

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

ANA TERESA CAMPOS SOUZA

**LIBERDADE MORAL E LIBERDADE PÓS-MORAL:
DA CRÍTICA À AFIRMAÇÃO DA AGÊNCIA NO PENSAMENTO DE
NIETZSCHE**

Belo Horizonte
2022

ANA TERESA CAMPOS SOUZA

**LIBERDADE MORAL E LIBERDADE PÓS-MORAL:
DA CRÍTICA À AFIRMAÇÃO DA AGÊNCIA NO PENSAMENTO DE
NIETZSCHE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Belo Horizonte
2022

100	Souza, Ana Teresa Campos.
S7291	Liberdade moral e liberdade pós-moral [manuscrito] : da crítica à afirmação da agência no pensamento de Nietzsche / Ana Teresa Campos Souza. - 2022.
2022	139 f. Orientador: Rogério Antônio Lopes.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Filosofia – Teses. 2. Liberdade - Teses. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. I. Lopes, Rogério Antônio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

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



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

FOLHA DE APROVAÇÃO

LIBERDADE MORAL E LIBERDADE PÓS-MORAL: DA CRÍTICA À AFIRMAÇÃO DA AGÊNCIA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

ANA TERESA CAMPOS SOUZA

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

Aprovada em 21 de fevereiro de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Rogério Antônio Lopes - Orientador (UFMG)

Profa. Telma de Souza Birchall (UFMG)

Prof. Wander Andrade de Paula (UFES)

Belo Horizonte, 21 de fevereiro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Telma de Souza Birchall, Professora do Magistério Superior**, em 22/02/2022, às 11:27, 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 **Wander Andrade de Paula, Usuário Externo**, em 22/02/2022, às 11:44, 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 22/02/2022, às 13:24, 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 **1247588** e o código CRC **B4719839**.

*Dedico este trabalho às minhas sobrinhas,
Cecilia e Clarice.*

Agradecimentos

Agradeço ao corpo docente e aos técnico-administrativos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) pela construção da base que me formou como pesquisadora.

Ao meu companheiro, Alexandre Passos, pelo amor, carinho, amizade, paciência e incentivo constantes, que, sem dúvida, foram imprescindíveis para a concretização desta Dissertação.

Agradeço aos meus pais, Marynice Campos e José Tadeu Andrade de Souza, pelo apoio incondicional em minhas escolhas e conquistas nos estudos e na busca por conhecimento. Às minhas irmãs e cunhado, Mara Campos Souza, Iara Terra Campos Souza e Saulo Nonato, que me proporcionaram momentos de tranquilidade, descontração e o encorajamento fundamentais ao enfrentamento desta jornada.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rogério Antônio Lopes, pelo carinho, compreensão, incentivo, e pela orientação impecável nestes anos de mestrado.

Aos membros da banca, Profa. Dra. Telma Birchall e Prof. Dr. Wander de Paula, pela alegria e gentileza com que aceitaram o meu convite para compô-la.

Aos meus amigos e colegas de Graduação e Pós-Graduação, Isabela Possas, Vagner Acácio, Júlia Vieira, Bruna Martins, Anderson Salles, Hudson Dornelas, Ayany Pires, Rodrigo Alves, Carla Rocha, Bruno Vignoli, Lucinei Araújo e Rayane Batista, com os quais os constantes diálogos tornaram esta empreitada mais leve.

Às minhas amigas e colegas da Editora UFMG, Clarissa Cunha, Lira Córdova, Rosely Sampaio, Beatriz Trindade, Roberta Paiva e Talita Sousa, pela incansável e constante luta por condições salubres de trabalho, fundamentais para o desenvolvimento e a finalização desta pesquisa.

Aos meus colegas do Grupo Nietzsche da UFMG, com quem aprendi muito sobre Nietzsche e sobre o próprio pesquisar.

O essencial, “no céu como na terra”, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina.

(Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, §188)

Resumo

Embora Nietzsche apresente, em sua obra do período intermediário e da maturidade, uma forte crítica à noção tradicional, moral e cristã de liberdade – isto é, à noção de que somos livres, no sentido superlativo, para escolher o curso de nossas ações – e, além disso, compreenda que todos os eventos no mundo (incluindo as ações humanas) são condicionados por uma rede determinística de luta de forças orgânicas (a saber, a perspectiva da vontade de poder) que almejam dominar umas às outras, observa-se que o filósofo emprega constantemente, em seus escritos de maturidade, um vocabulário que envolve a palavra "liberdade" e outras correlatas a ela. Nesse sentido, propomos analisar como é possível compreender o emprego desse vocabulário como a defesa de Nietzsche de uma concepção positiva alternativa de liberdade que estaria, ao mesmo tempo, desvinculada da noção moral e tradicional de liberdade e ligada a um ideal de perfeição e excelência na ação.

Palavras-chave: Liberdade, vontade de poder, excelência.

Abstract

Although Nietzsche presents, in his middle and late period works, a strong critique of the traditional and moral Christian notion of freedom – that is, the notion that we are free, in a superlative sense, to choose the course of our actions – and, furthermore, understand that all events in the world (including human actions) are conditioned by a deterministic web of struggle of organic forces (namely, the perspective of the will to power) aiming to dominate one another, it is observed that the philosopher constantly employs, in his mature writings, a vocabulary that involves the word "freedom" and similar ones. In this sense, we propose to analyze how it is possible to understand the use of this vocabulary as part of a Nietzschean defense of an alternative positive conception of freedom that would be, at the same time, disconnected from the moral and traditional notion of freedom and linked to an ideal of perfection and excellence in action.

Key-words: Freedom, will to power, excellence.

Lista de abreviaturas

HH – Humano, Demasiado Humano (Menschliches, Allzumenschliches)

HH II *OS* – (Vermischte Meinungen und Sprüche)

HH II *AS* – (Der Wanderer und sein Schatten)

A – Aurora (Morgenrötte)

GC – A Gaia Ciência (Die fröhliche Wissenschaft)

ZA – Assim Falou Zaratustra (Also sprach Zarathustra)

BM – Além do Bem e do Mal (Jenseits von Gut und Bose)

GM – Genealogia da Moral (Zur Genealogie der Moral)

AC – O Anticristo (Der Antichrist)

CI – Crepúsculo dos Ídolos (Gotzen-Dammerung)

EH – Ecce Homo (Ecce homo)

SUMÁRIO

Introdução	13
Capítulo 1: Narrativa genealógica do livre-arbítrio: primeiro passo rumo à construção de uma concepção positiva de liberdade	20
1.1. Introdução: considerações metodológicas e contextuais	20
1.2. Análise genealógica da noção moralizada de liberdade	25
1.2.1. A moralidade do costume: início da padronização do comportamento humano	26
1.2.2. O vínculo credor-devedor e a criação da má consciência animal: internalização da crueldade	36
1.2.3. A má consciência moralizada e o ápice do estágio de socialização dos homens: o agente descolado de sua ação	59
1.3. Conclusão.....	64
Capítulo 2: Os falsos alicerces da liberdade negativa e os fundamentos da liberdade nietzschiana	67
2.1. Noção de liberdade moralizada e seus alicerces ilusórios	67
2.1.1. Sujeito como substância ou substrato racional.....	68
2.1.2. Vontade como causa de si mesma e das ações do homem.....	71
2.1.3. Causalidade mecanicista	73
2.2 Mudança paradigmática no pensamento de Nietzsche: a vontade de poder e a ressignificação dos alicerces da liberdade moral	75
2.2.1. Sujeito como um campo de forças	80
2.2.2 Vontade como um evento complexo e não espontâneo	84
2.2.3. Causalidade da vontade de poder: libertação das falsificações da gramática e dos interesses do sacerdote ascético	91
2.3. Conclusão	99
Capítulo 3: A liberdade nietzschiana	102
3.1. Considerações iniciais: uma noção positiva de liberdade é possível no pensamento de Nietzsche?.....	102
3.2. Incompatibilistas, compatibilistas e expressivistas.....	104
3.3. O que é a liberdade no sentido nietzschiano?	110
3.4. O sujeito da liberdade nietzschiana.....	122
3.4.1. O indivíduo soberano	122
3.4.2. O indivíduo do <i>amor fati</i>	126
Conclusão	134
Referências	136

Referências Primárias	136
Referências Secundárias.....	136

Introdução

É comum entre os leitores de Nietzsche a percepção de que há, no decorrer de sua obra, tanto menções positivas quanto negativas sobre o tema do livre-arbítrio. Tendo em vista essa ambiguidade, o que buscamos em nossa Dissertação é entender em que medida algumas dessas alusões nos permitem afirmar que há uma concepção positiva de liberdade no pensamento do filósofo, que coincide com a noção de tipo elevado ou de perfeição presente em seus textos do período tardio.

Para a realização de nosso objetivo, adotaremos como estratégia analisar o problema da liberdade em Nietzsche em dois momentos. No primeiro deles, referente aos nossos dois primeiros capítulos, assumiremos uma postura negativa em face desse tema: a saber, examinaremos o que *não* constitui a liberdade no pensamento do filósofo. Em um segundo e conclusivo momento – a saber, em nosso Capítulo 3 – tentaremos apresentar, por meio da constatação do que não é liberdade no sentido nietzschiano, uma noção de vontade livre alternativa à cunhada pela tradição moral de modo generalizado, na qual acreditamos poder visualizar a concretização de um ideal de ser humano que, ao alcançar uma nova visão de mundo e uma atitude mais honesta e coerente com seus novos valores, consegue exercer as suas ações da forma mais bem acabada possível.

Em nosso Capítulo 1, pretendemos analisar os motivos por que foi possível embutir no imaginário humano um ideal de agência nocivo ao florescimento dos tipos mais elevados. Para tal, analisaremos a quais condições o animal homem foi submetido para ser levado a desenvolver uma compreensão de si mesmo como um agente moralmente responsável por suas ações. Nesse sentido, examinaremos desde a sua pré-história as instituições – entre elas, a moralidade do costume, o vínculo credor-devedor, o castigo e a memória da vontade – que constituíram as precondições para ele se entender como um agente livre no sentido superlativo. Em outros termos, percorreremos a história da humanização do animal homem, ou seja, da fixação de suas categorias deonticas e normativas. Para esse trajeto, centraremos nossa análise primeiramente na sequência de seções da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*. Em uma segunda etapa, exploraremos a seção 13 da primeira dissertação dessa mesma obra, no intuito de refletir sobre o estágio ou imagem que acreditamos se identificar com a culminância do processo de responsabilização dos homens: a concepção de um agente que se encontra descolado de sua ação e de suas circunstâncias. Veremos que essa imagem faz-se possível pela captura que o sacerdote realiza de uma disposição interna que os homens

desenvolvem ao terem seus instintos obrigatoriamente redirecionados para dentro de si mesmos. Dessa forma, torna-se factível aos sacerdotes transmutar os homens em seres responsáveis por suas ações, e, assim, satisfazer o seu interesse de se vingar e dominar os fortes guerreiros e de manter sob seu jugo os homens de rebanho, os escravos.

Ao percorrermos a narrativa que nos evidencia como o animal homem se tornou um ser sensível a regras, a normas, e, assim, constatarmos, como vimos, que o ponto culminante dessa história se efetiva com a satisfação dos desejos do sacerdote ascético, nos torna possível deduzir que a liberdade em seu sentido convencional nada tem a ver com uma capacidade de deliberação racional inata aos homens ou com uma faculdade com teor sagrado. A partir desse entendimento, esperamos ter apresentado as primeiras condições para que os leitores mais atentos de Nietzsche possam enfraquecer a força normativa que o ideal de liberdade convencional exerce sobre eles.

Em nosso Capítulo 2, como dito, almejamos complementar nosso propósito iniciado no Capítulo 1, a saber: liquidar a autoridade da liberdade em seu sentido convencional. Ensejamos concretizar esse objetivo ao mostrar que os conceitos que sustentam a ideia do livre-arbítrio superlativo são todos fundados em falsos pressupostos. É nesse sentido que, no mais das vezes, recorreremos, para reforçar nossa argumentação, às principais obras nietzschianas em que são analisados os preconceitos morais dos filósofos e pensadores da contemporaneidade de Nietzsche: *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *O Anticristo*. Em um primeiro momento do capítulo, portanto, discorreremos sobre esses conceitos que alimentam o florescimento da imagem equivocada de liberdade: *o sujeito atomizado*, *a vontade como causa de si mesma* e *das ações humanas e a causalidade mecanicista*.

