do humano em relação aos outros animais, como uma potência propriamente humana. E num momento em que, ele acreditava, a humanidade se preparava a uma transição dos regimes de organização social, seria possível recuperar algo da “humana liberdade e variedade de pensamento” que “estava prefigurada” na experiência anterior do politeísmo: “a força pra criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus; de modo que somente para o homem, entre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas” (GC, §143).

A ideia do instinto de rebanho como um instinto fixador é reafirmada em outros momentos de *A Gaia Ciência*:

Uma reputação sólida costumava ser extremamente útil; e onde quer que a sociedade continue a ser dominada pelo instinto de rebanho, é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos por imutáveis, mesmo que no fundo não sejam. (GC, §296).

Vale apontar, inicialmente, a ideia de que nem toda sociedade é “dominada” pelo instinto de rebanho, sugerindo a possibilidade de diferentes dosagens e ajustes desse fator. Ainda, que o indivíduo que quer se beneficiar por uma sociedade em que esse instinto é dominante precisa, acima de tudo, *parecer* sólido e imutável, mesmo que no fundo não seja. Ao passar essa impressão, ele é percebido pela sociedade como um “*instrumento* confiável e sempre disposto – ela presta o máximo de honras a essa

natureza de instrumento, a essa fidelidade a si mesmo, essa invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos.” (GC, §296).

É importante ressaltar que a confiabilidade do tipo moral, gregário, não está na solidez da sua vontade; este é um atributo do tipo contrário, o indivíduo soberano. No caso do tipo gregário não há, de fato, qualquer referência à sua vontade própria, ela em momento algum é convocada. O jogo social de que depende a sua sólida reputação se fia na previsibilidade da sua “ocupação”, das suas “opiniões” e “aspirações”, socialmente recebidas em detrimento de uma vontade própria. Há aqui uma indicação importante, a de que o instinto de rebanho opera, fundamentalmente, no plano da subjetividade, e é por isso que, do ponto de vista do rebanho, nada há de mais perigoso do que o indivíduo de livre-pensamento:

Uma tal avaliação, que em toda parte floresce e floresceu juntamente com a moralidade dos costumes, educa o “caráter” e *difama* toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si. Por maior que seja, de resto, a vantagem desse modo de pensar, para o *conhecimento* ele é a mais nociva espécie de julgamento geral: pois aí é condenada e difamada precisamente a disposição que tem o homem do conhecimento para, de maneira intrépida, declarar-se a qualquer momento *contra* a sua opinião prévia e ser desconfiado em relação a tudo aquilo que quer se tornar *sólido*. (GC, §296).

Essa polarização entre o homem de rebanho e o homem de conhecimento é ilustrada, ainda na *Gaia Ciência*, pelo conflito entre Sócrates e seus contemporâneos, ocasião em que a “estupidez” teria perdido momentaneamente o benefício da boa consciência, uma vez que o modo de vida socrático – com sua exigência de autonomia de pensamento e reflexão ética – se lançou à disputa pelo posto de melhor promotor da felicidade, contra aquele modo de vida regido pelo instinto de rebanho (GC, §328). Nesta que é a última ocorrência da expressão instinto de rebanho na obra, encontramos a afirmação de que este teria sido beneficiário de uma campanha milenar contra o “egoísmo”, uma campanha que subtraiu à perspectiva egoísta “muito de espírito, jovialidade, inventividade, beleza; embruteceu, enfeou e envenenou o egoísmo” (GC, §328).

Essa afirmação convoca a um retorno àquele momento anterior do livro em que Nietzsche distingue dois tipos ou duas “qualidades” de “egoísmo” (GC, §49), e dá ensejo a alguns outros esclarecimentos. Até aqui, parece bastante clara a ideia de que o instinto de rebanho funciona como um opositor da liberdade de pensamento; sua

principal função é evitar que o indivíduo perceba a si mesmo como indivíduo, e portanto como alguém capaz de desenvolver um ponto de vista próprio sobre si mesmo, seus impulsos, seus valores e hábitos, sua vontade e seus atos.

Já no primeiro fragmento póstumo a registrar a expressão “instinto de rebanho”, ele é apresentado como o fator mediante o qual o *Eu (Selbst)* passou a ser visto como algo absurdo¹¹⁶. Colocando-se na contramão de toda atividade de autotransformação, porque na contramão de qualquer atividade *autônoma* e pessoal, o instinto de rebanho opera a fixação e padronização do humano. Mas tendo isso dito, restam algumas questões sobre *como* o instinto de rebanho opera esse direcionamento.

Uma primeira pista, já mencionada, está na ideia de que o nicho próprio de atuação do instinto de rebanho é o campo da subjetividade. Mas é possível ser mais específico: o veículo de inoculação do instinto de rebanho é atividade consciente, essa espécie de mercado social de opiniões, crenças, valores e hábitos, especialmente designada para funções de gregarização (*GC*, §354). O instinto de rebanho teria à sua disposição, portanto, todo um aparato de ferramentas próprias ao campo da consciência. Essas ferramentas seriam fundamentalmente: a comunicação linguística e a criação de um sentido social de *Eu* (ego).

Como vimos no primeiro capítulo, a estrutura sintática da linguagem tem um papel na fixação de um sentido de *Eu* – ao implantar a função abstrata de um sujeito por trás dos próprios atos – enquanto os hábitos semânticos definem os contornos da autoimagem que esse *Eu* projeta para si por interpretação de suas vivências subjetivas segundo os termos comuns. Ao fim e ao cabo, formamos uma ideia de *Eu* através da comunicação social, mesmo mecanismo que permite afinar os *Eus* entre si, com vistas à maior semelhança de rebanho¹¹⁷.

Esses mecanismos sociais funcionam como um interceptador do mecanismo de satisfação dos impulsos, como uma espécie de “poder moderador”. Através deles, o instinto gregário consegue se estabelecer como mais forte do que qualquer outro impulso individual, e com isso programar cada membro do rebanho para se comportar de modo imitativo. Richardson (2004, p. 86) sugere, por isso, que pensemos no instinto de rebanho como o programador de uma espécie de “meta-hábito”: um hábito que, uma

¹¹⁶ “Ursprünglich Heerde und Heerden-Instinkt; das Selbst als Ausnahme, Unsinn, Wahnsinn von der Heerde empfunden.” (NF 1882, 3[1]).

¹¹⁷ Ver RICHARDSON, 2004, p. 86; COSTA, CARVALHO JR., 2015, p. 220.

vez instalado, orienta o comportamento individual para a imitação dos hábitos do rebanho, quaisquer que sejam eles. Concomitantemente, o rebanho passa a valorizar aqueles comportamentos mais facilmente “viralizáveis”, promotores da homogeneização do rebanho.

O instinto de rebanho teria, portanto, um efeito remodelador das conformações pulsionais dos sujeitos morais. Assim, em cada indivíduo moral, pode ser que haja um instinto dominante diferente, ou mesmo que não haja nenhum, mas sua *estrutura* geral é moldada pelo instinto de rebanho, que define uma orientação fundamentalmente externa ao indivíduo. O indivíduo moral pode ser movido, por exemplo, pela vaidade, ou pela vingança, ou pelo medo, de todo modo, sua conformação moral segundo um instinto de rebanho estabelece que a forma de satisfação típica de cada impulso se dará de modo moral, ou seja, segundo as práticas de satisfação socialmente promovidas. Por fim, essas práticas acabam por selecionar os instintos mais “adaptados” à vida gregária e por tornar-se também uma espécie de “meta-valor”: um princípio que estabelece o valor dos valores em função de sua maior utilidade na promoção da unidade de grupo.

Essa orientação gregária da satisfação dos impulsos encontraria seu “opositor natural” no instinto de liberdade, pois Nietzsche entende que a inculcação social de um sentido de sujeito, que deve se adequar e tornar-se ao máximo semelhante aos outros sujeitos de seu grupo, é o contrário da constituição de um *Eu* em sentido real e pleno, construção muito mais rara, que depende da atenção individual a todos aqueles fatores pessoais que correspondem, em última instância, à possibilidade de uma vontade pessoal forte, e que são precisamente os fatores neutralizados pelo instinto de rebanho. É muito curioso o insight nietzschiano segundo o qual esse simulacro de *Ego*, inoculado pelo instinto de rebanho, promove uma autopercepção dos sujeitos como seres egoístas:

O aparente egoísmo. – A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrarias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” – todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção; e toda mudança realizada nessa abstração pelos juízos de indivíduos poderosos (como príncipes e filósofos) influi

extraordinariamente e em medida irracional sobre a grande maioria – tudo pela razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um *ego* real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la. (*A*, §105).

Se o egoísmo de rebanho¹¹⁸ é algo fantasmagórico, é porque ele resulta de um mecanismo de reprodução social de aspirações iguais, pré-moldadas, padronizadas, e impessoais. O mais importante, aqui, não é querer algo para si, é querer o que o rebanho quer. O instinto de rebanho opera, assim, um sacrifício da vontade pessoal – esse é o seu preço de entrada. Isso significa, curiosamente, que quando o homem de rebanho se abstém dos próprios desejos em nome da abnegação altruísta, o que está sacrificando, de fato, são essas aspirações fantasmáticas engendradas pelo próprio rebanho; sua possibilidade de vontade pessoal já foi entregue há muito tempo.

Nesse ponto é importante esclarecer que a homogeneização operada pelo instinto de rebanho pode servir para promover qualquer tipo de valor, o que de fato já teria acontecido em diferentes momentos da história, segundo a interpretação de Nietzsche. Esse mecanismo antiquíssimo certamente teve o seu papel na estabilização dos comportamentos de cooperação e solidariedade grupal, que tendem a acontecer sob os mais diferentes regimes morais. Contudo, o advento de uma moral fundamentada no “altruísmo” e na “compaixão”, marca um momento de hipertrofia do instinto de rebanho, exigindo a máxima despersonalização dos indivíduos:

Não deixar seu demônio entrar no próximo! – Estejamos de acordo, neste nosso tempo, em que benevolência e beneficência constituem o homem bom; vamos somente acrescentar: “pressupondo que ele antes seja benevolente e beneficente *consigo mesmo!*”. Pois *sem isso* – se ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo – ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo *nos outros*: que esses outros cuidem para que não fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! – Mas precisamente isto: fugir do *ego* e odiá-lo, e viver no outro, para o outro – foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “*altruísta*” e, *portanto*, “*bom*”! (*A*, §516).

A moral cristã promove a máxima identificação entre os indivíduos ao valorizar positivamente a *com-paixão*, ou seja, a sintonização e regulação dos estados subjetivos a partir do sofrimento do outro; e a abnegação, o comportamento pessoalmente *desinteressado*. Em seus aspectos negativos, por assim dizer, a moral da *compaixão*

¹¹⁸ A expressão “egoísmo de rebanho” é proposta por Oscar Santos em sua tese sobre o tema (SANTOS, 2019, p. 18).

implica numa série de mecanismos de obstrução das possibilidades de resistência individual à regra; esses mecanismos, profundamente estudados por Nietzsche ao longo da obra, incluem: confusão mental, hiperexcitação das emoções, empobrecimento do Eu, passividade, dependência, má interpretação, etc. Vejamos, por exemplo, esta passagem de *Aurora*:

*Por que duplicar o “Eu”? – Observar nossas vivências com o olhar com que costumamos observá-las quando são as vivências de outros – isso tranquiliza bastante e é um remédio aconselhável. Mas observar e acolher as vivências de outros como se fossem nossas – a exigência de uma filosofia da compaixão –, isso nos destruiria em pouco tempo: apenas façam a tentativa e deixem de fantasiar! Além disso, a primeira máxima é certamente *mais conforme* à razão e à boa vontade de ser racional, pois julgamos o valor e o sentido de uma ocorrência de modo mais objetivo, quando sucede a outros e não a nós: por exemplo, o valor de um falecimento, de uma perda de dinheiro, de uma calúnia. Já a compaixão como princípio de ação, com a exigência de sofrer com o infortúnio do outro como ele mesmo, implicaria que o ponto de vista do Eu, com seu exagero e excesso, também se tornasse o ponto de vista do outro, do passivo: de forma que teríamos de sofrer ao mesmo tempo com o nosso Eu e o do outro, e nos sobrecarregaríamos voluntariamente de um duplo contrassenso, em vez de tornar mais leve o peso do nosso. (A, §137).*

Esta passagem sintetiza as várias críticas de Nietzsche à moral da compaixão, e por isso convida a algumas observações. Vale observar, em primeiro lugar, que a moral da compaixão é entendida aqui como uma regra inatingível, irrealizável. Isso coloca a moral da compaixão na vizinhança da hipocrisia ou do delírio, já que promove um valor que ninguém consegue instanciar de fato. Na obra madura, Nietzsche identificará o traço irrealizável das exigências morais como seu traço *niilista*, negador da vida¹¹⁹. Mas além disso, somos avisados de que essa instanciação tampouco seria desejável, pois essa moral não só dispõe dos piores métodos de análise e inteligência, sendo contrária a toda “boa vontade racional”, como também carece de valor terapêutico – ao multiplicar o sofrimento por contágio, ela funciona como o contrário de um bom remédio.

É claro que este diagnóstico coloca a filosofia nietzschiana frente ao problema de explicar por que, então, sendo tão onerosa, a moral da compaixão tornou-se bem sucedida ao ponto de ganhar dominância na cultura ocidental. Nietzsche admitirá que apesar de seus efeitos debilitadores, também a moral da compaixão é capaz de funcionar como um fator de conservação da vida (A, §104; GM, III, §13). Na

¹¹⁹ Argumento desenvolvido ao longo da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*. Ver também MAY, 2009.

Genealogia, a moral da compaixão é apresentada como última e mais rigorosa expressão dos ideais ascéticos, cuja lógica negativa é pautada pela debilitação das funções vitais e quebrantamento da vontade pessoal; Nietzsche explicará o triunfo desse ideal segundo a fórmula paradoxal de que o humano: “preferirá ainda *querer o nada a nada querer*” (*GM*, III, §1).

O poder sacerdotal se firma, assim, com a promessa de conservação da vida, desde que em condições debilitadas, no interior do rebanho. Ao analisar este ponto, Edmilson Paschoal conclui:

Toda essa artimanha pode ser interpretada também como uma estratégia de afirmação da moral do rebanho, nesse sentido, um *estimulante*, um *remédio*, na medida em que se soma ao propósito geral do rebanho: a sua "universal felicidade em pasto verde, com segurança, ausência de perigo, bem-estar e felicidade para todos...". (*ABM*, §44) O que se obtém com a redução ao máximo de todo impulso vital e o pleno controle sobre os membros da coletividade. (PASCHOAL, 2006, p. 260).