Na sequência de nosso Capítulo 2, apresentamos o que acreditamos ser uma importante mudança paradigmática no pensamento de Nietzsche, na medida em que possibilita inserir os três conceitos equivocados que sustentam a concepção de liberdade moralizada em um cenário não metafísico e pós-moral: a perspectiva da vontade de poder. Na visão de Nietzsche, esse é um princípio ou uma “lupa” a partir da qual todos os eventos no mundo e todo tipo de conduta humana podem ser compreendidos. Podemos entender a vontade de poder como um modelo explicativo mais simples de causação, em que os fenômenos são compreendidos segundo uma perspectiva *não dualista*, ou seja, oposta ao entendimento dualista oferecido pela causalidade mecanicista, que distingue e separa os fenômenos em causa e efeito. Segundo esse novo modelo, tudo é explicado em relação a um

continuum de forças em incessante luta por poder. Nada é descolado de nada nessa perspectiva, tudo é atividade, ação e resultado de forças beligerantes. Nada está de fora desse espectro contínuo (BM §36).

A partir de tal virada paradigmática no pensamento de Nietzsche, veremos que os conceitos que sustentam erroneamente a noção de vontade livre no sentido superlativo e moralizado serão ressemantizados segundo uma lógica naturalista e pós-moral: 1) no lugar de *um sujeito atomizado*, fixo, substancial, ergue-se a noção de sujeito como um campo organizacional complexo e hierarquizado, sendo os motivos que levam à ação, dessa maneira, completamente desconhecidos ou impossíveis de serem abarcados como um todo pela razão; 2) no lugar *da vontade como causa sui*, ou seja, como causa de si mesma, vemos uma vontade integrada a um contínuo de forças em constante mutação, sendo, portanto, incapaz de se autocausar ou de ser causa exclusiva de outros fenômenos ou ações. Em outras palavras, a vontade entendida como uma capacidade superlativa no homem, ou, mais propriamente, uma faculdade que possui total espontaneidade na ação, é substituída por uma noção de vontade em que os pensamentos conscientes, por serem apenas um dos inumeráveis constituintes da cadeia orgânica de elementos que formam o homem – e, no mais das vezes, o último desses elementos na ordem de prioridade de constituição do organismo humano –, não apresentam mais a espontaneidade na ação que a tradição lhes conferiu; 3) por fim, no lugar de uma *causalidade complexa*, no sentido de necessitar de dois elementos distintos e discretos para a explicação da ação, a saber, a causa e o efeito, Nietzsche estabelece um modelo explicativo mais econômico, em que os princípios da linearidade e sucessão são substituídos por uma interpretação processual da realidade.

Concluindo nosso trajeto do Capítulo 2, podemos dizer que a causalidade da vontade de poder estabelece uma estrutura interpretativa mais refinada do que a mecanicista, na medida em que inaugura a mudança de um modelo pautado na sucessão e na linearidade para outro, fundamentado na continuidade entre as forças orgânicas. Substitui-se um modo dualista de compreender o mundo por outro não dualista, em que, sendo todos os eventos inter-relacionados e contínuos, podem ser explicados segundo um único princípio interpretativo. Enfim, a perspectiva da vontade de poder, em contraposição ao modelo fiscalista e moral de entendimento do mundo, permite que o homem se aproxime de um conhecimento mais honesto e preciso de sua conduta e dos eventos no mundo. Nesse sentido, compreendendo que a visão moral do mundo e da agência se funda em falsos pressupostos, que nos afastam de nós mesmos, esperamos ter conseguido mostrar que, aos olhos de Nietzsche, é instaurado o

terreno para que ele apresente uma nova concepção de agência mais próxima da realidade do homem: uma noção imanente e pós-moral. É dessa forma que acreditamos que as análises feitas nos capítulos 1 e 2 instituem as condições favoráveis para que Nietzsche apresente uma concepção positiva de liberdade: a saber, aquelas condições que enfraquecem a autoridade que o conceito tradicional de liberdade tem sobre os homens.

Iniciamos o Capítulo 3 com um questionamento acerca da possibilidade de Nietzsche estabelecer uma concepção positiva de liberdade, dado que, como vimos, ele nega a noção tradicional de livre-arbítrio e afirma a causalidade da vontade de poder, sob a qual não resta espaço para substâncias imutáveis ou substratos responsáveis pelo desencadeamento das ações humanas. Veremos que a possibilidade desse conceito positivamente pensado se torna algo imprescindível para o projeto nietzschiano tardio de tresvaloração de todos os valores e, conseqüentemente, de uma postura positiva ética, na qual a construção de um ideal de agência sustentado pela ideia de perfeição e excelência se torna possível. Defendemos, além disso, que esse ideal de agência é proposto pelo filósofo como uma concepção completamente imanente, ou seja, afastada dos pressupostos metafísicos e religiosos exigidos pela liberdade em seu sentido tradicional. Nosso Capítulo 3, por se comprometer com a busca de um ideal de perfeição encontrada nas obras tardias de Nietzsche, fará uso principalmente dos textos desse período de produção intelectual do filósofo.

Levamos em consideração em nosso capítulo que o debate contemporâneo entre os comentadores de Nietzsche acerca do tema da liberdade é ainda bem polêmico e se faz de acordo com três correntes de pensamento: o compatibilismo, o incompatibilismo e o expressivismo da ação. Sem entrarmos em pormenores nesta Introdução, podemos neste momento apenas dizer, como veremos, que não comprometeremos os estudos sobre o tema em Nietzsche com nenhuma dessas linhas de interpretação do problema da vontade livre, por todas elas, em nossa visão, associarem esse conceito, de certa forma, ao papel da ação imprescindível para uma interpretação moral e religiosa da agência. Preferimos, ao contrário, tratar o problema da liberdade fora dessas linhas polêmicas, e nos centrarmos na busca de uma concepção ressemantizada da noção de liberdade que a tradição moral oferece.

Após esse estágio do Capítulo 3, passamos a investigar o que seria a liberdade no sentido nietzschiano, ou seja, o que a concepção ressemantizada de liberdade nos traria de importante para o projeto de tresvaloração de Nietzsche. Veremos que, na visão do filósofo, ela se constitui de dois elementos essenciais: uma vontade forte e o disciplinamento da vontade. Uma vontade forte é identificada com uma certa disponibilidade no homem de

manter seus impulsos e pensamentos conscientes, ou seja, toda sua base orgânica, hierarquizados segundo uma unidade de propósito. Uma vontade forte e hierarquizada, apesar de ser uma condição necessária para a concretização da liberdade no sentido nietzschiano, não seria suficiente. Seria necessário também o disciplinamento dessa vontade, ou seja, um treinamento intensivo por meio da disciplina, da dor e da contenção dos afetos, para que ela se estabeleça da maneira apropriada à emergência da liberdade. A liberdade nietzschiana, nesse sentido, deve ser entendida como uma *conquista* a que poucos homens podem almejar.

A partir desse momento de nosso capítulo, nos centramos em investigar quem seria o sujeito da liberdade nietzschiana. Como veremos, a maioria dos estudiosos de Nietzsche aponta o “indivíduo soberano” (GM II §2) como aquele a que Nietzsche atribui a soberania, a autonomia, a excelência pressupostas pela liberdade. Uma parte ínfima dos comentadores do filósofo não faz essa aposta e, além disso, acredita, no mais das vezes, que a soberania e a autonomia do indivíduo soberano diriam respeito a características de um tipo humano que, por ser altamente obediente aos costumes da tradição, se torna um homem previsível e regular ao ponto de não precisar mais de normas externas para regerem seu comportamento. Assim como na análise do debate entre os compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas, não tomamos partido aqui por nenhum dos dois lados. Propomos, em vez disso, que a noção de liberdade nietzschiana está associada a um outro tipo humano, o indivíduo do *amor fati*: um sujeito afastado de interpretações metafísicas e, além disso, integrado ao mundo entendido como pura atividade, pura vontade de poder. Em outras palavras, em nossa visão, esse sujeito, em contraposição a todos os outros, seria aquele que, por ter a disponibilidade para manter sua vontade o mais unificada possível em face da multiplicidade de afetos e influências externas que o rodeiam, não se distrairia facilmente com estímulos externos que o desviassem de sua natureza, ou seja, do estritamente necessário para o engrandecimento de seu organismo, o que lhe possibilitaria manter uma compreensão de sua conduta mais condizente consigo mesmo e com o mundo. É nesse sentido que esse sujeito entende de forma precisa a trama de reivindicações de poder da qual ele é uma parte importante, e, justamente por compreender que faz parte desse *continuum*, ou seja, do próprio destino, o afirma em sua totalidade.

O sujeito do *amor fati* não apenas aceita, mas afirma suas ações, seu passado e seu presente, a despeito das mazelas que possam lhe acometer, na medida em que ele entende que essas mesmas ações, esses mesmos padecimentos ou adversidades fazem parte dele, o constituem como uma fração do destino. É nesse sentido que podemos dizer que Nietzsche ressignifica o conceito de responsabilidade apropriado da tradição: ser responsável é assumir

as suas ações como suas, é responder por elas à revelia do acaso e da necessidade. Responsabilidade nesse sentido é tomar inteiramente para si suas ações, não imputá-las a outros, sejam estes outras pessoas, instituições, eventos passados ou futuros, seus traços de caráter, entre outros. *Amor fati* é aceitar todas essas coisas que o constituem, é dizer sim ao destino por se compreender como o próprio destino. Vemos, assim, que se responsabilizar por suas ações nada tem a ver com o sentido superlativo e metafísico de culpabilização que a tradição religiosa tentou atribuir aos homens.

Somente quando se consegue assumir esse tipo de responsabilidade é que a liberdade em sentido positivo se torna possível, dado que aquele que acata e afirma a necessidade procurará sempre fazer aquilo que se alinha ao que é necessário, ou seja, à sua própria natureza. A liberdade, nesse sentido, pode ser identificada com o sentimento de expansão ou de aumento de poder do organismo que se atinge quando se está realizando o máximo de sua atividade, ou seja, o máximo do que sua natureza o levou a ser. *Amar o destino*, isto é, acatar as forças que levam o indivíduo a ser o que ele é, da exata forma que ele é, é sinônimo de liberdade para Nietzsche. É fazer com que a vontade forte atinja o máximo da sua unidade de propósito ao realizar ao máximo aquilo que se foi feito para ser, a despeito do reconhecimento de suas insuficiências e afecções. É ser, portanto, excelente e perfeito em sua ação e em sua atitude diante da vida. Podemos dizer que é devido a isso que Nietzsche assume a liberdade como um ideal ético, um ideal de perfeição e excelência que deve reger a vida dos homens.

O indivíduo do *amor fati* se identifica com aquele que Nietzsche nomeia como o “homem do futuro”, ou seja, com aquele que se autoafirma e institui como uma nova atitude diante da vida a integração ao destino, que lhe confere uma compreensão mais verdadeira de sua conduta e do mundo à sua volta. A liberdade do homem do futuro, ou dos leitores mais atentos de Nietzsche, como tentamos demonstrar em nossa Dissertação, é resultado de uma disponibilidade diante do mundo à qual ele pode chegar (1) pela análise da verdadeira história que gerou a nossa concepção equivocada como agentes imputáveis, (2) pela verificação de que os falsos pressupostos que fundam a liberdade em seu sentido convencional o afastam de si mesmo e de uma compreensão mais acurada de suas ações. Somente a partir dessas constatações é que é possibilitado ao homem do futuro estabelecer uma conduta alternativa no mundo que, fundamentada em valores não metafísicos e pós-morais – que inserem a noção de liberdade e de responsabilidade em um cenário completamente imanente –, o coloca em uma posição propícia para reformar as crenças e as normas da cultura da qual faz parte. São

estabelecidas, dessa maneira, as condições para que Nietzsche coloque seu projeto normativo
tardio em prática.

Capítulo 1: Narrativa genealógica do livre-arbítrio: primeiro passo rumo à construção de uma concepção positiva de liberdade

1.1. Introdução: considerações metodológicas e contextuais

Esta seção do primeiro capítulo visa apresentar breves considerações sobre o método genealógico de Nietzsche, assim como sobre as intenções que o levaram a adotar esse método. Mas, antes disso, faremos uma rápida consideração sobre o escopo textual de nossa pesquisa.