Essa “felicidade em pasto verde” depende, portanto, da obstrução de toda experiência autenticamente pessoal, toda experiência externa ao rebanho. Enquanto ataque a todas as condições de construção do *Eu* em sentido pleno, ela funcionaria como um empecilho ao surgimento dos tipos excepcionais, e portanto como um antagonista do perfeccionismo nietzschiano. Um antagonista bastante grave, pois sua estratégia estaria em “usar a força para estancar a fonte da força” (*GM*, III, §11). Sobre esse ponto, Paschoal comenta que a moral de rebanho “parte da estranha premissa da extirpação da força como condição de sociabilidade” (PASCHOAL, 2006, P. 261) Em *Além de bem e mal*, Nietzsche vê com alarde a expansão da dominância do instinto de rebanho:

A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com frequência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar, isto é, acreditar que também eles apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino a hipocrisia moral dos que mandam. Não sabem se defender de sua má consciência, a não ser posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus), ou tomando emprestadas máximas-de-rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como “primeiros servidores de seu povo” ou “instrumentos do bem comum”. Por outro lado, na Europa de hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e

glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão. (*ABM*, §199).

Há alguns pontos a serem extraídos aqui: a definição final de instinto de rebanho como um instinto de obediência. É por este motivo que se torna uma ferramenta indispensável à implantação de *qualquer* regra moral “como uma espécie de *consciência formal* que diz: ‘você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo’, em suma, ‘você deve’” (*ABM*, §199). Ainda, a afirmação de que na Europa contemporânea esse instinto teria se desenvolvido ao ponto da “aberração”, promovendo a máxima má consciência em relação às atividades de independência e mando. Esse instinto estaria a serviço de um sistema valorativo próprio, que são aqueles valores maximamente gregários, listados ao final da citação: “espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão”. Por fim, faz parte do funcionamento moral o fato de que, por parte de seus arrebanhados, esse sistema é interpretado como único sistema moral possível.

O problema se agrava, então, porque além de promover a máxima despersonalização, essa moral requer para si o monopólio da vida ética, fundado num suposto saber sobre o valor definitivo de bem e mal, como Nietzsche reafirmará algumas seções à frente:

Evidentemente se “sabe”, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se “sabe” o que é bem e mal. Deve então soar duro e pouco agradável aos ouvidos, se de novo insistimos: o que aqui julga saber, o que aqui se glorifica com seu louvor e seu reproche, e se qualifica de bom, é o instinto do animal de rebanho no homem: o qual irrompeu e adquiriu prevalência e predominância sobre os demais instintos, fazendo-o cada vez mais, conforme a crescente aproximação e assimilação fisiológica de que é sintoma. *Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho*: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas *uma* espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam ser possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (*ABM*, §202).

Por promover os valores mais debilitantes e defender do modo mais estrito e intransigente possível seu direito exclusivo sobre a vida ética, a moral vigente se torna alvo prioritário do ataque de Nietzsche. Por outro lado, a pretensão de exclusividade e

universalidade parece ser uma característica de todo sistema moral. Veja-se, por exemplo:

Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual para promover sua “felicidade”, como se diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto têm a vontade de poder e querem desempenhar papel de senhor (*ABM*, §198).

Se há algo em comum entre os sistemas morais tomados como alvo da crítica nesta passagem seria sua orientação para a “felicidade”. Segundo a denúncia, no entanto, o que os sistemas morais chamam de felicidade não passa de “receitas” de arrefecimento das paixões e destituição do “papel de senhor”. O “perigo”, aqui, seriam todas as inclinações pessoais, “boas e más”, e com isso Nietzsche levanta a suspeita altamente intrigante de que os sistemas morais carecem, de fato, de um critério de distinção de valor entre o que é bom e o que é ruim no interior das inclinações pessoais. Enquanto expressões de vontade de poder todas elas são tomadas por fatores de periculosidade para o ponto de vista moral, que dispõe então de:

pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a remédios caseiros e sabedoria de velhotas; todas elas barrocas e irracionais na forma – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado –, todas elas falando em tom incondicional, todas elas condimentadas com mais de um grão de sal, mas apenas toleráveis, e por vezes até sedutoras, quando aprendem a soltar um cheiro excessivo e perigoso, “do outro mundo”: tudo isso tem pouco valor medido intelectualmente, está longe de ser “ciência”, menos ainda “sabedoria”; na verdade é, diga-se mais uma vez, diga-se três vezes, prudência, prudência, prudência, mesclada com estupidez, estupidez, estupidez (*ABM*, §198).

A precariedade e insalubridade das soluções morais contrastam, então, com suas reivindicações de incondicionalidade e universalidade. Na sequência, encontra-se uma lista surpreendentemente longa de exemplos de sistemas morais a que se dirigem essas acusações:

Quer se trate da indiferença e frieza de estátua frente ao exuberante desatino dos afetos, que os estoicos prescreviam e aplicavam; ou do não-mais-rir e não-mais-chorar de Spinoza, a destruição dos afetos mediante análise e vivisseção, tão ingenuamente preconizada por ele; ou da redução dos afetos a uma mediania inócua, na qual seja permitido satisfazê-los: o aristotelismo da moral; ou mesmo da moral como fruição dos afetos numa intencional diluição e espiritualização pelo simbolismo da arte, em forma de música, digamos, ou de amor a Deus, e ao próximo em nome de Deus – pois na religião as paixões readquirem

cidadania, contanto que...; quer se trate afinal do complacente e travesso abandono aos afetos, tal como Hafiz e Goethe ensinaram, aquele ousado afrouxamento das rédeas, a espiritual e carnal *licentia morum* [licença nos costumes] praticada excepcionalmente por velhos sábios excêntricos e bêbados, para os quais “já não há perigo”. Também isto para o capítulo “Moral como pusilanimidade” (*ABM*, §198).

A conclusão do aforismo, um tanto provocadora, inclui a lógica de conservação de energia, junto com as exigências de obediência, exclusividade e universalidade, como traço comum a todo sistema moral.

Consideramos que há elementos textuais o bastante a indicar que *toda* moral, enquanto regra externa e *impessoal* a definir o comportamento e o horizonte valorativo individual, conta como um adversário em potencial dos valores perfeccionistas nietzschianos. O objetivo dessa oposição, ao que nos parece, é abrir espaço para a emergência daqueles indivíduos excepcionais que contam como suas próprias fontes de criação de valor. É possível dizer que, enquanto a guerra de Nietzsche contra a moral é travada especificamente contra a moral cristã, os outros sistemas morais, também eles instrumentos de obediência, arrebanhamento e arrefecimento, permanecem sob suspeita.

Essa suspeita está registrada, com todas as letras, pelo menos desde *Aurora*, livro em que Nietzsche diz ter iniciado sua “campanha” contra a moral; lá já encontramos a fórmula de que “o homem livre é não-moral” (*A*, §9), porque qualquer ação individual que se constitua precisamente como individual e não como mera obediência à tradição, é considerada imoral, e isso em qualquer tradição; o resultado teria sido um enorme acréscimo de sofrimento desnecessário para “melhores” indivíduos (*A*, §9).

A generalidade da crítica de Nietzsche à moral abre espaço para uma interpretação que nos parece bastante interessante: conquanto o conteúdo específico da moral cristã – os valores de compaixão e abnegação, ou melhor, talvez, a hipertrofia desses valores – esteja especialmente sob ataque, Nietzsche parece muito interessado em não perder de vista o *modo* de funcionamento da moral, ou ainda, da atividade moralizante. Esse modo caracterizaria uma forma específica de transmissão dos valores, e é porque Nietzsche está tão interessado nesse modo que formulará personagens conceituais que ajudem a localizar os operadores da moral: a figura do sacerdote, os ideais ascéticos, os melhoradores da humanidade.

A atividade dessas figuras tende a produzir um tipo específico de relação com os valores, uma relação que Nietzsche define como “apenas moral” (ABM, §219). Daí a crítica: “Que me perdoem a descoberta de que até agora todas as filosofias morais foram enfadonhas e soporíferas – e de que nada prejudicou mais ‘a virtude’, a meus olhos, do que o *enfado* de seus advogados” (ABM, §228). O homem “apenas moral”, assim produzido, seria marcado por uma relação despersonalizada com a vida dos valores, e por isso mesmo, uma relação menos genuína. O principal engajamento normativo desse tipo se realizaria nas atividades de “julgar e condenar moralmente” (ABM, §219).

Nietzsche está muito disposto a reconhecer os ganhos culturais que eventualmente resultaram do proselitismo moral, talvez até como um efeito colateral, um ganho que aparece

apenas como rebento final de qualidades morais; que é uma síntese de todos aqueles estados atribuídos ao homem ‘apenas moral’, após terem sido adquiridos isoladamente, através de longa disciplina e exercício e talvez por cadeias de gerações (ABM, §219).

Somente esse tipo supramoral estaria à altura do reconhecimento de que a “superior espiritualidade é justamente a espiritualização da justiça, e daquele rigor bondoso que se sabe encarregado de manter no mundo a hierarquia entre as coisas mesmas – e não só entre os homens” (ABM, §219).

Nossa hipótese interpretativa é de que esses diferentes *modos* de vida ética são configurados segundo o *instinto* dominante a mediar a relação com os valores. Se a relação com os valores é mediada fundamentalmente pelo instinto de rebanho, produz-se o homem “apenas moral”; já o cultivo do instinto de liberdade conta como pré-requisito para a construção de uma relação pessoal dos valores, e portanto para a construção de uma “superior espiritualidade”.

Levando em consideração todos esses pontos que levantamos sobre o funcionamento moral do instinto de rebanho, seria possível identificar dois grandes tipos de orientação valorativa. Por parte do instinto de rebanho, tem-se a promoção da unidade e coesão do grupo, a padronização do comportamento individual a favor da comunidade, do comum, do familiar, da conservação, do pensamento único, da fé, e, em sua forma mais extrema, da abnegação e da compaixão. Por parte do instinto de liberdade, a lógica de intensificação dos instintos, a afirmação das inclinações pessoais,

dos instintos disruptivos, da independência, da singularidade, da espontaneidade e em suas formas mais espirituais, a promoção da integração pessoal entre instintos e valores, dos indivíduos excelentes, da complexidade e da raridade, e até mesmo, de uma virtude muito nietzschiana, que é a solidão¹²⁰. Enquanto meta-valor, o instinto de rebanho estabelece o valor dos valores segundo a cotação moral corrente no grupo; o instinto de liberdade, ao contrário, estabelece o valor dos valores segundo a singularidade da vontade.

Se o fiel da balança do valor dos valores deve ser estabelecido em termos de vontade de poder, como indicam as últimas obras de Nietzsche, é de se procurar, nessas obras, uma razão por que a liberdade contaria como o valor que promove *mais poder*, e seguir as pistas do que poderia ser uma normatividade prática fundada no valor de liberdade.

4.3 Os valores segundo o instinto de liberdade

Sob certo ponto de vista, a defesa nietzschiana do instinto de liberdade e tudo o que ele implica de potencialmente disruptivo pode ser entendida como uma defesa que se justifica por uma necessidade circunstancial – a necessidade de reequilibrar a vida dos valores num contexto em que a liberdade e os valores a ela associados sofrem com a intensa perseguição do regime moral, enquanto “os impulsos e pendores opostos alcançam honras morais” (*ABM*, §201). Denunciar a cooptação dos valores morais e promover a parte prejudicada faria parte da tarefa de todo filósofo, aquela de servir como a “má consciência” de seu próprio tempo, apontando-lhe o que deve ser superado (*ABM*, §212).

Por outro lado, o instinto de liberdade está associado a tudo aquilo que permitiria ao indivíduo “erguer-se” acima do rebanho, desenvolver uma “espiritualidade superior e independente” (*ABM*, §201), e isso já é uma razão suficiente para que esse instinto receba um valor prioritário no interior do perfeccionismo nietzschiano.

O cultivo do instinto de liberdade está associado à realização da excelência daqueles indivíduos que conseguem atingir uma maior *integração* entre seus impulsos e valores, ao mesmo tempo em que cada impulso e valor tornam-se individualmente mais

¹²⁰ Sobre a solidão como virtude, ver especialmente: *ABM*, §284.

fortes. A maestria do tipo livre estaria em conseguir dar forma a essa profusão de potências pulsionais e valorativas, mantidas em pleno agonismo. A manutenção do conflito deve impulsionar tanto a força quanto a diversidade das partes, inclusive as mais raras e frágeis. A unidade complexa que emerge seria tanto mais potente quanto apta a gerir-se sem recorrer à norma moral. Para o portador de um forte instinto de liberdade, a possibilidade de engajar-se em uma prática de liberdade seria sua oportunidade de plena potência.

Dentre os tipos de exceção, o tipo *mais livre* é de especial interesse na filosofia nietzschiana, e conta como uma espécie de destinatário de primeira ordem dos seus escritos. É aos potenciais realizadores desse tipo que Nietzsche endereça o seu próprio contra-ideal de liberdade como um programa específico de cultivo de si, a ser realizado por engajamento pessoal no arranjo de impulsos e valores, mediante o qual se pode forjar uma vontade forte. Ainda, ao dizer que há um programa específico de cultivo nietzschiano da liberdade nos referimos ao fato de que o momento a partir do qual Nietzsche escreve, segundo seu diagnóstico, possibilitaria um novo tipo de liberdade, ou seja, uma liberdade pós-moral ou extra-moral, anunciada sempre como um imenso ganho cultural, a definir uma nova fase da história¹²¹.

A liberdade no sentido nietzschiano, como uma atividade de cultivo dos próprios impulsos e valores a partir de um referencial pessoal, sem prescindir dos recursos culturais herdados, abre a possibilidade de um grande incremento de potência. Para o indivíduo assim cultivado, trata-se de um exercício de poder *sobre* os próprios impulsos e valores. Essa oportunidade se dá num momento histórico marcado por alguns fatores que podem contribuir para uma intensificação sem precedentes desse exercício de força: o declínio da Lei moral enquanto autoridade externa, simbolizado pela morte de Deus, e a plurificação das forças e referências culturais, própria dos tempos modernos (*ABM*,

¹²¹ Embora Nietzsche seja um herdeiro das concepções anteriores de liberdade, ele certamente confere uma acepção própria ao termo, como temos discutido. Isso ocorre, em grande medida, porque Nietzsche acredita que o momento cultural a partir do qual escreve teria instaurado uma nova perspectiva para a liberdade. O tipo livre, por vir, está associado aos ganhos culturais próprios a esse momento, dentre eles a aquisição de um *sentido histórico*, a partir do qual percebe a si mesmo e o momento em que está inscrito. May (2009), capta com precisão a importância desse fator na compreensão nietzschiana do tipo livre: “A free self—a self that is not merely an effective hierarchy of drives but is also not structured by metaphysical notions, by the ascetic ideal—must, therefore, be a self that affirms itself as a product of its history, a history that is a brute given and that can never be undone or be otherwise.” (MAY, 2009, p. 97). A proximidade dessa ideia com o ideal de amor *fati* é bastante clara, como o próprio May reconhecerá adiante.

§224). Em consonância com a paisagem conceitual da filosofia nietzschiana, o tipo livre extramoral realizaria, em si mesmo, uma *maior* potência do que o tipo moral.