Tendo em vista que uma concepção positiva de liberdade mostra-se essencial para a fundamentação da postura normativa que Nietzsche desenvolve em seus escritos de maturidade, ou seja, para a formulação de seu projeto de transvaloração dos valores, nossa pesquisa será centrada, sobretudo, nas obras desse período, pois é justamente nelas que o filósofo procura associar a noção de liberdade – e termos correlatos, como “soberania”, “autonomia” e “independência” – a uma concepção de perfeição ou de agência própria a um tipo de ser humano mais elevado. Partindo da suposição de que a postulação de uma noção positiva de vontade livre nas obras de Nietzsche torna-se possível por meio do desenvolvimento de uma crítica do conceito de liberdade veiculado pela moralidade, estruturaremos nossa pesquisa em dois momentos antagônicos em face dessa noção: a negação e a afirmação. A postura negativa se constrói em torno dos argumentos de Nietzsche contra a existência do sujeito e do livre-arbítrio tal como a moralidade os concebe. Essa postura negativa será desenvolvida nos dois primeiros capítulos de nossa Dissertação. O último capítulo da Dissertação, por sua vez, será consagrado ao momento da afirmação desse conceito em termos nietzschianos.

Recorreremos sobretudo às obras de Nietzsche em que são apresentadas preocupações mais expressivas com a origem da liberdade moralizada, isto é, de um modo geral, as obras de seu período tardio. Entretanto, por julgarmos que em *Genealogia da Moral* a análise genealógica dessa imagem moralizada de agência se desenvolve de forma mais aprofundada, concentraremos nossa investigação, nesse momento, precisamente nessa obra. Nesse sentido, faz-se necessário relatarmos de forma breve quem são os principais interlocutores de Nietzsche em *Genealogia da Moral* e os motivos pelos quais ele os elege como seus opositores.

É nítido, no Prefácio de *Genealogia da Moral*, que Nietzsche tem como alvo de sua crítica não somente os “psicólogos ingleses” – retratados, sobretudo, na figura de um alemão, a saber, Paul Rée –, mas também Schopenhauer. Contudo, para fins de esclarecimento de alguns pontos de nosso Capítulo 1, como veremos, iremos nos ater somente ao embate que o filósofo trava com essa classe de teóricos que ele nomeia de “psicólogos ingleses”. A oposição entre esses teóricos e Nietzsche se desenvolve tanto em relação ao vocabulário e às categorias que ambos utilizam para discorrer sobre a moral quanto no que se refere à implementação de uma investigação genealógica.

Como o próprio Nietzsche reconhece, por vezes de forma pejorativa, por vezes de forma positiva, aos psicólogos ingleses,

até agora devemos as únicas tentativas de reconstruir a gênese da moral. (...) Esses psicólogos ingleses – que querem eles afinal? Voluntariamente ou não, estão sempre aplicados à mesma tarefa, ou seja, colocar em evidência a *partie honteuse* [o lado vergonhoso] de nosso mundo interior (...) (GM I §1)

Os psicólogos ingleses foram os primeiros a empreender uma análise genealógica, ou seja, uma investigação histórica das origens de nossas categorias morais e, nesse sentido, forneceram a Nietzsche “o primeiro impulso para divulgar algumas” de suas “hipóteses sobre a procedência da moral” (GM, Prólogo §4). Esses teóricos, portanto, se aplicam à mesma tarefa que Nietzsche: visam oferecer uma leitura dessacralizada, naturalizada, ou seja, não metafísica e não religiosa das origens de nossa moralidade. Contudo, para a insatisfação do filósofo, os psicólogos ingleses levaram a sua investigação para uma direção equivocada, baseada nas “hipóteses inglesas que se perdem no azul”:

O objetivo é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, novos olhos: isto não significa praticamente *descobrir* essa região?... Se para isso pensei no mencionado dr. Rée, entre outros, isto ocorreu por não duvidar que a natureza mesma das suas questões o levaria a métodos mais corretos para alcançar as respostas. Teria me enganado nisso? Meu desejo, em todo caso, era dar a um olhar tão agudo e imparcial uma direção melhor, a direção da efetiva *história da moral*, prevenindo-o a tempo contra essas hipóteses inglesas que se perdem *no azul*. Pois é óbvio que uma outra cor deve ser mais importante para um genealogista da moral: o *cinza*, isto é, a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido, numa palavra, a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano!” (GM, Prólogo §7, grifos do autor)

Para Nietzsche, portanto, os psicólogos ingleses teriam deixado seu método genealógico “derrapar” para um sentido equivocado, o que impediu que pudessem levar “os problemas da moral”, como diz o filósofo, “tão a sério”, como as “coisas que mais

compensem serem levadas a sério” (GM, Prólogo §7, grifo do autor) Em outras palavras, na visão de Nietzsche, os psicólogos ingleses seriam reféns da concepção de moralidade que vigora na Europa na segunda metade do século XIX: eles acreditavam se comprometer com um tipo de investigação da moral dessacralizada, não metafísica, desinteressada, aliada aos métodos científicos da época. Entretanto, por uma falta de sentido histórico, ou melhor, um “espírito histórico”, (GM I §2), esses mesmos pensadores acabam por manter em seu horizonte de pesquisa categorias e valores que corroborariam sub-repticiamente a moralidade metafísica e religiosa da qual pretendiam se afastar. A essa falta de sentido histórico teria se somado uma inadequada compreensão de fatos básicos da psicologia humana, descritas por eles em um vocabulário igualmente inadequado.

Os psicólogos ingleses, influenciados pelo pensamento de Darwin, mobilizariam categorias e vocabulários equivocados para a explicação de nossos valores morais: o princípio do prazer, o hábito, o esquecimento e todas as demais categorias correntes da psicologia associacionista, apoiada em uma equivocada concepção mecanicista do funcionamento da nossa psicologia. Apesar de Nietzsche se comprometer parcialmente com essa forma de hedonismo psicológico em seu período intermediário,¹ à época de *Genealogia da Moral* ele já havia se deslocado para uma compreensão de nossa psicologia moral guiada por um modelo não mais associacionista e mecanicista, mas, antes, dinâmico e político, orientado pelo princípio da vontade de poder, que é formulado como alternativa ao hedonismo e ao princípio de autoconservação. A noção de *prazer* e a psicologia associacionista incitada por Paul Rée, portanto, são substituídas pela concepção de poder e por um modelo político, mais dinâmico, a partir dos quais os fenômenos humanos são mais bem explicados, na perspectiva de Nietzsche.

A grande novidade que a genealogia de Nietzsche nos traz – e que não está presente no campo de compreensão genealógica dos psicólogos ingleses, isto é, na sensibilidade das hipóteses inglesas – é a de que a conduta humana e os valores acionados na origem da moralidade podem ser explicados pelo vocabulário do poder e por processos cuja dinâmica envolve fundamentalmente disputas de poder entre grupos humanos histórica e socialmente situados. Em outras palavras, falta à sensibilidade histórica dos ingleses a percepção de que tudo pode ser explicado por uma perspectiva política, ou seja, por grupos de poder disputando

¹ Veja, por exemplo, a seção 2 do Prólogo de *Genealogia da Moral*, fragmento em que Nietzsche aponta que suas preocupações com a moral se iniciaram na mesma época em que Rée estabelecia o seu interesse pela origem de nossos valores morais: o mesmo momento em que Nietzsche escrevia sua obra *Humano, Demasiado Humano*. Nessa época Nietzsche estava envolvido com uma espécie de “hedonismo psicológico”, em que mobilizou valores semelhantes ao de Rée, como o prazer, o egoísmo etc.

politicamente, tentando impor seu domínio sobre outras forças ou classes e tipos humanos. Há, portanto, para a compreensão correta dos fenômenos humanos, uma transformação não só nos conceitos, nas categorias morais, mas também nas estruturas normativas e institucionais: todos eles são decorrentes das disputas de poder entre tipos humanos distintos.

Além da diferença substantiva, ou seja, de orientação da aplicação do método para a explicação de nossos valores morais, há uma distinção, como dissemos anteriormente, em relação ao objetivo que tem a genealogia para os psicólogos ingleses e para Nietzsche. Os psicólogos ingleses, assim como Nietzsche, buscaram oferecer uma explicação naturalista para a origem da moralidade: eles intentam mostrar como viemos a nos tornar animais sensíveis a normas morais a partir da substituição de uma narrativa religiosa e metafísica por uma explicação puramente natural. Contudo, eles se afastam de Nietzsche porque, com esse intuito, não visam lançar a moralidade em descrédito, pelo contrário, visam justificar, de forma naturalizada, a moralidade e os motivos por que agimos de uma determinada forma tida como moral. Em outras palavras, os psicólogos ingleses reconhecem que, por vezes, a moralidade se sustenta em falsos pressupostos ou erros intelectuais,² contudo, não visam extirpar esses equívocos de nossa compreensão como agentes morais. Em vez disso, querem oferecer uma explicação naturalizada de por que devemos continuar atendendo a autoridade da moral, e, assim, prosseguir realizando essas mesmas ações pautadas em erros. A explicação que Paul Rée, por exemplo, nos proporciona é a de que esses falsos pressupostos foram e são úteis não só para as pessoas que foram afetadas por eles, mas para os seres humanos de um modo geral. O que importa a Rée é fornecer uma explicação não metafísica e religiosa de por que fomos levados a acreditar nesses erros, e a resposta, mais uma vez dizendo, está na utilidade desses erros, na “prudência calculadora” que governa secretamente sua aceitação (GM I §2). Por si só, a explicação naturalizada desses erros não faz com que a moralidade perca sua autoridade normativa, pelo contrário, esses erros justificam a moralidade e nossos valores morais.

Em oposição aos ingleses, que têm um objetivo positivo com sua investigação genealógica, Nietzsche associa ao seu uso da genealogia uma intenção subversiva ou, pelo menos, problematizadora: a própria história naturalista que ele conta sobre a origem de nossas

² Tais como a ideia de livre-arbítrio, por exemplo, ou a concepção de que o castigo tem uma finalidade retributivista (a crença de que estamos dando de volta à pessoa aquilo que ela merece, por ter cometido um delito, por exemplo), quando na verdade sua finalidade é corretiva apenas. Essa crença é falsa, mas ela foi importante para tornar estável ou legitimar o castigo como uma prática ou instituição comum entre os homens. Ou seja, esses erros intelectuais têm uma funcionalidade, uma utilidade para a sociedade. Na visão de Rée, devemos concretizar as ações fundadas nesses erros úteis, mas somente porque eles têm uma funcionalidade e não porque há algo religioso ou sagrado neles.

categorias morais e dos erros intelectuais que por vezes a sustentam é utilizada com vista a minar a credibilidade da moralidade. O objetivo de Nietzsche com sua narrativa histórica dos fenômenos humanos é, em sua maior parte, subversivo, ou seja, a genealogia da moral nietzschiana visa subverter uma determinada estrutura normativa que orienta a conduta humana e a própria autoconcepção dos homens. É nesse sentido que o filósofo nos diz:

No fundo, interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral. (GM, Prólogo §5, grifo do autor)

Podemos dizer assim que a investigação genealógica de Nietzsche vai além da genealogia dos ingleses, na medida em que ela se estabelece como um apoio à crítica à moralidade, como um “meio entre muitos” para efetuar sua reavaliação dos valores. A genealogia da moral nietzschiana, em vez de se estabelecer como uma crítica direta à moral ou como um fim em si mesma, funciona como uma tarefa preparatória para um propósito crítico maior. Uma investigação das origens de nosso aparato normativo e a descoberta de que, muitas vezes, elas estão fundadas em erros podem ter como efeito um enfraquecimento da força da moralidade hegemônica no Ocidente, e, assim, abrir espaço para uma nova concepção ética. Ou seja, a partir da explicação da origem dos fenômenos morais e dos erros intelectuais que lhe serviram de base, a genealogia fornece um terreno propício para que possamos rever nossos valores, rever nossa autocompreensão, e, assim, transformar, reformar nosso imaginário moral.

(...) por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma crítica dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (...), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (GM, Prólogo §8, grifos do autor)

A genealogia, assim, se coloca como um método que permite identificar as lacunas, as falhas em nossa estrutura normativa. Pensando num possível perfeccionismo a ser desenvolvido nos seres humanos, através dessa história corretamente contada dos valores morais e fenômenos humanos, o homem poderá encontrar em si mesmo uma disponibilidade para rever e criticar as estruturas normativas às quais está submetido e quem sabe assim adotar outros valores, uma nova visão, uma nova autocompreensão e uma nova postura diante do mundo. Por ora, julgamos que essas informações introdutórias acerca do método genealógico, de suas diferenças com o método empregado pelos ingleses, e, sobretudo, acerca

do objetivo que Nietzsche intenta com sua genealogia, serão úteis para uma compreensão mais clara do desenvolvimento e da conclusão do presente capítulo. Começemos nosso texto, assim, pela análise genealógica do conceito de liberdade.

1.2. Análise genealógica da noção moralizada de liberdade

Após essa rápida seção introdutória, como dito, focaremos em *Genealogia da Moral* para fundamentarmos o primeiro passo rumo à construção do argumento de Nietzsche contra a concepção moralizada de liberdade. Centrando-nos em um estudo histórico ou genealógico dessa noção, seremos guiados, neste momento, pela investigação acerca das condições históricas e dos cenários psicológicos que deram origem a uma concepção de agência ou de liberdade que ganhou proeminência no Ocidente e gerou um comportamento prejudicial ao florescimento do homem – pelo menos para o comportamento de um tipo específico de homem: o indivíduo superior. Nosso objetivo será sondar a quais interesses, estratégias, grupo ou classe de seres humanos visa atender, e, sobretudo, qual forma de vida (sadia ou doente) ambiciona promover, a criação de um conceito de liberdade que supõe ser necessário ao homem ter acesso a uma “realidade” superior, apartada da realidade sensível, para que a ele seja possível deliberar livremente o curso de suas ações. Ao evidenciarmos quais seriam esses possíveis interesses e a forma de vida promovida pela concepção convencional de ação, acreditamos tornar-se factível colocar em questão essa noção de liberdade, reexaminando os motivos pelos quais a adotamos e defendemos, e, assim, averiguar se a sua influência no desenvolvimento da excelência humana seria positiva ou negativa. Revelando esse conceito da moralidade como um alvo de crítica, julgamos viabilizar o início da abertura de um terreno propício para o enfraquecimento de sua autoridade normativa sobre as mentes.

Creemos, nesse sentido, que nos manteremos em alinhamento com a proposta nietzschiana, já apresentada no Prefácio de *Genealogia da Moral*, de tomar a investigação histórica do desenvolvimento do conceito de liberdade moralizada – como Nietzsche propõe para toda categoria moral, “um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e modificaram” (GM, Prefácio §6) – “com vista a um *fim* para o qual era um meio entre muitos” (GM, Prefácio §5, grifo nosso), a saber: o questionamento acerca dos efeitos deletérios (ou não) dessa concepção de agência sobre o aperfeiçoamento do homem superior. Em outros termos, o valor desse valor moral, dessa concepção moral de ação, que antes era tomada como um dado, aceita pelos homens “como

além de qualquer questionamento”, (GM, Prefácio §6) da mesma forma que os outros conceitos e valores da moralidade é agora colocado sob suspeita, sob investigação e dúvida.

A nossa proposta, neste momento do presente capítulo, a partir da qual pretendemos avaliar o valor do conceito moralizado de ação, é, então, fornecer, como tarefa preparatória para esse fim, uma história verdadeira do desenvolvimento das noções, dos pensamentos, ideias e dos dispositivos psicológicos e fisiológicos que levaram os homens a se autocompreenderem como sujeitos livres e, portanto, como causas de suas ações. A tese que pretendemos desenvolver nas três subseções seguintes é a de que, fazendo um percurso de leitura que se inicia na segunda dissertação de *Genealogia da Moral* e que tem seu ápice na seção 13 da primeira dissertação desse mesmo livro, podemos acompanhar a narrativa do trajeto histórico – desde a pré-história humana – de desenvolvimento das condições necessárias para a construção de uma imagem de agência que tem sua culminância na concepção de liberdade moderna, que identifica o sujeito com um substrato racional por trás das ações. Ao final do capítulo, reveladas as motivações e os interesses que subjazem a construção dessa autocompreensão dos homens como agentes responsáveis por suas ações, e exposto que essa noção não tem origem em um âmbito especial, apartado de determinantes naturais, almejamos ter evidenciado que Nietzsche cria um ambiente propício para que essa noção seja reexaminada pelos indivíduos superiores.

1.2.1. A moralidade do costume: início da padronização do comportamento humano

Logo na primeira seção da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche introduz o conceito em torno do qual se organiza toda a sua argumentação acerca do processo de socialização e que domina, de certa forma, toda a segunda dissertação: o conceito de promessa.³ A tarefa da natureza de “criar um animal que pode *fazer promessas*” (GM II §1, grifos do autor) é igualada, na segunda seção, com “a longa história da origem da *responsabilidade*” (GM II §2, grifo do autor), ou seja, com a extensa narrativa, que regride à pré-história, do desenvolvimento de um sentido de responsabilidade que torna os homens

³ A promessa é, na visão de Jenkins, a representação das instituições sociais na pré-história (cf. GM II §9). Jenkins, porém, afirma – e estamos de acordo com essa ponderação – que, apesar de a capacidade de prometer exercer um papel fundacional na comunidade, Nietzsche não explora essa noção detalhadamente em GM II. Ele apenas a enuncia na primeira seção do ensaio, e, em seguida, preocupa-se em examinar o processo preparatório ou responsável pelo desenvolvimento dessa habilidade nos homens: como veremos, ainda nesta seção, a submissão à moralidade do costume. Fica a cargo do leitor, então, ao longo de GM II, as inferências acerca da capacidade de prometer (JENKINS, 2003, p. 69-70).

capazes de se compreenderem como agentes e de assumirem certos eventos do mundo como atos pelos quais eles respondem na qualidade de agentes.

Para entendermos com mais clareza o significado desse processo de responsabilização ou transformação dos homens em seres que se entendem como agentes, causas de suas ações, é necessário, portanto, que façamos, preliminarmente, uma análise do ato de prometer e do que ele implica, na visão de Nietzsche. A promessa, entendida como a habilidade cultivada nos homens (ou em certos homens), na pré-história, de dar conta no futuro “da palavra uma vez empenhada” (GM II §1), ou seja, a capacidade desenvolvida nos indivíduos de cumprir no futuro um compromisso declarado no passado, implica

um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo “quero”, “farei”, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. (GM II §1, grifos do autor)

A “memória da vontade” ou o “prosseguir-querendo o já querido” é necessária para a sustentação de qualquer promessa ou compromisso estabelecido entre os homens; e, oposto ao trabalho da memória, Nietzsche acrescenta não somente circunstâncias contingentes e aleatórias, mas, sobretudo, o esquecimento (GM I §1). Este, ainda na primeira seção da segunda dissertação, é retratado por Nietzsche como uma força natural e necessária nos homens, como um indício de “saúde forte” (grifo do autor), em contraposição à qual teve que ser moldada e cultivada, nos homens, a memória. A memória, então, apresenta-se, diversamente ao esquecimento, como uma habilidade forjada no animal homem durante um longo período de sua história, para que essa condição de “saúde forte” fosse barrada “nos casos em que se dev[ia] prometer” (GM II §1, acréscimo nosso). Sendo o esquecimento, assim, uma força natural nos homens, se ela impera sem um contrapeso não há propriamente um animal humano, pois este se caracteriza pela capacidade de cumprir adequadamente no futuro a palavra empenhada no passado. Por que, ainda sim, Nietzsche descreve o esquecimento como uma habilidade necessária aos homens? Nietzsche responde distintamente a essa questão ao declarar que

[e]squecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar “assimilação psíquica”), do que todo o multiforme processo de nossa nutrição corporal ou “assimilação física”. Fechar

temporariamente as portas e janelas da consciência (...) para que novamente haja lugar para o novo (...) – eis a utilidade do esquecimento ativo (...). (GM II §1)

O esquecimento é entendido, por Nietzsche, como uma forma de regulação instintiva, na medida em que impede ativamente⁴ que várias das experiências vivenciadas por um ser humano sejam tornadas conscientes. Esse “guardião da porta” da consciência, portanto, ao “filtrar” as experiências que deverão ou não estar acessíveis a nós, torna-se crucial para que não haja uma hipertrofia da consciência e da memória. Ao barrar a entrada de certos conteúdos na consciência, o esquecimento abre espaço na dinâmica psíquica do homem para que este possa seguir em frente em sua vida, desapegando do passado e experimentando novas vivências. Ele deve regular instintivamente nossa vida psíquica, em oposição à nova forma de regulação que demanda a memória e certa sensibilidade a normas.

Entender por que dar origem a um animal capaz de prometer se resumiria a uma tarefa paradoxal da natureza implica avançarmos mais na compreensão da noção de promessa, focando nossa atenção nas condições que possibilitam ao homem se tornar um indivíduo capaz de prometer. Na segunda seção da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche segue afirmando que a tarefa de desenvolver no homem a habilidade de prometer tem “como condição e preparação” uma atividade mais urgente: “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (GM II §2). Em outros termos, para que o homem seja capaz de pôr em prática no futuro a palavra que empenhou no passado, para que ele possa, de certa forma, ter um controle de seu futuro – mantendo constate o foco de seu querer, isto é, a “memória da vontade”, a despeito de “todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade” (GM II §1) que possam lhe desviar a atenção –, ele deve se submeter a um “treinamento” e à incorporação intensiva de um conjunto de costumes valorizados pela tradição.

A condição e preparação para a promessa – ou seja, fazer do homem um animal “confiável” e “necessário” – torna-se possível por meio do grande trabalho que a natureza exerce sobre os homens, submetendo-os, por um longo período, a um conjunto de práticas e

⁴ Hatab oferece, acrescida à interpretação mais consensual de que o esquecimento é uma força ativa que possibilita a inibição da assimilação psíquica de diversas experiências, a leitura complementar de que o esquecimento teria, na genealogia nietzschiana, uma função crítica essencial em relação à moralidade escrava. Esse tipo de moralidade estaria, segundo Hatab, relacionada ao apego ao passado, ou à memória do sentimento psicológico desenvolvido como consequência de um dano, prejuízo ou ofensa moral, a saber, o ressentimento. O esquecimento ativo, nesse sentido, se apresentaria como uma solução para o ressentimento, na medida em que expressaria o abandono do passado, ou seja, do incômodo psicológico ocasionado pela ofensa moral. Para conferir o argumento em sua integralidade sugerimos a leitura das páginas 69 a 73 de HATAB, 2008.

hábitos tradicionais e comuns, denominado por Nietzsche como “moralidade do costume”⁵ (GM II §2). O filósofo se refere aqui aos primeiros vínculos comunitários que os homens estabelecem na pré-história, vínculos estes fundamentados num pequeno número de regras ou hábitos compartilhados, que orientam sua conduta de maneira uniforme. Na conjuntura de obediência a esse conjunto de regras e hábitos, tudo aquilo que diz respeito ao indivíduo, a seus interesses individuais e pessoais é censurado. A busca pelo bem e segurança do todo, isto é, tudo o que se refere a ações em benefício do coletivo, é louvada. Anteriormente à *Genealogia da Moral*, Nietzsche já apontava essa valorização do coletivo em detrimento do individual, que expressaria a nova forma de relacionar dos homens vinculado aos costumes da tradição:

A origem do costume remonta a duas ideias: “a comunidade vale mais que o indivíduo” e “a vantagem duradoura é preferível à passageira”; donde se conclui que a duradoura vantagem da comunidade deve absolutamente preceder a vantagem do indivíduo, isto é, seu momentâneo bem-estar, mas também sua vantagem duradoura e até mesmo sua sobrevivência. Ainda que o indivíduo sofra com uma instituição que beneficia o todo, ainda que se prejudique, pereça por causa dela – o costume tem de ser mantido, o sacrifício tem de ser feito (...) fica-se no costume e na *moralidade*: a qual não é mais que o sentimento para todo o conjunto de costumes em que se vive e se foi criado – e criado não como indivíduo, mas como membro de um todo, como cifra de uma maioria. – Assim ocorre incessantemente que o indivíduo se põe em minoria mediante sua moralidade. (HH OS §89, grifo do autor).