Acima de tudo, Nietzsche aposta que a possibilidade da passagem para uma era pós-moral, em sua versão mais potente, depende do cultivo do tipo de liberdade que temos discutido, a liberdade em termos propriamente nietzschianos. Isso porque esse tipo de liberdade conta como um pré-requisito para a atividade de *transvaloração* dos valores. Enquanto o escravo é caracterizado como incapaz de criar valores por si, e o nobre é caracterizado como aquele que cria valores em nome da tradição com a qual se identifica, o cenário de declínio da moral exigiria, cada vez mais, a capacidade de criação autônoma de valores, atividade vital para a renovação da esfera normativa e superação do niilismo¹²².

Nietzsche dá a entender que todas as esferas da cultura se beneficiariam com a ascensão desse tipo, na medida em que ele é capaz de promover produtos não-morais e formas não-morais de vida cultural, assimiláveis em diferentes graus pelos diversos membros da sociedade, mesmo aqueles que não são fortemente regidos por um instinto de liberdade. A produção de exemplares mais livres teria um impacto positivo na cultura na medida em que serve para impulsionar o agonismo entre os vários modos de vida possíveis, atraindo diversos indivíduos para o exercício de superação e autossuperação e expandindo o repertório cultural¹²³. Ou seja, o tipo mais livre, extramoral, seria capaz de, em alguma medida, melhorar o saldo geral de liberdade e potência da sociedade como um todo.

O exemplo mais visível dessa possibilidade seria a promoção de uma cultura menos punitivista, de que tratamos nos capítulos anteriores sob a ideia de abolicionismo penal. Mas há ainda que se considerar que o tipo mais livre seria um realizador de valores não-morais, passíveis de difusão por meio cultural. Essa mudança de regime, a ser operada por e em benefício do tipo livre, se torna tanto mais urgente frente ao diagnóstico de que os valores morais seguem em pleno curso sua sina niilista de desvalorização.

¹²² Simon May sugere uma equiparação entre liberdade e superação do niilismo: “To be free one must also achieve a fundamental reckoning with, and overcoming of, the will to nothingness as the will that runs through Platonic– late Jewish – Christian history and that makes it the history of nihilism. And to do this one must no longer rage against time: one must be able to will one’s heritage and also to promise oneself in respect of one’s values and the goals they express—in other words in respect of ‘what one is.’” (MAY, 2009, p. 106).

¹²³ Ver OWEN, 2013, p. 80.

Segundo nossa leitura, a proposta nietzschiana de superação do niilismo consiste num *experimento* imoralista. Se é impossível extrair um sistema ético completo do imoralismo nietzschiano isso se deve, a nosso entender, ao fato de que a campanha contra a moral ainda estaria em curso, sem resultados definidos, de modo que qualquer sistema alternativo se expõe ao risco de contaminação moral. Esse risco é atestado historicamente pela enorme capacidade dos valores cristãos de cooptar as mais diversas esferas valorativas, redefinindo as feições das virtudes, dos valores estéticos, políticos, etc.

A aposta de Nietzsche no cultivo dos instintos libertários, ao carecer de um sistema positivo de normas, pode ser entendida como um *experimento* imoralista a ser balizado por alguns indicadores formais. Nas diversas práticas e valores a serem experimentados, esses indicadores se referem, fundamentalmente, a sua capacidade de *intensificar* o engajamento e a atividade vital dos agentes e promover a *integração* entre instintos e valores. Por outro lado, o experimento deve servir para reduzir um tipo de sofrimento específico que teria sido propulsionado pela hipertrofia do instinto de rebanho e a inflação moral, um sofrimento que tem a ver com a desmesura do sentido de punição, o ressentimento, a despersonalização dos agentes e o estreitamento dos modos de vida possíveis.

Nesse ponto nos parece importante endereçar algumas críticas feitas ao aspecto normativo da filosofia nietzschiana, em especial a crítica de Philippa Foot (2002), segundo a qual, por renunciar à ideia de igualdade, Nietzsche teria renunciado também a qualquer perspectiva ética, e proposto uma espécie de migração da ética para a estética. Foot destaca a ideia de que, por ser insensível ao caráter perspectivístico das formas de vida, a moral teria efeitos especialmente deletérios, efeitos de coação sobre o “tipo superior”, o “tipo ascendente”. Sua leitura associa a filosofia nietzschiana ao incentivo de um tipo específico de egoísmo: o egoísmo dos grandes homens. E, uma vez que a filosofia nietzschiana se destinaria especialmente a construir, ou ao menos, a desobstruir o caminho do “homem superior”, suas prescrições teriam cunho fortemente estetizante porque o “homem superior” seria algo como uma “obra de arte”. Foot retoma a ideia de que assim como não basta seguir regras para se produzir uma boa obra de arte, assim também não haveria regras para a produção do tipo ascendente, ou seja, aqueles homens mais “fortes, nobres e sutis”. Foot, no entanto, não enfrenta a questão

de por que as características do tipo “forte, nobre e sutil” seriam redutíveis a valores estéticos, mas toma essa identificação como um pressuposto da filosofia nietzschiana.

A leitura esteticista parece deixar de fora um aspecto importante da filosofia nietzschiana: a ideia de “dar forma” ou “conferir estilo” ao próprio caráter se refere a uma prática que vai além da mera “ressignificação” e “conciliação psicológica”, pois ela diz respeito a um rearranjo a nível dos instintos, um rearranjo que tem também uma função terapêutica, a função de libertar do sofrimento advindo da solução moral. A via esteticista parece também bastante limitada no que diz respeito à sua capacidade de abordar o conflito *político* entre o “homem superior” e os outros tipos.

Mas o maior problema das interpretações esteticistas, ao que nos parece, está em que elas necessariamente deixam de fora um aspecto importante da filosofia nietzschiana, que é o seu compromisso – crítico, problematizado, conflituoso, mas ainda assim, um claro compromisso – com o valor da verdade e com as virtudes epistêmicas. A ideia de construir-se como uma obra de arte teria, portanto, uma aplicação limitada, já que as virtudes e valores epistêmicos, fundamentais ao tipo *mais livre*, são cultivados em outro terreno, que não exatamente o da arte¹²⁴.

O valor da verdade não só está associado com a aquisição de saudáveis virtudes epistêmicas, de utilidade geral, mas ganha um sentido prioritário no perfeccionismo nietzschiano porque a capacidade de honestidade intelectual cumpre um papel fundamental na assimilação do insight genealógico sobre a vida dos impulsos e valores, requisito indispensável à prática da liberdade. Reconhecer que se está pessoalmente implicado nas próprias avaliações – esta seria uma exigência de honestidade intelectual da qual os moralistas teriam passado ao largo (*ABM*, §5).

Por tudo isso, somos levados a crer que o esteticismo não se habilita ao posto de princípio suficiente e definidor da normatividade própria ao perfeccionismo nietzschiano¹²⁵.

¹²⁴ Para uma leitura parecida ver LANE (2007); GAASTERLAND (2016). HARCOURT aponta, a nosso ver corretamente, que a interpretação segundo a qual os valores nietzschianos seriam “meramente estéticos” expressa um juízo *interior* ao regime moral que Nietzsche critica (HARCOURT, 2011, p. 266); Harcourt argumenta, convincentemente, que o aspecto atrativo (em oposição, por exemplo, às alternativas deontológicas ou utilitárias) dos valores (não-morais) que interessam a Nietzsche não é o bastante para qualifica-los como valores estéticos (HARCOURT, 2011, p. 272); o intérprete alerta, ainda, que a ideia de que alguém deva moldar o próprio caráter segundo um modelo artístico qualquer pode ser visto até mesmo como uma *falha* de caráter, precisamente pelo pouco espaço que esse ideal deixaria para o princípio de verdade (HARCOURT, 2011, p. 275).

¹²⁵ Para uma leitura um pouco diferente ver OWEN (2013). Owen argumenta, com razão, que o indivíduo

No que diz respeito, ainda, à interpretação de Foot, ainda mais problemática nos parece a pressuposição de que por criticar a ideia de igualdade, Nietzsche renuncia por completo à esfera ética. Não nos parece suficientemente clara a ideia de que Nietzsche se coloca contra *qualquer* sentido de igualdade; ele certamente se opõe ao ideal de igualdade do iluminismo democrático, mas este é apenas um sentido específico de igualdade, ligado a um programa político também específico, histórica e culturalmente circunscrito¹²⁶. Enquanto esse é o sentido de igualdade em jogo, Foot parece correta ao tomar Nietzsche por um pensador antimoderno e anti-igualitário. O que não parece correto é o passo seguinte: a conclusão de que, ao denunciar a colaboração moral dos ideais burgueses de igualdade e os princípios hedonistas de bem-estar, Nietzsche estaria avançando o objetivo de destruir qualquer forma de eticidade.

Ao que nos parece, Nietzsche reivindica uma recondução dos valores a seu sentido *político*. Isso se dá porque o próprio modelo explicativo das vontades de poder é, em si mesmo, um modelo político. Uma leitura realista das dinâmicas de poder, seus arranjos circunstanciais de equilíbrio e equipolência, é o que sobraria de uma interpretação moralmente deflacionada ou eliminativista. Isso, é claro, traz uma série de problemas para a filosofia nietzschiana, como tem sido notado entre os comentadores. Há ainda muitas dúvidas sobre as consequências da crítica de Nietzsche ao princípio de igualdade, até porque essa crítica não parece se assentar no campo da justiça distributiva; Nietzsche tem muito pouco a dizer sobre a distribuição dos bens materiais, por exemplo. Sua maior preocupação parece ser recuperar um tipo de preeminência política dos tipos excepcionais, encontrada, de certa forma, nas sociedades aristocráticas. Mas essa aspiração não se faz acompanhar de sinalizações muito claras sobre um sistema político alternativo qualquer a ser adotado.

soberano se aproxima do artista na medida em que, assim como o artista mais realizado, ele entende que sua ação livre não ocorre na contramão das relações de necessidade, mas no interior da necessidade. A ideia de que os artistas entendem a relação entre necessidade e “livre-arbítrio”, e portanto teriam algo a ensinar aos filósofos, aparece em *ABM*, §213. A leitura de Owen, no entanto, parece insuficiente enquanto explicação do compromisso com o valor da verdade e seu papel na assimilação do *insight* genealógico, e não nos parece que esse ponto de contato, talvez até metafórico, entre o artista e o indivíduo soberano, seja suficiente para reduzir o sentido político da liberdade a um sentido estético.

¹²⁶ Foot resume sua própria ideia de igualdade, aquela que não teria encontrado em Nietzsche, na fórmula “estamos todos no mesmo barco”. Curiosamente, essa mesma fórmula serviu de slogan das classes altas durante o enfrentamento da pandemia do COVID-19, slogan que lhes permitiu ignorar solenemente a desigualdade de condições de cada um no enfrentamento dos terríveis efeitos da pandemia, que atingem de forma muito mais grave a parcela mais pobre da população.

Essas incertezas se devem, em parte, à falta de clareza sobre os valores, e, em última instância, as instituições, que poderão mediar a vida social sem a ancoragem da moral, e é por isso que a perda dessa ancoragem é encenada, em vários momentos do texto nietzschiano, como uma perda, de fato. Se para o leitor contemporâneo a filosofia política nietzschiana aparece como um problema, isto não pode obliterar o fato de que o valor dessa filosofia talvez esteja, precisamente, em *apontar* um problema que o próprio Nietzsche enxergou sob um ponto de vista *trágico*. Pode-se discutir até que ponto o próprio Nietzsche estaria ciente das implicações políticas desse problema e, independentemente disso, concluir que sua obra é insuficiente enquanto solução. Mas ainda assim é possível encontrar nessa obra, ao que nos parece, um método realista de análise política a partir da genealogia das relações de poder, e algumas indicações práticas que têm a ver, em linhas gerais, com o perfeccionismo nietzschiano e seu interesse pelos tipos de exceção.

Dentre eles, o tipo de exceção que mais interessa a Nietzsche, o tipo *mais livre*, e também mais potente, seria aquele capaz de gerir a vida política de seus instintos e valores segundo um princípio de liberdade. Mas além disso, o valor de liberdade, enquanto uma espécie de meta-valor ou valor-guia do experimento imoralista, funciona, a princípio, como uma reivindicação *política* de autonomia¹²⁷. Trata-se, portanto, de uma dinâmica política de construção de si, tanto no que diz respeito ao arranjo pessoal de instintos, afetos, valores, e os conflitos internos a eles, quanto no que diz respeito ao jogo de forças sociais e culturais. O pano de fundo do experimento é o campo de batalha contra a moral, e esta é, afinal, uma ferramenta política, como fica cada vez mais claro na filosofia nietzschiana.

Isso não significa que os valores estéticos não tenham um papel importante no imoralismo nietzschiano, pelo contrário. Os valores estéticos, assim como os valores epistêmicos, em sua versão não-moral, são convocados ao experimento, que no entanto deverá ser “liderado” pela orientação política do valor de liberdade.

Se quisermos reduzir o imoralismo nietzschiano a uma fórmula, diríamos então que ele é um *experimento* político a ser conduzido pelo valor de liberdade.

¹²⁷ Em certo sentido, a proposta de reduzir os valores morais aos valores políticos é o contrário de certa tendência contemporânea presente, por exemplo, nos movimentos identitários, que operam uma recondução dos valores políticos aos valores morais.

Dito isto, resta ainda a questão sobre *quem, como* e sob quais *condições* [alguém] pode se construir para a liberdade. É disto que trataremos no capítulo final, a seguir.

5. O cultivo de si, o cultivo da liberdade

Seguindo o fio da leitura desenvolvida até aqui, perseguimos a ideia de que o contra-ideal nietzschiano de liberdade se refere à possibilidade de que uma disposição pulsional para a liberdade seja cultivada através do exercício de práticas de liberdade. Se a liberdade se refere mais a esse exercício do que a um *estado* que se pode conquistar definitivamente, o que está em pauta, antes de mais nada, seria a construção de um *Eu* e de uma vontade pessoal forte. O que se apresenta, então, é uma ligação direta entre as práticas de liberdade e as práticas de cultivo de si, que poderia ser resumida na fórmula de mão dupla, cultivar-se a si mesmo é cultivar a liberdade.

O tema do cultivo de si percorre os escritos nietzschianos desde, pelo menos, as *Considerações Extemporâneas*, e ao longo da obra se beneficia da criação de diversos personagens conceituais que iluminam ora um ora outro aspecto do processo de autocultivo – o espírito livre, o andarilho, os homens do conhecimento, o sábio, o Zaratustra, os filósofos do futuro, os ascetas, etc.

Ecce Homo marca o encerramento da atividade intelectual de Nietzsche com um livro inteiramente dedicado ao tema, apresentado sob a fórmula: *como tornar-se o que se é*. Essa sentença, em tom de manual, pode soar um tanto oracular e até irônica quando nos lembramos de que nas obras anteriores Nietzsche: desconstrói a concepção tradicional de sujeito; questiona a unidade e estabilidade do que costumeiramente chamamos de *Eu*; destitui a razão do posto de comandante em todos os processos decisórios e decisivos; aproxima a atividade de autocultivo à atividade artística como algo que não se pode produzir por regras; e, por fim, recebe os leitores com a advertência de que para tornar-se o que é, o candidato não deve ter a menor ideia do que é. Ao levar tudo isso em conta, é possível se perguntar – afinal, o que torna quem o que e como?