Entendendo, nesse contexto, que “a moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes”, ou seja, à “maneira *tradicional* de agir e avaliar” (A §9, grifos do autor), e que a fidelidade a esse modo de agir e avaliar – condicionado pela força da tradição – é o que nos permite, sob a ótica da moralidade do costume, entender uma ação como “correta”, “boa” ou “moral”, Nietzsche pode corroborar a já mencionada falta de sentido histórico dos psicólogos ingleses, afirmando que: “‘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” (HH §96). A submissão às normas da tradição, a adequação do comportamento aos hábitos já consagrados, é o que

⁵ Acerca da expressão “moralidade do costume”, o tradutor das obras de Nietzsche que estamos adotando nesta Dissertação, Paulo César de Souza, afirma que, em outras traduções consultadas, há uma grande variação entre as palavras “moralidade” e “eticidade”. Rubens Rodrigues Torres, na tradução do aforismo 9 de *Aurora*, apresenta o que Paulo César de Souza considera ser uma explicação para essa variação de termos: as “duas palavras perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim)” TORRES, 1978, p. 159. A tradução de moralidade do costume em alemão, *Sittlichkeit der Sitte*, mantém a referência à ideia de costumes, pois a língua alemã, ao contrário das demais, não perdeu essa alusão ou significado. A despeito de Torres adotar em A § 9 a palavra “eticidade”, optamos por seguir a tradução de Paulo César de Souza, “moralidade”, para manter uma coerência entre as citações e menções de nosso trabalho.

define a moralidade de uma ação nessa conjuntura, e não termos ou distinções – tal como “egoísta e “altruísta” – que só poderiam ser cunhados num estágio tardio da história humana, na medida em que pressupõem, para seu entendimento, a formulação de conceitos mais refinados, que exigiriam uma maior interiorização dos afetos agressivos humanos e, conseqüentemente, um desenvolvimento mais expressivo da vida espiritual: por exemplo, o conceito de um livre-arbítrio no sentido moralizado, como veremos.

O que faz com que esses animais se sintam obrigados a se submeter aos velhos costumes? O que os leva a abandonarem seu isolamento inicial – condição supostamente mais favorável à satisfação de seus próprios interesses e desejos – e a estabelecerem com os outros um vínculo que pressupõe um compartilhamento de regras em conformidade com as quais suas ações são niveladas, tornadas regulares e previsíveis e entendidas como morais no sentido convencional (da moralidade do costume)? Em *Genealogia da Moral*, como veremos mais adiante, Nietzsche responde a essas questões apresentando o vínculo credor-devedor, ou os primeiros “contratos comerciais” de troca e venda entre os homens, como a motivação para se submeterem aos velhos costumes. Em suas obras do período intermediário, nas quais já ouvimos os ecos de seus primeiros esboços de uma narrativa genealógica da moral, observamos algumas reflexões acerca dessas indagações. Vejamos, por exemplo, o que ele nos enuncia em A §104, em sua íntegra:

Nossas valorações. – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são *próprias* ou *adotadas* – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por medo – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza. Valoração própria quer dizer: medir uma coisa conforme o prazer ou desprazer que causa justamente a nós e a ninguém mais – algo bastante raro! – Mas nossa valoração do outro, em que se acha o motivo para, na maioria dos casos, utilizarmos *sua* valoração, não deve ao menos partir de *nós*, ser nossa *própria* determinação? Sim, mas chegamos a ela quando *criança*, e raramente mudamos a forma de pensar; em geral somos, por toda a vida, os bufões dos juízos infantis a que nos habituamos, na maneira como julgamos nosso próximo (seu espírito, categoria, moralidade, sua natureza exemplar ou condenável) e achamos necessário render tributo a suas valorações. (A §104, grifos do autor)

Podemos dizer, então, que a organização em pequenas comunidades e a obediência a um conjunto de hábitos ancestrais acontecem como consequência de um inimigo compartilhado por esses animais pré-históricos: o medo supersticioso diante do incalculável, imprevisível, diferente, em suma, do não constante e desconhecido. Opta-se, portanto, pela obediência à tradição, pelo vínculo e compartilhamento de regras com os outros homens, pois

acredita-se, de maneira geral, que os homens unidos em forma de comunidade representam uma força maior – e, portanto, menor desvantagem – em relação às arbitrariedades a que estão expostos.⁶ A natureza, inimiga comum aos homens e terreno de tais arbitrariedades, era, portanto, identificada com tudo aquilo que o homem acreditava, na pré-história, não ter controle; com tudo aquilo que o acometia ou ocorria de maneira inesperada – como seus sentimentos, instintos e os eventos externos, tais como tempestades, pragas, enfermidades –, em suma, com a casualidade incessante do devir e do inefável tornar-se:

Naqueles tempos nada se sabia sobre as leis da natureza; seja na terra, seja no céu, *nada* tinha que suceder; uma estação, o sol, a chuva podiam vir ou faltar. Não havia qualquer noção de causalidade *natural*. Quando se remava, não era o remo que movia o barco; remar era apenas uma cerimônia mágica, pela qual se forçava um demônio a mover o barco. Todas as enfermidades, a própria morte eram resultado de influências mágicas. O adoecer e o morrer não sobrevinham naturalmente; não existia a ideia de “ocorrência natural” (...) Na imaginação dos homens religiosos, toda a natureza é uma soma de atos de seres conscientes e querentes, um enorme complexo de *arbitrariedades*. (...) não é permitida a conclusão de que algo *será* deste ou daquele modo, de que *deverá* acontecer dessa ou daquela maneira. (HH §111, grifos do autor)⁷

A ignorância desses homens, unidos em comunidades, acerca dos complexos mecanismos naturais por trás de todos os acontecimentos e impulsos que lhes afrontavam os levava a desenvolver certas compreensões religiosas dos eventos da natureza: tanto casualidades externas – como a erupção de um vulcão, um tornado – quanto internas – como uma tuberculose ou um ímpeto para a guerra – eram concebidas como efeitos de influências mágicas, ou seja, como consequências da vontade de seres divinos ou demoníacos sobre os homens, a natureza e até mesmo seres inanimados. Em outros termos, o desconhecimento desses humanos pré-históricos em relação à maneira como os fatos eram “causados” os conduzia à elaboração de causalidades fantásticas como fontes de explicações para os acontecimentos. Os acasos da natureza são, assim, equiparados a efeitos advindos das vontades e desejos de deuses, demônios e outras criaturas sobrenaturais, e tais contingências e

⁶ Na visão de Itaparica (2013, p. 74-75), para Nietzsche, essa “opção” pela vida em comunidade se resumiria, mais precisamente, em um “instinto social” inculcado nos homens pelas sensações prazerosas às quais estariam mais propensos a experimentar do que em um estado de isolamento social – no qual, obviamente, os sentimentos desprazerosos ocorreriam mais frequentemente aos seres humanos. Portanto, em contraste com Paul Rée, que defende que a empatia ou simpatia pelos outros homens – ou a necessidade de se reunir em uma comunidade – são a base humana inata a partir da qual as ações altruístas se originam, Nietzsche assumiria que o impulso egoísta, ou a busca pelo prazer e a fuga do desprazer, é o que suscita nos homens a urgência de abandonarem seu isolamento inicial e partirem para a vida em comunidade. A alegação de Itaparica pode ser corroborada por HH §98.

⁷ Para outros aforismos que revelam o pensamento do homem pré-histórico ou antigo de que a natureza é um reino de transformações e arbitrariedades, cf. A §§10, 13 e CI, “A ‘razão’ na filosofia” §5.

casualidades, entendidas dessa maneira fantástica, sujeitam esses “homens religiosos” a um medo ou temor supersticioso: eles veem suas vidas submetidas aos acontecimentos naturais perigosos, imprevisíveis e assustadores que os desejos desses seres fantásticos poderiam produzir.⁸

O medo diante da instabilidade dos desejos dos deuses e demônios torna-se ainda mais robusto, na medida em que, influenciados por suas mentes supersticiosas e por sua ignorância quanto à causalidade natural, os homens começam a compreender os infortúnios da natureza, as pragas, as doenças e o mal-estar como formas de castigo ou punição divinos em relação a determinadas condutas que ofendem ou desagradam essas entidades.⁹ Amedrontados por essas “punições sobrenaturais”, os membros dessas comunidades passam a pensar em possíveis maneiras de imprimir regularidade e, de certo modo, controle à total irregularidade e indeterminação dos eventos da natureza: rituais, cultos religiosos, oferendas e sacrifícios são praticados como formas de sedução e coação dos deuses para benefício dos homens e de sua comunidade. Nas palavras de Nietzsche:

Pelo fato de por muitos milênios havermos pensado que as *coisas* (natureza, utensílios, propriedade de toda espécie) eram também vivas e animadas, com força para causar danos e furtar-se aos próprios humanos, o sentimento de impotência dos homens foi bem maior e mais frequente do que deveria ter sido: havia a necessidade de assegurarmo-nos das coisas tanto quanto dos homens e animais, através da coação, violência, lisonja, acordos, sacrifícios – e eis a origem da maioria das práticas supersticiosas, isto é, de parte considerável, *talvez preponderante*, porém esbanjada e inútil, de toda atividade até agora exercida pelos homens! (A §23, grifos do autor)¹⁰

Os rituais, os sacrifícios, os cultos religiosos tornam-se práticas frequentes e comuns entre os membros da comunidade e, desse modo, uniformizam os hábitos, condutas, valorações e pensamentos. Dito de outra maneira, os cultos e louvores aos deuses cristalizam ou sacralizam comportamentos, hábitos e valores aos quais os membros da comunidade se obrigam mutuamente a respeitar (HH §111). Dessa forma, ações aleatórias que correspondiam a agrados aos deuses, na visão dos homens transformam-se em costumes honrados, consagrados e valorizados e que, portanto, devem ser cultivados e entendidos como condutas morais. Como diz Nietzsche, “cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso

⁸ A esse respeito, cf. A §§9, 10, 12, 31, 33, 130, 142.

⁹ Cf., por exemplo, HH §96; A §§9, 12, 13, 15, 16, 17, 33.

¹⁰ O pensamento de que os cultos religiosos e supersticiosos têm origem nas tentativas dos homens de imporem regularidade à natureza por meio da coação, dos sacrifícios e dos rituais oferecidos aos deuses ou demônios para saciar seus “desejos” pode ser corroborado pelos aforismos HH §111, A §§9, 10, 33, GC §84.

erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir” (HH §96).¹¹ Em suma, o comportamento supersticioso determina um conjunto de valores e regras de conduta, todos eles ligados aos costumes consagrados. É nessa conjuntura que a moralidade do costume é estabelecida¹² e os homens são por ela treinados, durante milênios, a executarem condutas uniformizadas, padronizadas e previsíveis não só para si mesmos, mas também para toda a comunidade.

Voltamos, neste ponto, à questão da promessa, apontada no início desta seção: a moralidade do costume ou a “camisa-de-força social” a que o homem se submete “durante o período mais longo da sua existência” (GM II §2) é condição crucial para que ele se torne um animal capaz de prometer. Em sua vida em comunidade, o homem é obrigado a moldar suas ações e sua visão de mundo em acordo com as regras de conduta e de valoração estabelecidas pela tradição. Para alcançarem essa uniformidade de comportamento, os seres humanos tiveram que sacrificar seus instintos e afetos agressivos, pois estes, sendo imprevisíveis e arbitrários como todo o resto da natureza, poderiam acarretar um desvio de suas condutas. O abafamento ou aquietação desses afetos, apesar de ser uma ação antinatural, aparece aos olhos da comunidade como algo benéfico, na medida em que possibilita o “achatamento”, ou seja, o alinhamento das ações de seus membros. Em outras palavras, o início de uma certa opressão dos impulsos violentos nos homens é o que viabiliza a promessa, ou seja, é o que torna estáveis e, portanto, previsíveis as ações humanas: o cumprimento no futuro da palavra empenhada no passado torna-se possível, dado que tal opressão e a consequente padronização dos comportamentos asseguraram que o homem fosse, em sua história, “realmente *tornado* confiável” (GM II §2, grifo do autor). Tornar-se confiável aos seus olhos e aos olhos dos outros, ou seja, transformar sua vontade e suas ações em algo constante, previsível, estável, é requisito para que a promessa seja acatada com credibilidade.

A vida dos homens em comunidade, o abandono de seu isolamento e o compartilhamento de valorações e hábitos são viabilizados apenas quando esses seres se tornam confiáveis, previsíveis e, portanto, capazes de prometer. E estabelecer um vínculo com outros indivíduos, habituar-se às mesmas crenças, obedecer às mesmas práticas são ações promovidas com vistas a “conservar uma comunidade; um povo” uma tradição (HH §96),

¹¹ Essa concepção de que os costumes tornados sagrados em uma comunidade são arbitrários ou aleatórios por carecerem de qualquer sentido específico para serem executados (exceto pela crença de que sua prática agrada aos deuses e, portanto, conserva a comunidade) pode ser corroborada em A §§16, 33, 40, 105.