Apesar da cacofonia da pergunta, esse apanhado enigmático não pode ofuscar a riqueza das contribuições de Nietzsche para a história da filosofia *de si*, em grande medida responsável pelo destaque que o tema recebeu na filosofia contemporânea. Este capítulo aborda alguns aspectos fundamentais dessas contribuições e alguns pontos em que há ainda alguma dúvida sobre suas consequências.

5.1 Andarilho, na boa vizinhança das coisas próximas

Um primeiro ponto interessante a se ressaltar é que a prática de cultivo de si requer referências, ou seja, ela tem início a partir de uma relação de admiração com alguém que se toma como um *exemplo* de excelência¹²⁸. Esse teria sido, afinal, o efeito transformador do encontro do próprio Nietzsche com Schopenhauer, a quem dedica a *Terceira Extemporânea* como registro de uma experiência de educação no que ela tem de mais pessoal e mais profundo.

Nunca é demais notar, também, no que diz respeito a essa relação educacional que se estabelece com o modelo de excelência, que ele não deve ser tomado, precisamente, como um modelo a ser seguido, mas como um exemplo que convoca o aprendiz a se engajar numa relação *agônica* com o outro e com a cultura, em geral. O encontro com o outro admirável leva à percepção de que o indivíduo não é suficiente *em si*, e precisa se cultivar por mediação da cultura (LEMM, 2007, p. 8).

Schopenhauer conta, para Nietzsche, como um exemplo de singularidade e agonismo. Com Schopenhauer Nietzsche teria aprendido que é possível encontrar na cultura algumas referências que permitam liberar a própria singularidade dos efeitos restritivos da época e da sociedade em que se vive, ou seja, que é possível cultivar-se extemporaneamente ao colocar-se em uma relação agônica com as referências culturais disponíveis e com a relação que sua própria época estabelece com a cultura (LEMM, 2007, p. 19).

Extrapolando o texto da *Extemporânea*, seria possível ver Schopenhauer como um educador particularmente interessante porque oferece um bom exemplo do que Nietzsche definirá, em *Além de Bem e Mal*, como a prática filosófica em grande estilo, como projeção da própria personalidade do filósofo (*ABM*, §6). Enquanto testemunho pessoal, a filosofia permite ao leitor um engajamento erótico com texto, à moda grega. Esse engajamento, a um tempo erótico e agônico, com o texto filosófico, é instrutivo em vários aspectos; enquanto testemunho de si, a filosofia deixa entrever algo da “hierarquia dos impulsos” (*ABM*, §6) do filósofo, oferecendo, portanto, não só a

¹²⁸ Robert Solomon, por exemplo, atribui uma grande importância à ideia de que a psicologia moral nietzschiana encontra a maior parte de seus recursos nas relações de exemplaridade: “Nietzsche famously insisted that a philosopher should be, above all, *an example*. This already marks a return to ancient “heroic” ethics, which is exemplary rather than rule-governed or action-guiding. Ethics, on this archaic model, might be simply summarized as ‘be like him!’. Examples, accordingly, provide the basis of much of Nietzsche’s moral philosophy.” (SOLOMON, 2001, p. 131). Solomon desenvolve um ponto interessante sobre a relação de exemplaridade e a importância dos argumentos *ad hominem* na filosofia nietzschiana.

oportunidade de aprendizado sobre esses impulsos e suas soluções possíveis, mas principalmente, um modelo com o qual o leitor na outra ponta pode disputar e redirecionar a sua própria atividade de cultivo de si, a partir de sua própria disposição pulsional e valorativa. Mas acima de tudo, essa prática de escuta filosófica permite uma conclusão sobre a importância de se colocar num lugar de *autonomia*, que não é um lugar *autóctone*.

A alteridade incontornável do processo de *tornar-se o que se é* se expressa, também, na ideia de que o *Eu* é um outro até para si mesmo. Essa é uma conclusão que se extrai no conjunto da filosofia nietzschiana, a começar pela afirmação do devir, em consonância com seu enorme esforço no sentido de quebrar a identificação entre o *Eu* e qualquer instância psicológica específica e estável, como o sujeito racional consciente. Na contramão de uma tradição que concebeu esse sujeito como uma espécie de *substância*, sempre igual a si mesma, ou até mesmo transparente para si mesma – Nietzsche pensará o *Eu* como a forma do arranjo que emerge de um *trânsito* pulsional sempre mediado pela cultura, e em constante necessidade de, em alguma medida, se rearranjar.

Zarathustra talvez seja o livro que mais se permite experimentar com a ideia de alteridade *interna* ao *Eu*, cujas camadas abarcariam, por exemplo, o *Eu*, o “eu superior”, o “si mesmo”, a “alma”, o “espírito” (*ZA, I, Dos desprezadores do corpo*). A liberdade poética do *Zarathustra* fornece um ambiente propício para essa espécie de psicologia especulativa, numa época em que era urgente denunciar um enorme ponto cego da filosofia moderna, que é o corpo, e reivindicar “o corpo como fio condutor” da pesquisa filosófica. Algumas décadas à frente, a pesquisa sobre a subjetividade chegaria a um grande avanço com o surgimento da psicanálise, o que condiz com o prognóstico de *Zarathustra*: “Cada vez mais honestamente ele aprende a falar, o *Eu*: e quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra” (*ZA, I, Dos Transmundanos*).

O experimento radical de alteridade deixa suas marcas no próprio estilo do texto nietzschiano, cuja retórica sempre convoca uma pluralidade de vozes. James Porter observa que essa pluralidade de vozes surte, no leitor, o efeito de uma enorme “crise de identidade” (PORTER, 2000, p. 13), forçando-o ao exercício de rearranjo subjetivo e engajamento pessoal com as questões abordadas.

A obra nietzschiana como um todo está recheada de diversas ocorrências do exercício de *encenar* a si mesmo, até a encenação final de *Ecce Homo*, muitas vezes

interrompida, questionada e recapitulada no mesmo texto. No mesmo sentido pode-se entender a atenção que Nietzsche dedica aos processos de *tornar-se outro*, imprescindíveis ao tornar-se o que se é, até porque essa fidelidade a si mesmo envolve necessariamente uma espécie de *adesão ao devir*. Isso explica, em parte, a fórmula oracular segundo a qual para tornar-se o que se é não se deve ter qualquer ideia do que se é – o que pode ser bem entendido, também, no sentido de que o processo de autocultivo não deve estar submetido a um *ideal* fixo a que o *Eu* almejaria corresponder.

No que diz respeito ao próprio processo de produção de ideais, é interessante notar que Nietzsche o investiga sob um ponto de vista naturalista, considerando os ideais, a princípio, como uma resposta pré-consciente a necessidades vitais. Os ideais, em geral, seriam uma espécie de esquema, uma imagem abstrata, intermediária entre a intuição e o conceito, no qual se projeta, por antecipação, as condições de satisfação dos impulsos, afetos e necessidades vitais do organismo (CONSTÂNCIO, 2012, p. 130). Sob esse ponto de vista, os ideais seriam um meio natural de tornar mais conscientes as necessidades do organismo, de modo a favorecer sua satisfação.

Porém, como o arranjo entre os impulsos está sujeito a um processo contínuo de mudança, e como os conteúdos conscientes têm um impacto decisório menor frente aos impulsos e afetos, os ideais estão fadados à defasagem. Ou seja, os impulsos e afetos sempre ganham, no sentido de que sempre assumem o papel decisivo em relação à ação. Do ponto de vista da consciência, isso é percebido como uma falha, como um abismo desfavorável entre o ideal e a ação (CONSTÂNCIO, 2012, p. 134).

Veja-se, por exemplo, esta passagem de *A Gaia Ciência*, que oferece uma boa ilustração da ideia de que o exercício de racionalização do autocultivo ocorre, no mais das vezes, de forma retrospectiva, e sempre por aliança e até dependência em relação a certas disposições afetivas:

Em favor da crítica. – Agora lhe parece um erro o que outrora você amou como sendo uma verdade ou probabilidade: você o afasta de si e imagina que sua razão teve aí uma vitória. Mas talvez esse erro, quando você era outro – você é sempre outro, aliás –, lhe fosse tão necessário quanto as suas “verdades” de agora, semelhante a uma pele que lhe escondia e cobria muitas coisas que você ainda não podia ver. Foi sua nova vida que matou para você aquela opinião, não sua razão: *você não precisa mais dela*, e agora ela se despedaça e a irracionalidade surge de dentro dela como um verme que vem à luz. Quando exercemos a crítica, isso não é algo deliberado e impessoal – é, no mínimo com muita frequência, uma prova de que em nós há energias vitais que estão crescendo e quebrando uma casca. Nós negamos e temos de negar, pois algo em

nós está *querendo* viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos! Estou dizendo isso em favor da crítica. (GC, §307).

Esta é uma passagem interessante porque sinaliza para o ponto da alteridade temporal e sincrônica do *Eu*. A ideia de uma alteridade temporal do *Eu* faz sentido nas duas direções do tempo, ou seja, nosso *Eu* presente se dirige ao futuro como algo em devir, ao mesmo tempo em que atualiza estruturas e forças herdadas do passado. Dentre essas heranças pode-se ressaltar a própria capacidade de autoconsciência, tradicionalmente identificada como a esfera da individualidade e liberdade. Como temos visto, a filosofia nietzschiana, por outro lado, pensa a consciência enquanto algo que resulta da premência de necessidades sociais de comunicação e, portanto, como uma estrutura a serviço dessas mesmas necessidades. Essa função social, fixada no passado, implica que seu funcionamento presente só permite que nos tornemos conscientes daquilo que não é pessoal:

(auto) consciência não pode ser consciência do que é único ou distintivo em cada um de nós; ela não toma a perspectiva particular dos indivíduos, mas sim a perspectiva do rebanho, confinada aos interesses comuns sobrepostos; ela é um tipo de consciência coletiva individuada. (SIEMENS, 2016, p. 191).

Por isso mesmo, ela introduz uma alteridade sincrônica, ao iluminar, em nós, aquilo que é da ordem social. Por consequência, nossas interpretações conscientes refletirão as interpretações e os valores e socialmente compartilhados e cristalizados. Como vimos nos capítulos anteriores, o mesmo pode ser dito de nossos impulsos e afetos: também eles são uma herança do passado quanto estão sujeitos a uma modelagem socialmente impressa. Não seria interessante repetir aqui todos os argumentos envolvidos neste ponto, mas ressaltar a ideia de que a prática de autocultivo exige um engajamento na investigação crítica sobre essa herança, no que ela tem de mais geral e também no que, por força da contingência, se recombina e atualiza singularmente em cada um.

Essa atividade crítica conta como requisito para o exercício de passar da condição de *órgão* social àquela de um *organismo* soberano, para usar a expressão de Siemens (2016, p. 197). As práticas de soberania dependeriam, por sua vez, de uma maximização do conflito entre as partes constitutivas do indivíduo, o que implica dizer também que ela não pode ser simplesmente conduzida por qualquer instância isolada, seja ela a razão ou um impulso qualquer. É esse conflito que decidirá as condições de

assimilação e excreção (de impulsos, valores, opiniões, práticas, etc.) necessárias à regulação do organismo. Ainda, a prática de si enquanto indivíduo soberano inclui a tarefa de *autolegislação*, ou seja, a tarefa de criação de valores que não correspondem exatamente a inclinações particulares mas às condições mais propícias ao fortalecimento do organismo (SIEMENS, 2016, p. 200).

Deve-se evitar a ideia de que o trabalho de autoconhecimento revelaria a verdade final sobre o *Eu*, escondida em alguma profundidade desse organismo, ou seja, a ideia de que alguma parte obscura do *Eu* pode conter a sua essência, a sua verdadeira natureza. A alteridade interna ao *Eu* impossibilita qualquer resposta definitiva ao imperativo de autoconhecimento¹²⁹.

Ao invés de dizer que o *Eu* comanda o cultivo de seus valores e impulsos, talvez fosse mais correto dizer, portanto, que o *Eu* é a forma que emerge das práticas de soberania, para aqueles que estão dispostos a ela – o que depende, segundo a leitura que temos defendido, de uma disposição pulsional sustentada por um compromisso valorativo com a liberdade. Embora se possa dizer que esse compromisso valorativo encontra algo como um lastro na disposição individual para a liberdade, ele parece estabelecer condições meramente formais para o enfrentamento do processo individual de construção de si.

Conclui-se, então, que a tarefa de autocultivo pode prescindir inteiramente do controle racional e deliberado de qualquer tipo de sujeito¹³⁰, e encontra um apoio muito parcial e limitado na atividade de idealização de si. Mas apesar das indeterminações, esse *Eu* desconhecido e inacabado pode encontrar, na cultura, algumas referências de autocultivo.

Na filosofia do espírito livre, em especial no segundo volume de *Humano*, o tema do cultivo de si se aproxima do tema do cuidado com as *coisas próximas*, assinalando a importância daquilo que Foucault mais tarde identificou como as *práticas de si*. Não por acaso, as obras desse período evocam o ambiente das escolas socráticas como modelos de “boa vizinhança” com as coisas próximas, centrais ao cultivo de si: o

¹²⁹ Ver LEMM, 2007, p. 18.

¹³⁰ “What, then, is self-making? Self-making is the gradual manifestation of character and talent through its cultivation and development. There need not be any ‘bootstrapping’ or mysterious acts of will; nor need there be any problematic commitment to one or another kind of ‘subject’.” (SOLOMON, 2002, p. 78)

experimento, observação e aprendizagem das condições de vida mais salubres para si mesmo. Trata-se, é claro, de todos os pequenos fatores que compõem um modo de vida singular e sua experiência cotidiana: fatores referentes à alimentação, ao regime de estudos e atividades físicas, ao temperamento, à orquestração dos afetos, ao trato social, etc.

Essa agenda dietética pauta, igualmente, uma agenda de pesquisa e produção de conhecimento – não só a respeito daquilo que mais nos convém individualmente, mas também sobre os efeitos do repertório cultural disponível. Nietzsche denunciará o pouco avanço alcançado nessa área, desde a antiguidade: “Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história” (*GC*, §7). O inventário de tópicos a serem incluídos nessa agenda guarda uma interessante semelhança com o programa posteriormente assumido pela filosofia foucaultiana:

Onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as consequências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? (...) Já foram reunidas as experiências de vida comunitária, as experiências dos mosteiros, por exemplo? Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos eruditos, dos comerciantes, artistas, artesãos – já encontraram seus pensadores? Há tanto a pensar aqui! Tudo o que até agora os homens consideraram suas “condições de existência”, e toda a razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim? Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador; gerações inteiras, gerações de eruditos a trabalhar conjuntamente e de modo planejado, serão necessárias para esgotar aqui o material e os pontos de vista. (*GC*, §7).