¹² Cf. HH §99; A §§9, 40, 105; GM II §17. Cf., também, JENKINS, 2003, p. 70.

pois livram cada ser humano, antes em isolamento, dos perigos e arbitrariedades incompreensíveis da natureza.

Após termos evidenciado como o trabalho da moralidade do costume sobre os homens é condição para estes se tornarem confiáveis e, assim, capazes de manter de forma razoavelmente pacífica seu vínculo com os outros membros da sociedade – estamos em condições de compreender por que Nietzsche, na primeira frase de GM II, caracteriza como paradoxal a tarefa da natureza de criar um animal capaz de fazer promessas. Ora, como não entender a transformação do animal humano em algo seguro, confiável, previsível, contraposto à imprevisibilidade da natureza, como uma tarefa bastante paradoxal? O desenvolvimento da capacidade de prometer marca o início do conflito do animal humano com seus próprios impulsos – sua natureza primeira – e com a natureza em geral, com a qual estava anteriormente integrado – antes do disciplinamento dos impulsos que caracteriza sua vida em comunidade. A moralidade do costume, a progressiva padronização da conduta e interiorização dos afetos evidenciam, já na investigação dessa fase da história dos homens, que a moralidade, entendida como uma adequação do comportamento a certos padrões de conduta e de valores, é aparentemente incompatível com a natureza, interpretada como a perseguição dos impulsos por domínio, a vida. Converter o ser humano apenas em mais um membro do “rebanho”, não diferente dos demais, é evidenciar como, logo no princípio do processo de socialização, ele começa uma caminhada em direção à sua transformação em um ser impessoal, sem conhecimento de si próprio, de sua própria natureza. A originalidade, a singularidade de cada membro tornam-se alvo de repúdio, horror, em benefício da impessoalidade e da padronização dos homens em conformidade com uma abstração comum: “o homem”. Todos passam a conviver sob uma

névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrárias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabem 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. (A §105)¹³

A “atmosfera” de impessoalidade que perpassa os valores e as condutas em conjunto com a concepção de que, por trás de todos os seres animados ou inanimados, ações, acontecimentos, há uma vontade divina ou demoníaca reinando estabelecem os primeiros

¹³ Sobre a impessoalidade ocasionada pela moralidade do costume, ver também HH §99; A §§14, 496; GC §§46, 76, 117, 143, 328; GM II §2.

passos para que o homem possa se compreender como um substrato racional impessoal, que seria fonte de suas ações, ou seja, o *locus* de responsabilidade por sua conduta.¹⁴ Em outras palavras, com a moralidade pré-histórica, sustentada em crenças imaginárias e temores supersticiosos, é construído o alicerce sobre o qual se apoiará, na contemporaneidade de Nietzsche, a ideia de liberdade moralizada, cujo desenvolvimento na mente dos homens visamos investigar neste primeiro capítulo de nossa Dissertação.

Desde a pré-história dos homens, para tudo o que acontecia – sejam eventos, ações, sentimentos – ou existia – seres animados e não animados –, pensava-se na subsistência de uma vontade como sua causa. No caso específico da época da moralidade do costume, como vimos, toda ação e evento eram vistos como consequências da vontade e dos desejos de deuses e demônios.¹⁵ Acreditamos que, segundo Nietzsche, essa ideia de um ser superior querente, motor de todos acontecimentos, ações e seres, criou os primeiros fundamentos para o desenvolvimento, no homem, de uma noção de vontade específica e de uma interpretação peculiar dos eventos no mundo, cruciais para o desdobramento do tipo de moralidade que, como vimos, Nietzsche ataca em seu projeto maior de reavaliação dos valores: a moralidade no sentido pejorativo ou a moralidade do bem e do mal.¹⁶ Em outras palavras, e para os objetivos desta Dissertação, como visamos mostrar pelo percurso de análise de GM II e GM I §13, tanto a noção de vontade divina ou demoníaca quanto a compreensão de mundo produzidas nos homens pela moralidade do costume se apresentam como condições para a estruturação de dois conceitos a partir dos quais a noção de liberdade será pensada tardiamente: 1) a concepção dos seres humanos como agentes responsáveis, ou seja, como sujeitos substanciais ou substratos puramente racionais para suas ações – tal qual os deuses eram a base ou o motor para todas as coisas; 2) a noção de causa e efeito em seu sentido metafísico, na medida em que o pensamento supersticioso de que as vontades dos deuses e demônios jazeriam por trás de tudo começaria a instaurar no pensamento humano uma ideia de divisão entre dois reinos: um reino superior, não sensível, incondicionado e causa de todos os acontecimentos; um reino inferior, das aparências, onde os fenômenos aconteceriam e os seres e coisas viriam à existência. Acreditamos que essas duas noções incorporadas ainda de maneira tímida pelos homens a partir do trabalho da moralidade do costume e da promessa

¹⁴ Acerca da criação da “vontade no homem” sob o jugo da moralidade do costume, cf. GM II §§ 1, 2, 3, 4, 6, 8, 15.

¹⁵ CI, “Os quatro grandes erros” §3. Veja também HH §111 e CI, “A ‘razão’ na filosofia” §5).

¹⁶ Para um detalhamento da ideia de que a moralidade do costume, fundamentada em crenças supersticiosas, como a crença animista, cria as condições para a forma de avaliação moral que se desdobrará mais tardiamente na moralidade do bem e do mal, ver BAILEY, 2001, p. 106-108.

são requisitos importantes para o desenvolvimento da ideia tradicional de liberdade, dado que pressupõem uma compreensão equivocada da causalidade natural, segundo a qual haveria uma separação entre causa e efeito, sujeito e ação.

Em síntese, como já mencionado e corroborando a ideia de Nietzsche apresentada no início de GM II, o percurso genealógico que se desenvolve nessa parte de *Genealogia da Moral* diz respeito ao início “da longa história da origem da *responsabilidade*”, que é identificada com “a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas” (GM II §2, grifo do autor). E essa tarefa paradoxal que a natureza foi encarregada de realizar equivale à história do desenvolvimento de uma faculdade de desejar estável nos homens, que lhes permite se compreenderem ao longo do tempo como agentes causadores de suas ações e, portanto, responsáveis por elas.¹⁷

1.2.2. O vínculo credor-devedor e a criação da má consciência animal: internalização da crueldade

As etapas de desenvolvimento de uma vontade estável nos homens continuam a ser relatadas a partir de GM II §3, seção na qual Nietzsche introduz, em sua narrativa genealógica, um novo elemento, que terá um papel essencial na manutenção da promessa e da obediência aos valores da tradição:

Como pode fazer no bicho-homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar, não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória – apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. (GM II §3, grifos do autor)

A técnica de cultivar a memória, ou seja, a “mnemotécnica”, tem na dor a sua principal aliada. Na pré-história humana, ela é crucial para o estabelecimento e a conservação dos vínculos sociais e dos hábitos tradicionais: aqueles que desobedecem às regras

¹⁷ Jenkins (2003, p. 69) parece corroborar essa ideia e, acreditamos, com o acréscimo de tornar ainda mais claro que a paulatina submissão à moralidade do costume retira o homem de uma relação anterior com a natureza, em que este não se via desconectado de suas ações nem do resto dos eventos. É o começo da visão da natureza como repleta de agentes, sujeitos, e suas consequentes ações: “He means for his notion of promising to account for the relation of ownership that exists between agents and their actions. The preparatory task of making human beings necessary, uniform, and calculable – capable of ‘promising – is therefore the task of producing agents, and Nietzsche’s genealogy of promising is a story about how agents entered a merely natural world that does not contain a ‘subject’.”

comunitárias, aquelas que possibilitam atribuir valor moral a uma ação, são sujeitos a diversificados rituais de tortura e dor, que são tornados espetáculos públicos para o resto da comunidade. Tanto a prática quanto a exposição, para a sociedade, das penas executadas contra os “ímorais” ou “criminosos” –a teatralização da prática, digamos assim – são o que torna factível aos homens cravarem em si uma memória dos costumes tradicionais, e, assim, se furtarem da sedução momentânea dos afetos e da força natural do esquecimento. Em outras palavras, a mnemônica fundada na dor mantém vívidas e presentes nas mentes humanas as normas da tradição, necessárias para a vida em comunidade. Nesse contexto, é criada, à custa de muita dor e violência, portanto, uma memória ou “consciência” no homem da palavra empenhada uma vez no passado, ou seja, das regras comunitárias que o indivíduo prometeu cumprir para manter sua segurança e um convívio pacífico, “a fim de ele viver os benefícios da sociedade” (GM II, 3):

Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava. (...) Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória. (...) Com a ajuda de tais imagens e procedimentos, termina-se por reter na memória cinco ou seis “não quero”, com relação aos quais se fez uma *promessa* (...). (GM II §3 grifos do autor)

À medida que se grava no indivíduo uma memória da dor, que coincide com a consciência dos compromissos e obrigações devidos aos outros e à comunidade,¹⁸ é nele criada “a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem” (GM II, 3). A criação de uma consciência ou memória das regras da moralidade do costume implica o desenvolvimento no homem de um “privilégio” em face dos outros animais: a reflexão, a razão, que pode ser entendida tanto como um indício da progressiva interiorização ou alargamento da vida espiritual humana quanto como uma habilidade “sombria”, paradoxal, pois, ao resultar do “domínio sobre os afetos”, compromete o indivíduo com o começo de uma luta contra si mesmo, contra seus impulsos ou a espontaneidade da vida. O desenvolvimento de uma consciência, da reflexão, da razão, ou seja, de um âmbito espiritual humano, além de ocasionar o fortalecimento da capacidade de prometer, em harmonia com os costumes da

¹⁸ Leiter e Hatab parecem argumentar em concordância com a conexão que Nietzsche estabelece ao final de GM II §2 entre a consciência e o instinto. Ao ser cravada no homem pela dor e violência, a consciência se estabelece nele como um “instinto dominante” (GM II §2), ou uma espécie de “segunda natureza”, incorporada à dinâmica vital dos membros da comunidade, na forma da memória dos costumes da tradição. Ou seja, consciência ou a memória dos costumes da tradição se torna instintiva no homem. Cf. LEITER, 2002, p. 229 e HATAB, 2008, p. 77 e 83.

tradição, propicia, de certa forma, a infraestrutura a partir da qual irá emergir a futura autocompreensão dos homens como agentes morais e responsáveis por suas ações. Como dito anteriormente, um início sutil dessa forma de autocompreensão da ação e dos agentes se dá quando os homens se tornam suficientemente acostumados a interpretar todas as ações e eventos no mundo como frutos de uma vontade ou de uma decisão deliberada de algum agente ou entidade racional. Após esse momento da narrativa genealógica, ou seja, quando a capacidade reflexiva humana se torna mais desenvolvida com a memória violentamente imposta das normas da tradição, as condições necessárias para uma futura autocompreensão dos homens como agentes responsáveis se intensifica pela forçada interiorização dos impulsos agressivos e consequente dilatação de sua interioridade (disso que Nietzsche chama algo ironicamente de alma).

Ainda em GM II §3, observamos que Nietzsche identifica as práticas ascéticas, frequentemente presentes no desenrolar da história humana, nos rituais e cultos religiosos, como condutas expressivas da mnemotécnica. Entendendo “todas as religiões (...), no seu nível mais profundo,” como verdadeiros “sistemas de crueldade”, Nietzsche reconhece nelas o objetivo de fazer públicos os sacrifícios, rituais e penas que ofendem as normas da tradição: tornar certos valores e ideias da sociedade “indeláveis, onipresentes, inesquecíveis, ‘fixas’, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas ‘ideias fixas’ – e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las ‘inesquecíveis’” (GM, II §3). Dito de outra forma, a criação de uma memória e consciência dos costumes da tradição envolve todo o tipo de hábitos ascéticos, e qualquer noção que não seja cunhada por tais práticas torna-se um valor desprovido de autoridade ou poder de convencimento: determinadas ideias, condutas ascéticas e religiosas, por corroborarem os hábitos tradicionais, úteis para a convivência em comunidade, passam a ser acolhidas e pensadas como “fixas”, “sagradas” e, portanto, guias por excelência do comportamento humano. Nesse sentido, a concorrência com os demais valores ou padrões de conduta que possam vir a existir torna-se nula. Trata-se, portanto, na visão nietzschiana, da história da fixação de certas ideias ou verdades universais que, ao serem fundamentadas em técnicas ascéticas, levam ao progressivo abafamento e interiorização dos impulsos violentos e, dessa forma, à uniformização dos hábitos dos membros da comunidade, ou seja, a sua permanência na “camisa-de-força social” implantada pela moralidade do costume.