O leitor de Nietzsche reconhecerá, nesta lista, vários pontos em que o próprio filósofo deixou a marca de sua contribuição. Para a nossa investigação, parece particularmente interessante a questão que de alguma forma perpassa essa agenda e que diz respeito aos regimes de contenção e satisfação dos impulsos. O interesse especial por esse ponto se deve também ao fato de que ele evoca um tema fundamental das práticas de si, que tem a ver com a noção de *medida*.

5.2 A justa *desmedida*

Paralelamente ao desenvolvimento da pesquisa sobre as “coisas próximas”, Nietzsche aprofunda sua investigação sobre os regimes de cultivo dos impulsos. Em *Aurora*, admite-se a possibilidade de uma pluralidade de regimes e diferentes soluções no trato com os impulsos, desde que se tome a liberdade de experimentação nesse campo:

O que somos livres para fazer. – Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa lata. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro, e como que ao estilo francês, inglês, holandês ou chinês; pode-se também deixar a natureza agir e apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza, pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim – pode-se mesmo ter alegria com esta selva, e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos a liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não *creem* em si mesmas como em *fatos inteiramente consumados*? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a este preconceito, com a doutrina da imutabilidade do caráter? (*A*, §560).

Este aforismo sugere uma identificação entre o espaço de liberdade possível e o espaço de autocultivo. Além disso, apesar de considerar uma grande variedade de soluções possíveis para o problema do cultivo dos impulsos, ele ocorre num momento em que Nietzsche torna-se mais consciente da questão sobre dois grandes paradigmas de trato com os impulsos e afetos, o paradigma da moderação e o da intensificação. *Aurora* encerra o breve período em que Nietzsche esteve mais próximo do princípio de moderação dos afetos, frente ao risco de superexcitação nervosa (*HH*, §244) e marca a aproximação de Nietzsche com experimentos sobre a ideia de intensificação vital.

Mas a discussão sobre a necessidade de conferir um senso de medida no trato com os impulsos aparece como uma espécie de obsessão da filosofia nietzschiana, ocupando um espaço central já no seu primeiro livro publicado, *O Nascimento da Tragédia*, que busca nos antigos um modelo de [não-] solução trágica para o problema da tensão entre os impulsos conflitantes representados por Dioniso e Apolo.

Ao longo de toda a obra, Nietzsche realizará uma espécie de disputa pessoal com o variado repertório de soluções registradas na tradição. Destes, um dos mais importantes ocupa a terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, inteiramente dedicada

a um enfrentamento com as soluções que o ideal ascético propôs para o problema. Após uma primeira indicação de que o ideal ascético tem um sentido diferente para diferentes agentes culturais – os artistas, os filósofos, os sacerdotes, o tipo fraco – encontramos um primeiro exemplo de como o ideal ascético pode afetar os regimes pulsionais.

Esse primeiro exemplo se refere a Wagner, ou mais especificamente, a como Wagner teria progressivamente se aproximado do ideal ascético, aproximação que se traduz numa defesa cada vez mais rígida da castidade. O problema, para Nietzsche, não é a castidade em si, “Pois entre castidade e sensualidade não há oposição necessária” (*GM*, III, §2). Nietzsche admite, portanto, o caráter salutar de se estabelecerem intervalos de satisfação dos impulsos, como uma oportunidade de fortalecimento, sublimação e manutenção da tensão. Mas o elogio da castidade aos moldes do ideal ascético consistiria em estabelecer, entre castidade e sensualidade, uma “oposição penosa e supérflua” (*GM*, III, §2), para prejuízo desta, é claro. O regime ascético implicaria, no limite, a mortificação da sensualidade.

Mas Nietzsche entende que enquanto artista Wagner não se confunde com a obra nem é capaz de dar a palavra final sobre o que é representado na obra, de modo que seu progressivo ascetismo seria sinal de subserviência ao niilismo schopenhaueriano (*GM*, III, §5). A sedução de Schopenhauer estaria precisamente em transformar o artista numa espécie de sacerdote, “mais que sacerdote, uma espécie de porta-voz do ‘em-si’ das coisas, um telefone do além” (*GM*, III, §5). Ou seja, a metafísica schopenhaueriana funcionaria como uma porta de entrada para os ideais ascéticos.

A arte, para Schopenhauer, seria, então, uma ferramenta de mortificação da vontade, pois a vontade é sentida como uma tortura (*GM*, III, §6). À percepção schopenhaueriana se opõe diretamente aquela de Stendhal sobre o belo: enquanto uma “promessa de felicidade” (*GM*, III, §7), o belo prolonga e refina a vontade.

Nietzsche chega a lançar dúvidas, inclusive, sobre a autenticidade da defesa schopenhaueriana do ascetismo, tão contrastante com seu próprio temperamento e modo de vida. Por parte de Nietzsche, esta parece ser uma acusação de impostura (*GM*, III, §7). Mas mais do que isso, é o diagnóstico de uma aliança de ocasião entre o filósofo e os ideais ascéticos, que neles encontraria uma oportunidade de *independência* (*GM*, III, §7) – afinal, “humildade”, “castidade” e “pobreza” contam como ingredientes de toda vida filosófica: “porque o seu senhor supremo assim exige” (*GM*, III, §8). Logo adiante, esse “senhor supremo” é identificado como o “instinto dominante” do filósofo, capaz de

estabelecer a necessidade de alguns sacrifícios a favor de uma realização mais elevada de si.

Segundo a leitura desenvolvida na *Genealogia*, a antiga parceria entre os filósofos e os ideais ascéticos se funda na possibilidade de conquistar alguma liberdade frente à moralidade dos costumes (*GM*, III, §9), ela serve ao filósofo como uma espécie de álibi, ou um disfarce que lhe permite seguir um modo de vida pessoal em condições desfavoráveis (*GM*, III, §10). Um passo adiante requereria, precisamente, uma mais forte “vontade de liberdade” (*GM*, III, §10).

É somente para o sacerdote que o ideal ascético representa, de fato, a sua vontade e seu poder (*GM*, III, §11). A partir dessa constatação, Nietzsche passa a uma convocação ao pensamento perspectivístico como um princípio de integridade intelectual (*GM*, III, §12). Deslocar perspectivas e convocar o máximo de afetos a darem seu testemunho sobre o assunto – o mesmo princípio que permitirá reconhecer que, do ponto de vista do sacerdote, o ideal ascético conta como a única possibilidade de preservação e afirmação da vida em condições de declínio (*GM*, III, §13)¹³¹. Isso explica, também, o sucesso do sacerdote à frente do rebanho de sofredores (*GM*, III, §13).

O enfrentamento agônico com o ideal ascético exige, então, que se evoque o ponto dos seus efeitos deletérios sobre o tipo forte, “os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem” (*GM*, III, §14). Mais além, trata-se de uma disputa em torno de alguns afetos típicos, candidatos ao posto de mais fortes promotores de uma vida afirmativa – contra a seriedade do asceta, a alegria do tipo livre, o riso do próprio Nietzsche assumido como uma perspectiva de interpretação e afirmação¹³².

A alegria deve constar, portanto, entre os principais indícios de que o experimento imoralista vai bem. A possibilidade de uma filosofia alegre conta como sintoma de vitória contra os ideais ascéticos; os “filósofos do futuro” seriam aqueles capazes de suplantar o modelo sacerdotal de criação de valores.

Oswaldo Giacoia sugere que é a partir do princípio de alegria que Nietzsche irá medir-se com aquele que distinguiu como um antagonista absolutamente especial, o caso exemplar a definir a relação de Nietzsche com toda a tradição filosófica – Platão. Giacoia nota que “em nenhum outro aspecto o antiplatonismo de Nietzsche fica tão

¹³¹ Este é um movimento argumentativo interessante porque coloca a pluralidade de afetos ao lado da honestidade intelectual e *contra* o ideal ascético de objetividade como algo afetivamente neutro.

¹³² Ver GIACOIA, 2016.

claro quanto a respeito do riso – o antípoda do espírito de gravidade” (GIACCOIA, 2016, p. 200).

A busca por um senso de medida no trato com os impulsos encontra, nos gregos, uma referência indispensável, e na elaborada rigidez da solução platônica, um inimigo à altura. Algo parecido, mas talvez, em menor escala, pode ser dito do enfrentamento de Nietzsche com todas as escolas socráticas, que não costumam ser tomadas como modelos a se seguir, mas com os quais *medir-se*. Céticos, epicuristas, estoicos, cínicos, são tomados como rico material para um estudo de caso que permite avaliar, pontualmente, qual doutrina pode parecer mais salutar segundo diferentes situações ou modos de vida possíveis¹³³.

Esses exercícios podem ser encontrados, de forma explícita ou implícita, ao longo de toda a obra. Em uma passagem de *A Gaia Ciência*, por exemplo, encontra-se uma consideração sobre a conveniência ocasional de se seguir uma orientação epicurista ou estoica, a depender da época e condições em que se vive: aquele que pode confiar na possibilidade de um destino tranquilo faria bem em “organizar-se de forma epicúria”, aliás, “todos os que se dedicaram ao trabalho intelectual assim fizeram até agora” (*GC*, §306); a estes seria possível escolher “a situação, as pessoas e mesmo os eventos adequados à sua constituição intelectual altamente suscetível, renunciando ao resto” (*GC*, §306). Por outro lado, para “aqueles que vivem em épocas violentas e na dependência de homens repentinos e mutáveis, o estoicismo pode ser aconselhável”, e com ele a capacidade de enfrentar, indistintamente, todo tipo de condição, favorável ou não.

Embora essa passagem pareça avançar uma conclusão a favor do epicurismo, como um modelo de vida mais adequado à atividade contemplativa, ela certamente permite concluir, também, que em algumas circunstâncias a possibilidade de fruir tranquilamente apenas daquilo que nos é mais afim simplesmente não está disponível, caso em que o princípio de autocuidado indicaria, antes, a premência de se cultivar uma “dura pele de porco-espinho dos estoicos” (*GC*, §306).

¹³³ Apesar da dificuldade eventual de se falar em uma *escola* cética, também o elemento cético será avaliado no que diz respeito a seus efeitos sobre a vontade pessoal. Assim, em *Além de Bem e Mal* Nietzsche considera a possibilidade de um “ceticismo da virilidade temerária, estreitamente aparentado ao gênio da guerra e da conquista” (*ABM*, §209), típico daquele que “crê, mas não se perde; dá ao espírito perigosa liberdade, mas mantém sob controle o coração” (*ABM*, §209). Essa vertente viril do ceticismo teria se manifestado no enfrentamento do rei da Prússia Frederico II com seu pai, a contrapelo dos temores deste de que seu ateísmo cético fosse sintoma da “incurável miséria de um coração que já não é forte para o bem nem para o mal” (*ABM*, §209). Ainda, a força desse elemento cético teria encontrado sua maior expressão, nos grandes filólogos alemães (*ABM*, §209).

Curiosamente, ao retornar ao tema em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche dispensará o epicurismo enquanto solução definitiva para o homem do conhecimento “no sentido grande e excepcional” (*ABM*, §26). Embora esse tipo procure “instintivamente seu castelo e retiro (...) onde possa esquecer a regra ‘homem’” (*ABM*, §26), seu mais forte instinto de conhecimento o forçará a sair do castelo e se expor a investigar o que não é excepcional e seletivo, uma vez que possa concluir: “‘ao diabo com o bom gosto! A regra é mais interessante do que a exceção! – que eu, a exceção!’” (*ABM*, §26). Nesse momento é convocado o elemento satírico das escolas socráticas, o *cínico*, a servir como uma espécie de guia e informante sobre o “homem *médio*” sobre “o animal, a vulgaridade, a ‘regra’” (*ABM*, §26). O interesse pelo cínico está em sua “honestidade”, em sua capacidade de “falar ‘mal’ do homem – mas não maldosamente” (*ABM*, §26).

O que interessa no cínico, portanto, é sua *parresia*, sua fala franca sobre os elementos menos elevados da experiência humana. Essa passagem permite um contraste entre a admirável honestidade cínica e a vontade de martírio pela verdade, que já havia sido associada aos estoicos no aforismo anterior (*ABM*, §25). Lidas conjuntamente, elas sugerem a necessidade de intensificação da vontade de conhecimento e honestidade intelectual e, ao mesmo tempo, uma desconfiança em relação às formas mais rígidas de vontade de verdade, que pode tornar-se prejudicial ao próprio conhecimento¹³⁴. O que parece estar em jogo, então, seria um ajuste muito sutil de uma gama de impulsos aparentados entre si, um ajuste que toma como indicadores inversos os fatores de intensidade e rigidez.

Para além do agonismo com os princípios dietéticos das escolas socráticas e outros marcos da tradição, enfrentamento cerrado em diversos momentos de *Além de Bem e Mal*, este é um livro que explora também as possibilidades de orquestração dos impulsos em uma época marcada pela expansão sem precedentes do repertório de impulsos, inclinações e referências históricas disponíveis. Essa variedade de estímulos contraditórios entre si tenderia a criar uma época de “dissolução”, produzindo, “por via de regra, um homem bem fraco”, necessitado da “tranquilidade epicúria e cristã” (*ABM*, §200). Mas essa mesma situação poderia surtir também o efeito contrário naquelas naturezas fortes o bastante para suportar a contradição sem a ânsia de uma unidade final e pacificação:

¹³⁴ Ver LANE, 2007.

se numa tal natureza a contradição e a guerra atuam como uma atração e estímulo de vida *mais* –, e se além dos seus impulsos fortes e inconciliáveis, também foi herdada e cultivada uma autêntica mestria e sutileza na guerra consigo, ou seja, no autodomínio e engano de si (*ABM*, §200).

Esta passagem inclui alguns ingredientes surpreendentes nas práticas de si: além da vontade de conhecimento, compreensivelmente ressaltada em outras ocasiões, a tarefa exigiria também algo de autoengano – uma afirmação que só pode fazer sentido se mantivermos em mente que o trabalho de autocultivo consiste, afinal, numa espécie de “guerra consigo”, em que o autoengano contaria como expediente muito peculiar de autodomínio.

O tema dos diferentes regimes de cultivo dos impulsos segue como a questão central de *Crepúsculo dos Ídolos*, marcando um forte retorno do vocabulário trágico. A obra de juventude apontava como a maior realização grega a capacidade de manter a tensão entre Dioniso e Apolo – representando a máxima tensão entre o princípio de intensificação dos impulsos e a capacidade plástica de conferir-lhes uma forma. Em *Crepúsculo*, o tema é retomado na companhia do vocabulário aprendido durante as pesquisas sobre os modelos de descarga neurofisiológica. Nesse momento, Dioniso é associado a um estado em que “todo o sistema afetivo é excitado e intensificado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão”; esse estado se traduz em uma “incapacidade de *não* reagir (de forma semelhante a determinados histéricos, que também a qualquer sinal adotam *qualquer* papel)” (*CI*, *Incursões de um Extemporâneo*, §10).