Dando continuidade à história do desenvolvimento da reflexividade humana e, conseqüentemente, ao pensamento de que a progressiva internalização dos impulsos agressivos intensifica a possibilidade de os homens virem a se autocompreender como agentes responsáveis, Nietzsche inicia a seção 4 de GM II apontando como equivocada a maneira como os psicólogos ingleses introduzem na história genealógica da moralidade as ideias de “consciência de culpa” e “má consciência”.¹⁹ Nietzsche destaca mais uma vez a falta de sentimento histórico com que esses pensadores conduziram a sua história natural da moralidade. Segundo Nietzsche:

[u]ma experiência própria muito estreita, “moderna”; nenhum conhecimento do passado, nenhuma vontade de conhecê-lo; tampouco instinto histórico, uma “segunda visão” necessária justamente nisso – e contudo se ocupar da história da moral: isto só pode conduzir a resultados cuja relação com a verdade é bem mais do que frágil. (GM II §4)

“[A]quela outra ‘coisa sombria’, a consciência de culpa, a ‘má consciência’[,]” (GM II §4, acréscimo nosso) e os conceitos associados a ela, como o de culpa, castigo como responsabilização, ao contrário do que nos fazem pensar os genealogistas ingleses, têm uma origem muito mais “moderna” na história da moralidade: não estão relacionados com a pré-história humana e, sobretudo, com a gênese da moralidade. Os conceitos de culpa, responsabilidade e castigo em um sentido moralizado já pressupõem um grau de desenvolvimento robusto da vida espiritual ou reflexiva humana, ainda não observado na pré-história.

O fundamento mais primitivo sobre o qual se assenta toda forma posterior e mais refinada de sentimento de obrigação e vínculo, seja interpessoal, seja entre um agente e seus atos, consiste em um tipo de relação bem mais simples e material entre os indivíduos de uma comunidade: “a relação contratual entre *credor* e *devedor* (...) que remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (GM II §4, grifos do autor). A prática do castigo, nesse sentido, não tem como pressuposto a ideia de que “o criminoso merece castigo *porque* podia ter agido de outro modo” (GM II §4, grifo do autor), ou seja, ela não implica essa “forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos” (GM II §4): aquela que explicita que os homens são responsabilizáveis por suas ações porque são dotados naturalmente de uma faculdade de escolha racional e livre – a saber, o livre-arbítrio – que lhes

¹⁹ Veremos, no decorrer desta seção de nossa Dissertação, que, a partir precisamente de GM II §4 até GM II §18, Nietzsche, de certa forma, procurar evidenciar (1) novamente a falta de sensibilidade histórica dos genealogistas contemporâneos a ele, e, ao mesmo tempo, (2) em contraposição a esses “psicólogos ingleses”, a sua própria história não equivocada de desenvolvimento das condições para a fixação de uma vontade estável nos homens, ou seja, de uma autocompreensão deles mesmos como agentes morais.

permite decidir de forma incondicionada o curso de suas ações. O vínculo transacional entre credor e devedor informa noções mais simples e menos elaboradas reflexivamente em comparação com as noções modernas de culpa, responsabilidade, castigo:

Esses genealogistas da moral teriam sequer sonhado, por exemplo, que o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”? Ou que castigo, sendo *reparação*, desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não liberdade da vontade? – e isto ao ponto de se requerer primeiramente um *alto* grau de humanização, para que o animal “homem” comece a fazer aquelas distinções bem mais elementares, como “intencional”, “negligente”, “casual”, “responsável” e seus opostos, e levá-las em conta na atribuição do castigo. (GM II §4, grifos do autor)

As primeiras relações transacionais entre os homens sustentam-se em noções reflexivamente mais básicas, que não exigem uma concepção de intencionalidade e, conseqüentemente, de responsabilidade em um sentido forte: a saber, os conceitos de dívida e o de castigo como reparação ou compensação por um dano sofrido. Ambas as concepções são guiadas por um raciocínio antigo e de tipo mais simples implícito nesse tipo de vínculo social, a saber, o de que “qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador” (GM II §4, grifos do autor). Posto que as relações contratuais entre os homens são articuladas em torno das promessas que estes fazem entre si, a mnemotécnica fundada na dor, com seu papel fundamental na incorporação de determinadas normas às condutas, apresenta-se como um elemento essencial para a manutenção do vínculo entre credor e devedor, na medida em que vincula uma sanção a qualquer transgressão da palavra empenhada, estabelecendo um sistema universal de equivalências e compensações. A dor se converte na moeda que permite todas as transações nessa fase mais primitiva da humanidade.²⁰

A lógica que conduz a relação credor-devedor – fundamentada nos conceitos de dívida como resultado do não cumprimento da palavra empenhada ou de um dano causado, e na ideia de castigo como reparação de um dano sofrido – parte do juízo garantido e compartilhado por toda a comunidade de que todo vínculo entre os homens pressupõe que estes tenham poder sobre algo, ou seja, posse sobre alguma coisa que poderá ser oferecida como garantia do cumprimento de sua parte no contrato, a saber, fundamentalmente, seu próprio corpo:

²⁰ “Como seria de esperar após o que foi dito, imaginar tais relações contratuais desperta sem dúvida suspeita e aversão pela antiga humanidade, que as criou ou permitiu. Precisamente nelas fazem-se *promessas*; justamente nelas é preciso *construir* uma memória naquele que promete; nelas, podemos desconfiar, encontraremos um filião de coisas duras, cruéis, penosas” (GM II §5, grifos do autor).

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato, empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda “possua”, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida. (...) Sobretudo, o credor podia infligir ao corpo do devedor toda sorte de humilhações e torturas, por exemplo, cortar tanto quanto parecesse proporcional ao tamanho da dívida (...) (GM II §5)

Dito de outra forma, a pré-histórica relação entre credor e devedor extrai da “profundamente arraigada, agora talvez inerradicável (...) ideia da equivalência entre dano e dor” (GM, II §4) os primeiros elementos normativos que orientarão a partir de então os homens em suas condutas e relações comunitárias. No período da moralidade do costume, assim, tem origem um sistema universal de equivalência, que pode ser entendido como o primeiro tipo de sistema de valoração ou aparato normativo estabelecido entre os homens.²¹ As relações sociais são fundamentadas, basicamente, então, no entendimento de que aquele que promete algo a um outro homem (ou à própria comunidade) – respectivamente, o devedor e o credor –, ou aquele que comete um dano a outrem, tem uma dívida a ser paga a esse indivíduo a quem empenhou a palavra ou com quem estabeleceu um vínculo comercial ou causou um dano (físico, material etc.). O credor, portanto, tem o direito de punir, por meio da dor física, o devedor, caso este não lhe repare o dano material sofrido.

Ora, mas por que justamente a dor ou o “fazer-sofrer” é tido, no entendimento de Nietzsche, como a forma consentida, no período da moralidade do costume, de reparação de uma dívida, e não o pagamento por meio de algum bem material, terras, dinheiro etc.? Ou, como diria o filósofo, “em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’?” (GM II §6). A resposta nos é dada logo na sequência a esse questionamento: “Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer (...)” (GM II §6, grifos do autor). Infligir dor ao outro, causar o sofrimento a outrem, em suma, a crueldade parece ser entendida por Nietzsche como uma inclinação ou instinto próprio ao homem. E compreender a crueldade dessa forma – ou seja, como uma espécie de prazer ou satisfação de uma inclinação – evidencia tanto o porquê de o infligir dor poder ser pensado como a maneira

²¹ Ou, como diria Hatab: “The transactional structure of such practices gave the first truly *social* shape to human life: ‘here person met person for the first time, and *measured himself* person against person.’ With such transactional measures, humankind staked out the realm of ‘values’ and discovered itself as ‘the valuing animal as such.’” (HATAB, 2008, p. 92, grifos do autor). Em outros termos, as relações comerciais entre os homens fundam o “aparato psicológico” mais antigo e primordial do homem, ou seja, o primeiro mecanismo de medição e avaliação das relações humanas. Cf., também, GM II §8.

por excelência de compensação de um dano quanto a insuficiência de se compreender a busca por reparação diante de um dano qualquer como uma espécie de vingança.

Em sua análise do instinto de crueldade como explicação para a prática da punição, observamos, portanto, que Nietzsche se aprofunda ainda mais na pesquisa dos caminhos árduos e “subterrâneos” do desenvolvimento da moralidade, e, assim, acaba por evidenciar que a crueldade é apenas o índice (um termo polêmico, poderíamos dizer) de um fenômeno ainda mais profundo e complexo que guia a conduta humana: a busca incessante pelo poder ou pelo sentimento de poder. Nietzsche sinaliza para esse princípio do comportamento humano em GM II §6, ao afirmar que o fazer sofrer ou a crueldade era “uma verdadeira festa,²² algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor (...)”. Entretanto, como ele mesmo atesta nesse trecho ora citado, essa pista já havia sido apresentada antes, logo no aforismo anterior:

Tornemos clara para nós mesmos a estranha lógica dessa forma de compensação. A equivalência está em substituir uma vantagem diretamente relacionada ao dano (uma compensação em dinheiro, terra, bens de algum tipo) por uma espécie de *satisfação íntima*, concedida ao credor como reparação e recompensa – a satisfação de quem pode livremente descarregar seu poder sobre um impotente, a volúpia de “*faire le mal pour le plaisir de le faire*”, o prazer de ultrajar: tanto mais estimado quanto mais baixa for a posição do credor na ordem social, e que facilmente lhe parecerá um delicioso bocado, ou mesmo o antegoço de uma posição mais elevada. Através da “punição” ao devedor, o credor participa de *um direito dos senhores*; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como “inferior” – ou então, no caso em que o poder de execução da pena já passou à “autoridade”, poder ao menos *vê-lo* desprezado e maltratado. A compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade. (GM II §5, grifos do autor)

O causar mal ao outro e o conseqüente prazer de o fazer, na verdade, acobertam ou são o sintoma de algo mais visceral no homem: o sentimento de poder gerado ou alcançado quando se provoca dor, sofrimento, humilhação, em suma, quando se submete o outro ao seu poder ou, enfim, evidencia-se a outrem a posição superior que se passa a ter. Em outros termos, “a satisfação íntima, concedida ao credor como reparação e recompensa” não está relacionada primariamente ao prazer com a dor do outro ou com a própria crueldade, mas sim com o sentimento de poder, ou dito mais claramente, com o sentimento ocasionado pela posição de superioridade que se atinge em relação a outro ser humano ao se lhe infligir dor ou

²² Cf. GM II §6 para a confirmação de que “a *crueldade* constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga” e de que “era vista como um atributo *normal* do homem”, elemento imprescindível nos grandes eventos humanos, como festas, casamentos etc., o que corrobora a hipótese nietzschiana de que o ver sofrer ou o fazer sofrer ao outro era algo instintivo no homem.

sofrimento. O prazer com o sofrimento alheio é, portanto, redutível e descritível em relação à categoria do poder.²³

O que serve de chancela última a esse sistema universal de equivalências sobre o qual se ergue a forma mais rudimentar de nossa arquitetura normativa é a possível posição de superioridade que uma das partes do contrato pode atingir em relação a outra, e não exatamente o prazer com a dor ou o sofrimento a que o outro pode ser submetido. Isso representa um deslocamento considerável em relação ao fundamento das teorias contratualistas modernas, que se apoiam no princípio de conservação e na suposição de que ele conduziria naturalmente a algum tipo de equilíbrio cooperativo. A cooperação é possível nesse esquema teórico alternativo proposto por Nietzsche, mas por razões distintas daquelas alegadas pela tradição contratualista moderna. Em outras palavras, o prazer com a dor apenas indica que houve um deslocamento de posição hierárquica, ou melhor, a imposição ou descarga de poder, por parte do credor, sobre o devedor ou sobre o lado impotente do vínculo. Dito de outra forma, quando um indivíduo causa um dano material a outro, é oferecido àquele prejudicado “um convite e um direito à crueldade”, segundo o qual torna-se-lhe permitido causar, como forma de compensação, um dano físico a quem lhe provocou uma perda material. Esse direito à compensação por meio da dor e o prazer com essa crueldade evidenciam a posição de superioridade e o conseqüente sentimento de aumento de poder que o indivíduo lesado alcança no vínculo comercial. É possível manter o equilíbrio dos contratos e, portanto, o vínculo obrigacional, na medida em que o princípio que lhe serve de chancela é