Esse padrão de descarga súbita e arrebatadora é encontrado também nas técnicas ascéticas de manutenção do ressentimento através de uma hiperexcitação sentimental (*GM*, III, §20). Ao inflar a má consciência animal até o ponto da culpa, e transformar o doente em pecador, o sacerdote ascético teria oferecido um remédio que apenas agrava a doença (*GM*, III, §20). As técnicas de mortificação da vontade desenvolvidas pelo ideal ascético revelariam, neste, uma “falta de medida, aversão à medida, ele é em si um ‘*non plus ultra*’” (*GM*, III, §22).

O estado (patológico) de reação compulsiva é contraposto àquele do homem forte que não reage porque *pode* não reagir (*CI*, *Incursões de um Extemporâneo*, §11). Isso aponta, claro, para a necessidade de uma espécie de contrapeso para o dionisismo dos afetos. E como Nietzsche já deixou claro anteriormente, (*A*, §109), um afeto só

pode ser dominado por outro afeto. Para ilustrar sua própria concepção da capacidade de criar um organismo sadio com espaço o bastante para uma regulação autônoma dos ritmos de satisfação, Nietzsche evoca a figura do arquiteto, que “não representa nem um estado dionisíaco, nem um apolíneo: aí é o grande ato de vontade, a vontade que move montanhas, a embriaguez da grande vontade que exige tornar-se arte” (*CI, Incursões de um Extemporâneo*, §11).

No que diz respeito ao ideal nietzschiano de medida, Paul Van Tongeren aponta que o próprio Nietzsche coloca sua pesquisa sobre a medida numa relação de emulação e agonismo com outros ideais de medida, com destaque, é claro, para o ideal grego:

apesar de Nietzsche certamente admirar a virtude grega da medida, ele não irá simplesmente repeti-la. A característica extensão e intensificação da pluralidade na cultura contemporânea, bem como a forma na qual essa pluralidade está ameaçada hoje em dia pela predominância sem precedentes da cultura cristã, democrática, europeia, implica que Nietzsche tem que superar os gregos, da mesma forma como os estudiosos e artistas da Renascença o fizeram. (Van Tongeren, 2002, p. 20, tradução livre).

Ao contrário das soluções ascéticas, Van Tongeren nota que o ideal nietzschiano de cultivo de um senso de medida não se traduz numa regra fixa e de aplicação universal, mas consistiria num princípio de intensificação coordenada dos afetos:

Nietzsche fala sobre “o prazer de manter a medida”. Então ele compara esse prazer com “o prazer do cavaleiro em um cavalo fogoso!” O cavaleiro é tanto melhor na medida em que consegue montar os cavalos mais fogosos. E o melhor cavaleiro não irá exatamente reduzir as forças de seu cavalo, mas antes estimulá-las enquanto as mantém sob controle. O ideal não é o controle, mas a maior multiplicidade e intensidade das forças que ainda estão sob controle. Em outras palavras, o ideal é ser apto a suportar uma tensa pluralidade sem reduzi-la nas linhas de um ideal ascético e sem a fraqueza do “*laisser-faire*” da falta de medida (pós-) modernista. (VAN TONGEREN, 2002, p. 22, tradução livre).

Parece correto dizer, portanto, que se há um [contra-]ideal nietzschiano de medida, ele deve ser flexível o bastante para funcionar como uma espécie de horizonte de intensificação, e portanto como uma espécie de centro móvel. Ainda, que este ideal não se define por uma regra fixa e universal, mas teria uma aplicação relativa a cada perspectiva¹³⁵. É preciso que cada pessoa, época e cultura encontrem sua própria medida

¹³⁵ “Put pictorially, whereas for Kant the moral horizon is fixed even if we, composed of ‘crooked timber,’ cannot reach it, for Nietzsche, the ethical horizon moves as we move.” (OWEN, 2013, p. 77).

na relação *agônica* entre os diversos impulsos e valores que as compõem, o que demanda um profundo trabalho de autoconhecimento por parte dessas pessoas, épocas e culturas, como Nietzsche deixa claro em várias ocasiões.

Mais do que isso, admitindo a necessidade de se adotar uma medida, deve-se sempre evitar o risco de seu enrijecimento; a medida buscada por Nietzsche deve ser capaz de constantemente assimilar e manter-se em tensão com a desmedida (o elemento dionisíaco), de modo que, uma vez encontrada, ela deve ser continuamente *superada*, alargada, para que continuamente suporte os mais altos graus de conflito e expressão de afetos. Os alertas de Nietzsche neste sentido evitam o dogmatismo da medida (VAN TONGEREN, 2002), e colocam em perspectiva o ideal de autocontrole. Mais do que manter o controle, interessa convocar os afetos que podem intensificar e elevar a atividade. A pesquisa da medida é apresentada, então, em termos atrativos e singularizados:

No fundo, tenho aversão a todas essas morais que dizem: 'Não faça isso! Renuncie! Supere a si mesmo!' – mas tenho em boa conta as morais que me impelem a fazer algo e a refazê-lo, e sonhar com ele à noite e em nada pensar senão em fazê-lo *bem*, tão bem como somente *eu* posso fazê-lo. (GC, §304).

A busca pela medida, como um instrumento que permite a cada um atingir suas realizações mais pessoais, fica prejudicada caso a medida torne-se uma ferramenta de negação da contingência e da irrupção da diferença:

Autodomínio. – Esses mestres da moral que acima e antes de tudo recomendam ao ser humano que tenha poder sobre si mesmo, acarretam-lhe assim uma doença peculiar: uma constante irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais e uma espécie de comichão. Não importa o que venha a empurrar, puxar, atrair, impelir esse homem irritável, partindo de dentro ou de fora –, sempre lhe parece então que o seu autodomínio corre perigo: ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar agudo e desconfiado, perene guardião do castelo em que se transformou. Sim, ele pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas casualidades da alma! E também de toda nova *instrução*! Pois é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos. (GC, §305)¹³⁶.

¹³⁶ GAASTERLAND (2016) argumenta convincentemente que o alvo da crítica desta passagem é a filosofia estoica, e talvez também a epicurista, ambas diretamente mencionadas no aforismo seguinte (GC, §306).

Há que se ressaltar uma indicação muito importante desse aforismo: o ideal de autocontrole pode servir para que alguém se torne “grande”, mas também “insuportável” e incapaz de aprender o novo. Este último ponto sugere uma incompatibilidade entre a adesão rígida a qualquer norma dietética e o princípio de honestidade intelectual¹³⁷. Esse ponto favorece, também, a interpretação de que o perfeccionismo nietzschiano está menos interessado nas *consequências*, ou seja, nos produtos, nos atos específicos que alguém é capaz de realizar, do que na manutenção de uma relação de intensidade com esse próprio *Eu* em devir.

Mas o maior interesse dessa passagem, a nosso ver, é que ela reafirma a ideia de que a medida é algo que emerge do próprio contato conflituoso com o outro, quer se trate de um outro afeto, outra situação, ou uma outra pessoa, ou uma outra cultura ou grupo. Esse encontro com o outro força a um reajuste da própria medida.

Organizando algumas linhas de interpretação que levantamos até agora, seria possível dizer que Nietzsche se contrapõe à moral ao propor uma relação virtuosa – excelente – com os impulsos e afetos de modo a recuperar algo de seu egoísmo espontâneo. Paradoxalmente, a conquista da virtude estaria ligada ao cultivo de uma medida que permitiria um tipo de “retorno à natureza”, que Nietzsche qualifica, mais especificamente, como uma “ascese à natureza”, e que entendemos aqui como um cultivo da excelência no trato com os impulsos que permita recuperar algo de seu egoísmo espontâneo. O ser virtuoso é aquele que, mediante intenso trabalho de cultivo e disciplina, pode se permitir a liberdade dos impulsos.

Com isso podemos dizer que se encontra em Nietzsche algo como uma ética das virtudes? Ao que tudo indica, não. Em primeiro lugar porque, diferente de Aristóteles e outros pensadores, Nietzsche não oferece nada parecido com um sistema acabado do que seria sua “ética”.

O tema da virtude irrompe em alguns contextos de sua filosofia e de sua confrontação com a moral, mas frequentemente acompanhado de advertências *contra* a virtude. Assim, são conhecidas as exortações nietzschianas no sentido de “não se deixar escravizar pelas próprias virtudes”, ou a afirmação surpreendente de que “é uma medida de força, o quanto se está apto a livrar-se da virtude” (Nachlass/FP, 10 [45], 1888), ou ainda a ideia de que “toda virtude tende à estupidez e toda estupidez à virtude” (*ABM*,

¹³⁷ Ver GAASTLERAND, 2016.

§227). O trato com as virtudes seria regido pela máxima “tornar-se senhor de suas próprias virtudes”, que soa bastante paradoxal e totalmente estranha ao ambiente das éticas antigas. Nietzsche dá indícios de que, diferentemente de Aristóteles – na verdade, diferente de qualquer possível defensor de uma ética das virtudes – ele não identifica a vida virtuosa com a “vida boa”.

Paul Van Tongeren nota que o capítulo de *Além de Bem e Mal* aparentemente dedicado ao tema das virtudes começa com uma interrogação: “Nossas virtudes?” – em um aforismo que levanta a questão sobre, caso ainda tenhamos nossas virtudes, quão semelhantes elas seriam às virtudes de nossos antepassados. Em sua reconstituição da argumentação nietzschiana nesse capítulo, Van Tongeren aponta que Nietzsche, ao invés de oferecer uma lista ou definição das virtudes que sobreviveriam à passagem para uma era pós-moral, parece narrar, pelo contrário, a tragédia da “autossupressão” das virtudes. Incapazes de crer na virtude com a boa consciência de nossos antepassados, os “primogênitos” da era pós-moral estariam fadados a submeter suas virtudes a um escrutínio fatal para as próprias virtudes (Van Tongeren, 2016).

Ao falar de virtude, Nietzsche por vezes se refere mais a Maquiavel do que a Aristóteles, e isso provavelmente tem a ver, segundo a nossa leitura, com o caráter *político* de seu imoralismo. Levando isso em conta, deve-se passar à questão sobre se o perfeccionismo favorece um tipo específico de agente político e sobre o tipo de intervenção que sua filosofia pretende realizar a favor da criação de um contexto político favorável ao cultivo dos tipos de exceção.

5.3 Liberdade pra quem?

O assim chamado perfeccionismo nietzschiano tem sido interpretado, em linhas gerais, a partir da ideia de que os tipos de exceção ocupam um lugar mais alto na hierarquia de valores do que o tipo normal. As dificuldades de interpretação têm início com a questão sobre se Nietzsche tem uma concepção substantiva a respeito do que constitui o “bem” a ser perseguido pelos tipos de exceção e reconhecido pelos demais. Uma resposta afirmativa a esta questão usualmente recorre a uma interpretação literal

da ideia de vontade de poder – se tudo é vontade de poder, vale mais quem expressa mais poder¹³⁸.

Esta leitura ganha uma conotação meramente formal, no entanto, tão logo nos lembremos das várias afirmações de que fraco e forte são conceitos relativos, circunstancialmente interpretados segundo o arranjo de forças peculiares eventualmente em jogo. Essa é uma correção muito importante porque evita interpretações substantivas que trariam a vontade de poder nietzschiana para perto do espírito absoluto hegeliano, por exemplo, de modo que o poder seria algo como a essência do mundo a se expressar de forma mais ou menos perfeita em cada indivíduo¹³⁹. Em geral, as interpretações substantivas do perfeccionismo nietzschiano tendem a perder de vista o aspecto relacional do poder.

Nietzsche sugere, por exemplo, que o tipo mais livre expressa maior potência do que os demais. E como temos visto, uma disposição pulsional para a liberdade conta como uma espécie de fatalidade, algo que se tem ou não se tem, mas dito isto resta a enorme dificuldade de identificar os casos individuais em que essa disposição estaria presente ou não ou ainda, poderia ou não ser cultivada. Do ponto de vista do agente, pode ser muito difícil ter consciência sobre as opções que de fato promoveriam a maximização do seu poder. Ao enfrentar essas questões Nietzsche acaba por recorrer, forçosamente, à esfera subjetiva do “sentimento de poder”.

A afirmação de que o tipo mais livre expressa mais poder, e por isso é reconhecido como a instância de mais alto valor, cria algumas dificuldades de interpretação sobre os outros tipos, o último homem, o sacerdote ascético, o tipo decadente... Se liberdade é poder e a vida é vontade de poder, por que esses tipos não aspiram à liberdade? Por que, ao contrário, tornaram-se opositores mais ou menos ferozes do tipo livre? Uma solução, analisada por Hurka (2007), seria enfraquecer o sentido teleológico da vontade de poder; seria o caso de se imaginar que, ao se aterem às metas específicas que se apresentam circunstancialmente, esses tipos se “distraem” da busca pela expansão de poder (HURKA, 2007, p. 16). Essa solução, a nosso ver, parece retirar o poder da vontade de poder, de modo que sua operacionalidade se tornaria “eletiva”, por assim dizer.

¹³⁸ Interpretação proposta, por exemplo, por HURKA, 2007.

¹³⁹ Um paralelo criticado por HURKA, 2007.

Ao que nos parece, é possível entender que há uma miríade de fatores concorrentes a configurar o tanto de poder que um arranjo específico (seja uma pessoa ou um grupo) é capaz de assimilar. Numa pessoa em que o instinto de rebanho se tornou rigidamente dominante, por exemplo, o máximo de poder talvez seja alcançado, no seu caso, na realização das funções grupais; já o indivíduo que conseguiu escapar ao domínio do instinto de rebanho pode funcionar como um melhor “condutor” de relações mais potentes, realizar em maior grau sua disposição para a liberdade.

Esta questão se desdobra em uma outra: a disposição para a liberdade deve ser cultivada com vistas a algum fim específico? Ou seja, o valor da liberdade está em que os indivíduos assim dispostos chegassem a algum tipo de resultado particular? Embora Nietzsche certamente esteja interessado em que o tipo mais livre tenha condições de se cultivar para a liberdade, esse interesse não parece estar fundado na ideia de que os *atos* do tipo livre seriam especialmente úteis à sociedade, até porque, o que é considerado útil à sociedade pode ser realizado de várias formas, inclusive por seus indivíduos menos excelentes. Dentre as várias ocorrências textuais em apoio a esta ideia, poderíamos ressaltar, por exemplo, esta passagem de *A Gaia Ciência*:

A história de cada dia. – O que representa a história de cada dia para você? Olhe para seus hábitos, nos quais ela consiste: são eles o resultado de inúmeras pequenas covardias e preguiças ou de sua valentia e razão criadora? Embora sejam tão diferentes os dois casos, é possível que os homens lhe tribuem os mesmos elogios e que você também lhes seja igualmente útil de uma forma ou de outra. Mas louvor, utilidade e respeitabilidade podem bastar para quem quer apenas ter boa consciência – não para você, escrutador das entranhas, que tem *ciência no tocante à consciência!* (GC, §308).

Os tipos mais livres são vistos como exemplares que têm valor *em si*, sua raridade e complexidade, por si, seriam algo que enriquece o campo do humano. A existência desses tipos excepcionais, com sua “valentia” e “razão criadora”, frequentemente em contradição com a norma do tempo e espaço em que surgem, amplia o repertório de afetos e modos de vida possíveis, de modo que é possível reconhecer nessa mesma contradição o valor de sua contribuição para a humanidade. Isso explica o fato de que a lista de personalidades admiradas por Nietzsche incluía, por exemplo, Cesare Borgia, um estrategista mediano, morto precocemente, sem maiores realizações do que a própria paixão com que defendeu a sua família.

É fato também que essa lista inclui os mais variados exemplos – o mais importante a se notar aqui é que a disposição para a liberdade pode se manifestar nos mais diferentes tipos e servir ao engajamento nas mais diferentes práticas. O que está em jogo parece ser muito mais um princípio de fidelidade a si mesmo do que o planejamento de alguns resultados valiosos em particular. Solomon (2002) alerta que a ideia de cultivar-se para a liberdade e responsabilidade implica tão somente no compromisso com a realização das nossas aspirações mais elevadas, frequentemente ameaçadas pelas nossas inclinações menos elevadas e várias adversidades externas. Mas esse é um compromisso que pode se sustentar sem necessidade de uma fundamentação objetiva sobre o que é a virtude e a excelência humana. O compromisso com a sua própria singularidade e toda a fatalidade que a compõe coloca-se, necessariamente, na contramão de qualquer tentativa de fundamentação deontológica, e este é precisamente o ponto do combate de Nietzsche contra os “melhoradores da humanidade” (SOLOMON, 2002, p. 74).

Nietzsche não identifica a prática da liberdade com nenhum conteúdo específico, nem a restringe necessariamente às atividades que Rawls identificou como esferas honorárias da cultura: artes, ciências, esportes, etc¹⁴⁰. A cultura, para Nietzsche, deve ser entendida no sentido mais amplo das formas de produção da vida, e por engajamento cultural os mais diferentes indivíduos podem se cultivar, se não para a excelência, certamente para a transformação e aprimoramento.

O próprio termo perfeccionismo cria dificuldades porque sugere que o ideal nietzschiano de excelência poderia corresponder a uma forma específica de arranjo dos impulsos, ou um *estado* de perfeição que se possa atingir, mas isso certamente não é o caso. Por tudo que temos visto, é seguro afirmar que o maior valor para Nietzsche está na capacidade de pluralizar e intensificar as forças do Eu de modo que ele se torne tanto mais dinâmico. Se a liberdade conta como o mais alto valor nietzschiano, como temos defendido, é porque Nietzsche não a entende como um estado mas como a disposição para uma prática, sempre inacabada, de tornar-se o que se é. E esse não é um processo de adequação a qualquer forma ideal, mas pelo contrário, um processo de libertação das formas com que a sociedade tenta estabilizar o Eu.

¹⁴⁰ Ver RAWLS, 1971; CAVELL, 1990; LEMM, 2007.

O que o tipo mais livre encontra na cultura é justamente um repertório de instrumentos que lhe permitam essa libertação:

Educação (*Erziehung*) e cultivo (*Bildung*), como Nietzsche os entende, não são impostas de fora para dar forma a algo interno. Da perspectiva da cultura, não se pode dar uma forma à vida porque toda tentativa de lhe formatar é uma intervenção que corre o risco de deforma-la e destruí-la. Nesse sentido, a cultura é na verdade o oposto do melhoramento moral constituído pelo projeto civilizatório de dar à vida a forma que lhe falta de acordo com a perspectiva da perfeição moral. (LEMM, 2007, p. 19, tradução livre).

Mas se entendemos perfeccionismo como a ideia de que os indivíduos capazes de liberdade e responsabilidade devem instanciar o mais alto valor, e ainda, que é preciso intervir na cultura a favor desses indivíduos, a resposta parece ser sim, nesse sentido Nietzsche pode ser considerado um perfeccionista¹⁴¹. O perfeccionismo nietzschiano, no entanto, não seria um perfeccionismo da forma, nem dos atos, mas um perfeccionismo da força, por assim dizer.

Esse perfeccionismo certamente contém traços aristocráticos se entende que o cultivo da excelência em geral, ou a prática da liberdade, em particular, não é acessível a todos os indivíduos, mesmo que a construção de uma cultura mais livre traga benefícios para todos. Aliás, este certamente é o caso, já que a dominância dos ideais ascéticos traz prejuízos não só aos tipos de exceção, mas a todos os envolvidos na cultura, pois ela está ligada a práticas que inflacionam o sofrimento, ao mesmo tempo em que firmam uma promessa irreal de neutralização do sofrimento e funcionam, portanto, como um remédio pior que a doença¹⁴².

Dito isto, resta a questão sobre o grau de intervenção nas condições políticas do jogo, ou seja, a questão sobre em que medida seria desejável moldá-las conforme os interesses do tipo forte, independentemente de como ele se manifeste. Esta questão se traduz naquela sobre se Nietzsche defenderia a planificação da sociedade a favor do tipo de exceção. Se este é o caso, Nietzsche estaria afirmando que é possível manipular as condições de produção da exceção, algo que ele mesmo entende como obra da contingência, já que os tipos de exceção seriam justamente os “acazos felizes” da

¹⁴¹ Neste ponto, nossa leitura diverge daquela proposta por Vanessa Lemm (2007), cujas indicações mais iluminadoras temos seguido até aqui.

¹⁴² Ver, por exemplo, CONSTÂNCIO, 2012.

humanidade. Essa possibilidade sugere a ideia paradoxal de que se poderia estabelecer regras para a criação da exceção (LOPES, 2013, p. 126).

Ainda assim, é possível entender que cabe ao filósofo a tarefa de desobstruir as condições de surgimento do tipo livre, criando condições culturais mais favoráveis, em que os valores associados à liberdade não estejam de antemão condenados. Esta não é uma interpretação implausível para as críticas nietzschianas às instituições democráticas liberais e seu “filisteísmo” da cultura apoiado, em última instância, nos valores da moral cristã.

Apesar de sua simpatia pelos regimes aristocráticos – em que o governo é ocupado pelos melhores – enquanto alguém que preza pelo seu próprio realismo Nietzsche está ciente de que esta opção não está na mesa em tempos de democracia liberal:

Um alvo preferencial da crítica mais ampla de Nietzsche à modernidade é a crença voluntária, ingênua, de que as instituições liberais podem contribuir para a produção da cultura e aprimoramento da humanidade. Elas não podem, mas nós modernos tardios não estamos em condições de nos submetemos ao tipo de instituições que talvez pudessem. (CONWAY, 2008, p. 41. Tradução livre).

Ao comentário de Conway, pode-se acrescentar a suspeita de que talvez o próprio Nietzsche não saiba muito bem quais instituições seriam essas. As eventuais menções a formas antigas de regime estamental, como a lei de Manu, parecem cumprir a função meramente retórica de chocar a sensibilidade do leitor e lembrar que diversas formas sociais já foram possíveis e novas formas podem vir a ser. Já os comentários misóginos e racistas devem ser lidos, a nosso ver e como o próprio Nietzsche o indica, como seu “ponto cego” (*ABM*, §231), uma lamentável idiosincrasia pessoal sem relevância filosófica. Para além disso, há muito poucas indicações sobre o que seria desejável do ponto de vista dos regimes e instituições políticas.

Mesmo em *Além de Bem e Mal*, onde se encontra a defesa mais veemente de um tipo de platonismo político e toda uma campanha contra as instituições modernas, Nietzsche acaba por admitir que as condições políticas e culturais da modernidade podem bem ser as mais favoráveis para o surgimento dos tipos mais extraordinariamente fortes:

As mesmas novas condições em que se produzirá, em termos gerais, um nivelamento e mediocrização do homem – um homem animal de rebanho, útil,

laborioso, variamente versátil e apto –, são sumamente adequadas a originar homens de exceção, da mais perigosa e atraente qualidade. (*ABM*, §242).

Mas ele parece apostar que uma norma alternativa pode brotar, no futuro, do próprio enfrentamento com os ideais e as instituições que constituem o regime atual. A energia de enfrentamento, ela mesma, é necessária para a criação de novos valores que possam reorientar a vida política.

A nosso ver, a maior contribuição do próprio Nietzsche está, por um lado, em seu ataque à moral enquanto sustentáculo dessas instituições e práticas de governo e, por outro, na prática nietzschiana de bem-dizer as forças capazes de lhe fazer oposição, que temos identificado em termos de uma disposição para a liberdade. Essa disposição aparece, então, como *princípio* de enfrentamento político e, novamente, como *resultado* positivo, uma vez que a derrocada da moral aumente o saldo de liberdade da cultura, em geral.

O ideal nietzschiano de liberdade, cujas pistas temos seguido aqui, pode se mostrar insuficiente enquanto elemento fundador de um novo sistema ético. Segundo a nossa leitura, esta sequer chega a ser uma intenção nietzschiana, frente ao diagnóstico de que a humanidade viveria ainda um momento de “luto” pelos valores morais, cuja superação depende ainda de um profundo experimento imoralista. O compromisso com esse ideal tampouco parece suficiente para sustentar a proposta de um novo regime político, e todas as dúvidas em relação a esse tópico parecem apontar para o fato de que essa proposta não está elaborada em termos claros na filosofia nietzschiana.

Mas esse compromisso certamente está associado a uma agenda política e a alguns indicadores normativos. Essa agenda se define, em termos gerais, por um enfrentamento com a cultura moral e implica, em alguma medida, no enfraquecimento das instituições sustentadas por essa cultura. Esse é um enfrentamento para o qual o próprio Nietzsche certamente apresenta uma contribuição significativa, não só pelo imenso trabalho de fazer uma crítica dos valores morais e de sua ancoragem em uma psicologia moral específica, mas também pelo avanço na tarefa de *transvaloração* dos valores. Manter em mente o compromisso com o meta-valor de liberdade, em sua acepção propriamente nietzschiana, e os traços fundamentais do programa político que ele sustenta, pode ajudar a resgata-lo de uma interpretação trivial que relegaria a filosofia nietzschiana a um tipo inócuo de relativismo.

Esses valores “transvalorados” podem ser tomados, precisamente, como indicadores de sucesso do experimento imoralista, ao favorecer os índices contrários ao regime moral: onde a moral estabeleceu o valor da homogeneização dos estados interiores e do comportamento, o experimento imoralista preconiza a singularidade e independência individuais; onde o instinto de rebanho tornou-se o operador central da relação com os hábitos e valores, faz-se necessário desobstruir os instintos contrários; contra a valorização do que é simples e comum, a exaltação da singularidade, raridade e complexidade; contra a estabilidade e a mediania, a transformação e a excelência; ao princípio de conservação se contrapõe o princípio de intensificação das atividades vitais; ao princípio de conciliação, o princípio agonista; contra a cultura da punição e sua “metafísica de carrasco”, a ideia de inocência do devir; contra o ideal de adequação a um propósito final da existência, a aceitação da contingência e obscuridade das forças envolvidas no processo; aos estados penitentes e graves, os estados desejan-tes, afirmativos e alegres associados às noções de eterno retorno e amor fati; como o inverso do “último homem”, o tipo mais livre.

Acima de tudo, a primazia do valor de liberdade no interior do programa normativo nietzschiano se justifica enquanto condição de criação de novos valores – mais do que isso, como pré-requisito à tarefa de criação de uma hierarquia de valores, na contramão da indistinção valorativa dos ideais modernos democráticos. O tipo livre oferece sua contribuição singular à cultura na medida em que, contra todas as expectativas do modo de vida moderno, consegue afirmar, de modo autônomo, que algumas coisas são dignas de maior valor do que outras.

Por tudo isso, pode-se concluir que, enquanto a discussão sobre regimes políticos específicos a serem criados no futuro permanece como uma discussão para o futuro, as práticas políticas de cultivo da liberdade estão na ordem do dia.

Considerações finais

A primeira impressão que em geral se tem da obra nietzschiana é que ela emana uma aura de liberdade e imoralismo. Para o leitor que decide prolongar o contato com a filosofia nietzschiana, essa primeira impressão logo será confrontada com o desafio de interpretar o aporte de sua crítica à moral – e, no interior desta, aos discursos de livre-

arbitrio – bem como as consequências práticas, culturais e políticas de seu imoralismo, levando em conta a tessitura de uma obra densa, extensa e extremamente rica na formulação de questões e conceitos.

Este trabalho parte da resolução de levar a sério o compromisso da filosofia nietzschiana com o valor de liberdade e com a reivindicação imoralista, propondo o exercício de interpretar seus grandes temas à luz desse compromisso. Investigar a íntima relação entre liberdade e imoralismo se justifica, a princípio, pelo fato de que Nietzsche identifica o valor moral da liberdade como a pedra de toque de todo o regime moral, de modo que o enorme esforço destinado a combater esse valor – bem como todos os pressupostos e consequências que a ele se associam – é proporcional aos esforços no sentido de avançar um compromisso com o valor de liberdade em sentido próprio.

Nossa interpretação se atém, portanto, a uma chave de leitura que toma o compromisso com o valor de liberdade como o motor da filosofia nietzschiana, e a construção de uma trilha imoralista como seu objetivo. Com esse exercício, procuramos atingir uma visão mais clara sobre como, no interior da obra, liberdade e imoralismo se sustentam, se desdobram e se articulam com os pontos cardeais da filosofia nietzschiana.

Os dois primeiros capítulos da tese tratam do assim chamado aspecto “negativo” da filosofia nietzschiana da liberdade: sua crítica à moral do livre arbitrio. A maior riqueza desse embate nietzschiano com a “mitologia da liberdade” e sua “metafísica de carrasco” é que ele não se limita a um exercício refutativo da tradição filosófica e sua assimilação popular. Mais importante nos parece o fato de que Nietzsche traz para o debate uma série de elementos tradicionalmente deixados de fora no tratamento usual das questões morais, ou seja, ao colocar a questão em termos de livre-arbitrio condena-se à opacidade uma série de fatores decisivos para a experiência humana, que são reconduzidos por Nietzsche para a ordem do dia: a realidade do devir e tudo que ela implica em termos de dificuldade de interpretação dos acontecimentos; a primazia da vida pulsional; uma espécie de conflito de interesses entre o mecanismo dos impulsos e a atividade consciente; o funcionamento e impacto das relações de poder; a contaminação moral do vocabulário disponível para pensar e, em última instância, julgar as ações humanas; o *hiper* punitivismo das práticas morais e seus efeitos terríveis sobre a cultura. Levando em conta a diversidade e sofisticação dos elementos com que

Nietzsche amplia o debate sobre liberdade, há que se rever, aliás, o hábito de considerar sua crítica à moral do livre-arbítrio como o aspecto “negativo” de sua filosofia.

Mais do que uma refutação lógica, o que a obra nietzschiana oferece é um imenso esforço no sentido de revelar as camadas de confecção de um ideal moral de liberdade, ao longo de milênios. Por simetria, buscamos identificar as camadas de elementos em que o próprio Nietzsche reconhece um valor positivo de liberdade, e seu desenvolvimento ao longo da obra. A este respeito, avançamos a ideia de que se pode falar de liberdade, em termos nietzschianos, como uma espécie de disposição pulsional sustentada por um compromisso valorativo. Hoje, mais de cem anos após a sua publicação, a obra nietzschiana permanece como um ponto ímpar na história da filosofia moral justamente por operar esse deslocamento: o de pensar a liberdade não como uma condição de desobstrução, mas como uma disposição para a autonomia e a singularidade. Esse deslocamento radical se articula a uma série de experimentos nos campos da ontologia, da psicologia moral e da normatividade.

A análise da construção desse ideal próprio de liberdade revela, segundo nossa interpretação, sua primazia no interior das diretrizes valorativas da filosofia nietzschiana, ou seja, a ideia de que o valor de liberdade funciona como um meta-valor, um índice em relação ao qual se estabelece o valor dos outros valores. Por isso mesmo serve como um fio condutor na tarefa de interpretação que visa articular os pontos cardeais da filosofia nietzschiana e tornar mais clara a sua tessitura. Esses pontos dizem respeito, em linhas gerais, à psicologia moral; à campanha abolicionista, no interior da campanha contra a moral; ao programa de cultivo de si – e são desenvolvidos, em particular, através da criação de narrativas, alegorias e personagens conceituais que possam convocar e aprofundar essas questões: o instinto de rebanho, o homem do ressentimento, os ideais ascéticos, a morte de Deus, o espírito livre, o indivíduo soberano, o tipo mais livre, o genealogista, o eterno retorno, o amor fati, a transvaloração dos valores.

Segundo a nossa interpretação, um esclarecimento sobre a natureza do ideal nietzschiano de liberdade lança uma boa luz para a compreensão de que como essas diversas criações conceituais servem especificamente ao propósito de combater o ponto de vista moral. A partir daí avançamos a interpretação de que a proposta de deflacionar

os conteúdos morais, ao longo de um exercício imoralista, implica, em última instância, numa redução da eticidade a seu sentido político.

Pode-se concluir que embora o compromisso com a liberdade não seja suficiente para estabelecer um novo sistema ético, ele ainda assim cumpre um papel decisivo na tarefa normativa a que Nietzsche dedicou sua obra, a tarefa de superação do ponto de vista moral. E se, apesar de constituir-se eminentemente como um valor político, o ideal nietzschiano não é o suficiente para discriminar uma completa recomposição dos regimes políticos e suas instituições, ele certamente aparece como combustível do enfrentamento político com as formas modernas de produção cultural.

À luz do compromisso com a liberdade, pode-se melhor apreciar a honestidade com que Nietzsche apresenta suas soluções valorativas como algo *seu*, produtos singulares de uma trajetória filosófica pessoal pautada pelo encontro crítico com o outro. Essa honestidade aparece na renúncia à pretensão de uma fundamentação última para esses valores que, no limite, só são compartilháveis por atração e disputa política.

Nossa interpretação se distancia de certa tendência, presente principalmente nos comentários em língua inglesa, que consiste em aparar as arestas da filosofia nietzschiana com vistas a torna-la mais palatável, harmonizá-la com a sensibilidade moral vigente ou com o ambiente da meta-ética contemporânea. Enquanto as leituras populares de Nietzsche frequentemente incorreram nos lugares comuns de demonização ou santificação, as leituras acadêmicas, ao que nos parece, ocasionalmente sucumbem ao risco contrário e igualmente danoso de tentar domesticar sua obra ao ponto do prosaico. Nesta tese, buscamos não fugir ao desafio de escutar a filosofia nietzschiana no que ela tem de extemporânea, acreditando que o bom encontro com a filosofia requer que se deixe cair a expectativa de descobrir, no texto filosófico, um sistema de soluções gerais e definitivas, harmônicas com os nossos hábitos morais.

Nesse sentido, um dos pontos mais difíceis da filosofia nietzschiana, sua reivindicação de que a moral seja reduzida à política, pode ser visto não como uma resposta clara, mas como um desafio incontornável para uma época que parece padecer da tendência contrária: a de reduzir o debate político a seus aspectos morais, o que, a nosso ver, tem trazido resultados catastróficos. Numa época em que a sobrevivência dos resíduos morais contrasta com a decadência das instituições que neles se apoiaram, não

encarar o fato da dissolução dos pressupostos morais significa adiar um enfrentamento político fundamental.

Ao final, talvez se possa concluir também que os espaços deixados em aberto pela ausência de uma resposta definitiva a essas grandes questões conta como um atrativo a mais da filosofia nietzschiana. Revisitar a obra nietzschiana com o olhar voltado à radicalidade de sua crítica à moral, à profundidade de seu compromisso com a liberdade, e ao ambiente arejado de suas indefinições, pode ser uma oportunidade de experimentar algo da visão final que o próprio Nietzsche oferece sobre seus escritos, ao perceber, neles, “quão tranquilas banham-se as coisas na luz! Com que liberdade se respira!” (*EH*, Pr., §3)

Referências bibliográficas

- ANSELLPEARSON, K., (ed.) *Nietzsche and Political Thought*. Bloomsbury Academic, 2013.
- BAILEY, T., Nietzsche's modest theory of action. In KATSAFANAS, P., (org.), *The Nietzschean Mind*. New York: Routledge, 2018.
- BARRENECHEA, M. A., *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- BERTINO, A. C., "As with Bees"? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder. in CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- CAVELL, S., *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- CONANT, J., "Nietzsche's Perfectionism," in SCHACHT, R., (ed.) *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.181–257, 2001.
- CONSTÂNCIO, J., "On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer," *Nietzsche Studien* 40: pp. 1–42, 2011.
- CONSTÂNCIO, J., 'A Sort of Schema of Ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom. *Nietzsche-Studien* 41 (1):127-162, 2012.
- COSTA, G. B. do N., CARVALHO R. Jr., R., Sobre moralidade, indivíduo e consciência em Nietzsche. *Outramargem: revista de filosofia*, Belo Horizonte, n. 2, pp. 207-227, 1º semestre de 2015.
- CONWAY, D., The Birth of State. In SIEMENS, H. W., ROODT, V., (eds.), *Nietzsche, Power and Politics – Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, pp. 37-67. Berlin: De Gruyter, 2008.
- FOOT, P., Nietzsche's Immoralism. In: *Moral Dilemmas*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 144–158.
- GAASTERLAND, H., Anti-Stoic Lessons for the concept of *Amor Fati* in *Gay Science IV*. *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, pp. 70-89. Warwick: University of Warwick, 2016.
- GARDNER, S., Nietzsche, the self and the disunity of philosophical reason. in GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- GEMES, K., Nietzsche on the free will, autonomy and the sovereign individual. In GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- GIACOIA JR., O., A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche* Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73- 128, jan./jun. 2010.
- GIACOIA JR., O., Arte e Filosofia: para uma crítica dos Ideais Ascéticos. *Revista Philósophos*, Goiânia, v. 21, n. 2, p.197-218, JUL./DEZ. 2016.

- GREEN, M. S., *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. University of Illinois, 2002.
- HARCOURT, E., Nietzsche and the “aesthetics of character”. In MAY, S. (ed.) *Nietzsche’s On The Genealogy of Morals – a critical guide*. Pp. 265-284. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- HENNING, C., Political economy with perfectionist premises: three types of criticism in Marx. In THOMPSON, M. J., (ed.) *Constructing Marxist Ethics – Critique, normativity, praxis*. pp. 266-287. Leiden: Brill NV, 2015.
- HURKA, T., Nietzsche: Perfectionist. In LEITER, B., SINHABABU, N., (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press. pp. 9-31, 2007.
- JANAWAY, C., Affect, Autonomy and the self in Nietzsche’s Project of Genealogy in GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- KATSAFANAS, P., Nietzsche and Kant on the Will: Two Models of Reflective Agency. *Philosophy and Phenomenological Research*, 89: pp. 185-216, 2014.
- KATSAFANAS, P., *The Nietzschean Self – Moral Psychology, Agency, and the Conscious*. Oxford University Press, 2016.
- KATSAFANAS, P., (org.), *The Nietzschean Mind*. New York: Routledge, 2018.
- KAUARK, P. L., Causalidade e teoria quântica. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 165-77, 2012.
- KANDIYALI, J., *Karl Marx’s individualistic conception of the good life*. Tese doutoral apresentada ao departamento de Filosofia da Universidade de Sheffield, 2014. Disponível online: <https://etheses.whiterose.ac.uk/6515/1/PhD.Kandiyali.pdf>
- LAMPERT, L., *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*. Yale University Press, 2001.
- LANE, M., Honesty as the Best Policy. Nietzsche on *Redlichkeit* and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self, in BEVIS, M.; HARGIS, J.; RUSHING, S., (eds.) *Histories of Postmodernism*, pp. 25-51. New York: Routledge, 2007.
- LEITER, B., Morality in the pejorative sense: On the logic of Nietzsche’s critique of morality. *British Journal for the History of Philosophy*: Vol. 3, No. 1, pp. 113-145, 1995.
- LEITER, B., Who is the “sovereign individual”? Nietzsche on freedom. In MAY, S. (ed.) *Nietzsche’s On The Genealogy of Morals – a critical guide*. Pp. 101-119. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- LEITER, B., “Moralities Are a Sign-Language of the Affects,” *Social Philosophy and Policy* 30 (1–2): pp. 237–258. 2013.
- LEMM, V., Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche’s “Schopenhauer as Educator”. *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 34, 2007.

- LEVY, N., Empirical Perspectives on Consciousness and its Relationship to Free Will and Moral Responsibility. In *The Routledge Companion to Free Will*; Routledge. Nov. 2016. Acesso em 06 Set. 2018. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9781315758206.ch38>
- LOPES, R. A., *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. (tese de doutorado) Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.
- LOPES, R. A., “A ambicionada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche* 29, São Paulo: 2011. pp. 309-352.
- LOPES, R. A., Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 89-134, 2013.
- MATTIOLI, W., Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. *Cadernos Nietzsche*, 29: São Paulo, 2011. pp. 221-270.
- MATTIOLI, W., *O inconsciente no jovem Nietzsche: da intencionalidade das formas naturais à vida da linguagem*. (tese de doutorado) Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.
- MAY, S., Nihilism and the free self. in GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- MAY, S. (ed.) *Nietzsche's On The Genealogy of Morals – a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MEDRADO, A., *Tentativas e tentações naturalistas*. (Dissertação de mestrado). 2014.
- MEDRADO, A., Humano e o devir histórico da Filosofia. *Revista Poiesis*, v. vol.12 n2, p. 30-56, 2016.
- MEDRADO, A., Imoralismo – Uma ética nietzschiana?. *Cadernos Nietzsche* vol. 38 n. 3. São Paulo, Set/Dez, 2017.
- MENESES, R. D. B., Determinismo e indeterminismo: uma ponte da física à filosofia. *Reflexão*, Campinas, 30(88), p. 53-65, jul./dez., 2005.
- MOORE, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MOREIRA, R. N. e CROCA, J., *Diálogos sobre a física quântica: dos paradoxos à não-linearidade*. Lisboa: Esfera do Caos, 2007.
- NEHAMAS, A., *Nietzsche – Life as Literature*. Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.
- NIETZSCHE, F., *O Nascimento da Tragédia – ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, F., *Schopenhauer as Educator*. In *Untimely Meditations*. Traduzido por J.R. Hollingdale. Editado por Daniel Breazeale. New York: Cambridge University Press, 1997.

NIETZSCHE, F., *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

NIETZSCHE, F., *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F., *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F., *Além do Bem e do Mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F., *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F., *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F., *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*. Ed. Giorgio Colli andazzino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967-88.

PASCHOAL, A. E., Liberdade e natureza em Nietzsche. *Revista Philosophica*, vol. 29, Semestre I, pp. 255-264, Valparaíso: 2006,

PIAZZESI, C., What We Talk About When We Talk About Emotions. Nietzsche's Critique of Moral Language as the Shaping of a New Ethical Paradigm. In

- CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.), *As The Spider Spins – Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- OWEN, D., “Nietzsche’s Freedom: the art of agonistic perfectionism”. In: ANSELLPEARSON, K., (ed.) *Nietzsche and Political Thought*. Bloomsbury Academic, 2013, pp. 71-82.
- PEREIRA, P. A. P., O sentido da igualdade e bem-estar em Marx. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 16, n. 1, p. 37-46, jan./jun. 2013.
- POELLNER, P., *Nietzsche and Metaphysics*. New York: Oxford University Press, 1995.
- PORTER, J., I., *Nietzsche's Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- REGINSTER, B., Ressentimento, poder e valor. *Cadernos Nietzsche*, v.37, n.1, p. 44-70, Guarulhos/Porto Seguro, 2016.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's System*. New York: Oxford University Press, 1996.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's New Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- RICHARDSON, J., *Nietzsche's Freedom*. In GEMES, K., MAY, S. (eds.), *Nietzsche on freedom*. Oxford University Press, 2009.
- RUTHERFORD, D., Freedom as a philosophical ideal: Nietzsche and his antecedents. *Inquiry*, Vol. 54, No. 5, 512–540, October, 2011.
- RUTHERFORD, D., Nietzsche as perfectionist. *Inquiry*, September, 2017. Publicado online: <http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2017.1371835>
- SANTOS, O. A. R., *Egoísmo e altruísmo nos primeiros diálogos de Nietzsche com a tradição utilitarista*. Tese de Doutorado apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da FAFICH/UFMG. Belo Horizonte, 2019.
- SCHNEEWIND, J. B., Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy. In GUYER, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- SIEMENS, H. W., Nietzsche’s Concept of ‘Necessity’ and its Relation to ‘Laws of Nature’. In [Actas] Conferencia Internacional Nietzsche – el devenir de la vida. Universidad Diego Portales: Santiago de Chile, 2010.
- SOLOMON, R. C., Nietzsche’s virtues: a personal inquiry. In SCHACHT, R., (ed.) *Nietzsche's postmoralism: essays on Nietzsche's prelude to future philosophy*. pp. 123-148. Cambridge: Cambridge university press, 2001.
- SOLOMON, R. C., Nietzsche on Fatalism and “Free Will”. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 23, pp. 63-87, Spring 2002.
- STACK, G., *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science and Myth*. University of Rochester Press, 2005.
- VAN TONGEREN, P., “Nietzsche’s Greek Measure”. In: *Journal of Nietzsche*

Studies, No. 24, Penn State University Press, pp. 5-24, 2002 .

VAN TONGEREN, P., Nossas virtudes: sobre o capítulo 7 de *Para Além de Bem e Mal*. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 219-241, 2016.

WILLIAMS, B., A psicologia moral minimalista de Nietzsche. Cadernos Nietzsche 29, São Paulo: 2011. Pp. 15-33.

WOTLING, P., What language do drives speak?. in CONSTÂNCIO, J. e BRANCO, M. J. (orgs.) *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin: De Gruyter, 2011.

YEE, J., Stabilizing Kant's First and Second Critiques: Causality and Freedom