²³ Nesse momento, é evidenciado um elemento fundamental na narrativa do processo de hominização dos animais em GM II, que marca uma mudança importante de *Genealogia da Moral* em relação a obras do período intermediário, especialmente em *Humano Demasiado Humano*, no que se refere ao conteúdo ou princípio explicativo para as origens da moral. *Genealogia da moral* mantém com *Humano Demasiado Humano* uma continuidade de método de investigação, na medida em que a análise de nossos conceitos morais atuais é realizada, nos dois textos, a partir de um método histórico e naturalista – ou seja, apartado de qualquer fonte de explicação metafísica para os fenômenos da moral: a genealogia. Contudo, *Genealogia da Moral* assinala uma mudança de conteúdo em relação a essas obras progressas: as explicações associacionistas e darwinistas para os primeiros conceitos e práticas morais – apresentadas em *Humano Demasiado Humano* – perdem, em *Genealogia da Moral*, lugar para as explanações fundamentadas no fenômeno e vocabulário da vontade de poder. Em outras palavras, a partir de *Genealogia da Moral*, Nietzsche passa a respaldar as origens e o desenvolvimento de quaisquer conceitos, valores, relações ou práticas morais na concepção de que tudo no mundo se resume a incessantes disputas de poder, ou seja, a contínuos rearranjos de forças em constante busca por dominação. A mudança de conteúdo inaugurada com *Genealogia da Moral* é significativa não só para o entendimento da narrativa desenvolvida na obra, mas porque circunscreve para nós, leitores da obra nietzschiana, o vocabulário e o fundamento por meio do qual serão explicadas todas as relações de dominação e poder que se inscrevem na história da moralidade a partir desse ponto da narrativa genealógica – como veremos, a relação entre sacerdotes e escravos, entre sacerdotes e guerreiros, entre tipos fortes e fracos etc. –, o desenvolvimento da própria moralidade ocidental (ascética e cristã) e a imagem equivocada de agência sobre a qual ela se fundamenta, e a qual é o foco de análise deste primeiro capítulo de nossa Dissertação. A esse respeito, cf., por exemplo, HATAB, 2008, p. 82 que afirma seguir em seus estudos “a Nietzschean diagnosis that unmasks concealed or suppressed forms of power in a political theory that presents itself as a universal model of emancipation”.

flexível o suficiente para tornar razoável a expectativa das partes de que serão compensadas, independentemente de quaisquer contingências intervenientes entre o empenho da palavra e sua execução futura.

Podemos dizer, nesse sentido, que a base ou o fundamento de toda relação comercial ou vínculo obrigacional na pré-história humana não era nem exatamente o interesse na autoconservação adquirida na cooperação entre os indivíduos nem o prazer com o sofrimento de seus semelhantes, mas, sobretudo, a expansão do domínio, do poder sobre o outro, e o conseqüente sentimento de poder gerado por essa espécie de autoridade ou posição hierárquica superior alcançada. Dessa forma, as trocas comerciais não são prioritariamente, como se pensaria comumente, ocasiões para os homens colocarem seus interesses “econômicos” em prática, no sentido de alcançarem certas vantagens, como bens materiais, segurança etc. Na verdade, essas relações comerciais se resumiriam em meros instrumentos ou ocasiões propícias para o homem confirmar seu poder sobre o outro: na medida em que lhe é permitido prejudicar fisicamente aquele que lhe ocasionou um dano material, este, ou seja, o devedor, ou aquele que não cumpriu sua parte no vínculo, coloca-se em uma posição de desvantagem e impotência e, desse modo, torna-se um meio de confirmar o poder do credor.

O vínculo credor-devedor, assim, fornece o modelo a partir do qual todo vínculo obrigacional posterior entre os seres humanos extrai sua inspiração. Além disso, é o treino nesse tipo de prática normativamente orientada que irá educar o homem até que ele se torne um animal sensível a normas; é no terreno das trocas comerciais que os homens adquirem e exercem a sua capacidade de ponderar, medir, estabelecer pesos e medidas, calcular, tornar-se confiável e previsível para si mesmo e para os outros.²⁴ A possibilidade de compensar um prejuízo material pela autorização de causar dor no devedor explicita uma conjuntura específica na qual um desequilíbrio entre duas forças quaisquer pode ser reconduzido a um equilíbrio provisório: quando o devedor quebra sua promessa ou acarreta um dano material ao credor, é estabelecido um desequilíbrio de forças que deve ser reorganizado. A estabilização provisória dessas forças é concretizada pelo direito garantido ao credor de punir o devedor com a dor – ou seja, quando surge o desequilíbrio, o equilíbrio se restabelece na forma da punição.

²⁴ “Foi então [a partir do vínculo credor-devedor] que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação” (GM II §8, grifo do autor, acréscimo nosso).

Justiça, nesse contexto pré-histórico, é entendida tão somente como a correção de um desequilíbrio de forças numa dada relação de dominação.²⁵ Em outras palavras, qualquer relação de dominação que exista ou tenha existido na história humana, na visão do filósofo, está fundada em um dado equilíbrio de forças (isso vale até mesmo para a relação entre senhor e escravo). Quando esse equilíbrio é abalado, ou seja, quando ocorre um desequilíbrio de poder nessa relação de dominação, ele pode ser corrigido ou reorganizado por meio da punição exercida sobre o responsável pela introdução de tal desequilíbrio. Trata-se ainda, portanto, de uma noção de justiça punitiva ou corretiva, ou seja, do único conceito de justiça que se pode extrair do pensamento fundante do vínculo credor-devedor, característico do estágio da moralidade do costume.

Essa noção de justiça punitiva como reparação de um desequilíbrio se opõe explicitamente à compreensão defendida por certos teóricos contemporâneos a Nietzsche, que buscariam “a origem da justiça num terreno bem diverso – o do ressentimento” (GM II §11).

²⁵ Neste ponto de sua narrativa, Nietzsche não discorre ainda sobre a noção de justiça propriamente dita, visto que esta só se dá quando a compensação do desequilíbrio é transferida da esfera individual para a da comunidade. No entanto, podemos antever nessa noção rudimentar de justiça o esboço ou o fundamento sobre o qual se desenvolvem os ideais pautados no conceito de justiça moderno: “e com a rude coerência peculiar ao pensamento da mais antiga humanidade, pensamento difícil de mover-se, mas inexorável no caminho escolhido, logo se chegou à grande generalização: ‘cada coisa tem seu preço; *tudo* pode ser pago’ – o mais velho e ingênuo cânon moral da justiça, o começo de toda ‘bondade’, toda ‘equidade’, ‘toda boa vontade’, toda ‘objetividade’ que existe na terra. Nesse primeiro estágio, justiça é boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso (...)” (GM II §8, grifo do autor). São esses ideais que deslocam de forma mais decisiva o olhar do homem do âmbito do puro interesse ou do individual para o campo do interesse social ou, mais propriamente, para a esfera de um ser social. É importante salientar que, em GM II §8 e GM II §9, o filósofo evidencia que, ainda nas culturas primitivas, a relação credor-devedor, os direitos e a administração da punição e da justiça tiveram a sua mediação deslocada do cenário relacional pessoa-pessoa para o de comunidade-pessoa, mesmo que tal comunidade ainda fosse muito rudimentar: “foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Shuld*], direito obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir calcular um poder e outro” (GM II §8, grifos). A comunidade, portanto, estabelece com seus membros a relação transacional básica entre um credor e um devedor: ela oferece como crédito aos homens que a constituem todas as vantagens de uma vida em comunidade, tais como a segurança, a paz, a proteção que não são possíveis ao homem em uma vida selvagem, isolado dos demais homens; os membros da comunidade, por sua vez, tornam-se devedores desta, sendo sua dívida configurada na promessa de se seguir as normas de convívio básico de uma vida em comunidade. Quando o devedor desobedece uma dessas normas, ele passa a ser visto não como um transgressor que não cumpriu apenas regras específicas, mas que quebrou a promessa de lealdade com o todo, com toda a esfera social da qual faz parte e da qual usufrui vantagens. À comunidade, ou seja, à parte credora do contrato, é concedido o direito de punir o infrator pelo descumprimento da sua palavra, e faz isso não apenas retirando do devedor todas as vantagens que antes tinha na vida em comunidade, mas expulsando-o do corpo social, devolvendo-o “ao estado selvagem e fora-da-lei do qual ele foi até então protegido” (GM II §9;). O infrator, então, passa a ser visto como uma ameaça selvagem para a comunidade. Enfim, é todo esse redirecionamento progressivo do olhar do homem do campo individual para o social que torna possível que os arranjos, os equilíbrios de forças, que são sempre provisórios, sendo uma vez alcançados, sejam traduzidos em direitos aceitos e reconhecíveis por toda a comunidade. Contudo, esse mesmo redirecionamento progressivo do olhar implica o afastamento do homem de si mesmo, de sua natureza, instinto, dada a padronização de suas ações, que culminará nas condições que tornarão possível ao homem se compreenderem como agentes responsáveis por suas ações, tal como mostra GM I §13.

Esses teóricos (Nietzsche tem em mente o filósofo E. Dühring) representariam uma certa “tendência” de “sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* – como se no fundo a justiça fosse apenas uma evolução do sentimento de estar-ferido – e depois promover, com a vingança, todos os afetos *reativos*” (GM II §11, grifos do autor). Ao enfatizar exclusivamente os sentimentos reativos, essa tese sobre a origem do sentimento de justiça estaria atrelada a um ponto de vista parcial – isto é, àquele do afetado ou prejudicado pela ação – e fundamentada em afetos de “valor biológico” inferior, isto é, em afetos reativos, tais como o ódio, a inveja, a vingança, o rancor, a mágoa, o ressentimento.

A fim de corroborar a imparcialidade inerente ao julgamento do homem forte, Nietzsche consulta a história humana e constata que a administração do direito sempre esteve na mão dos homens e classes ativas, fortes e agressivas. A mediação dos conflitos entre os indivíduos sempre foi feita por esse tipo específico de homem ou classe no intuito de conseguir refrear os abusos e excessos dos sentimentos reativos:

Em toda parte onde se exerce e se mantém a justiça, vemos um poder mais forte que busca meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (grupos ou indivíduos), ao insensato influxo do ressentimento, seja retirando das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja colocando em lugar da vingança a luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja imaginando, sugerindo ou mesmo forçando compromissos, seja elevando certos equivalentes de prejuízos à categoria de norma, à qual de uma vez por todas passa a ser dirigido o ressentimento. (GM II §11)

A repressão ou controle das investidas e permanência da vingança ou ressentimento nos vínculos humanos se torna mais eficaz quando os homens ativos, por meio da administração do direito, instituem a lei, ou seja, “a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto”. Com a instituição da lei, conquista-se a objetividade e imparcialidade requeridas para a vida em comunidade e para a manutenção do equilíbrio entre forças distintas:

(...) após a instituição da *lei*, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado –: daí em diante o olho é treinado para uma avaliação sempre *mais impessoal* do ato, até mesmo o olho do prejudicado” (GM II §11, grifos do autor).

Somente a partir da instituição da lei e do conseqüente olhar de impessoalidade sobre as ações que se torna possível, na visão de Nietzsche – em contraposição a Dühring, que acredita que o “justo” e o “injusto” se originam da situação ofensiva efetiva e dos sentimentos

reativos dela decorrentes –, julgar uma ação ou um homem como “justo” ou “injusto”. Dito de outro modo, no contexto da explicação dos fenômenos humanos a partir do cenário das disputas de forças pelo domínio umas sobre as outras, as qualificações de “justo” e “injusto” não existem em si, mas são apenas convenções para denominar ações que ofendem ou não a lei – portanto, ações executadas após a instituição da lei.

As noções de castigo, justiça e direito que se podem extrair de uma análise das comunidades primitivas são bastante distintas daquelas com as quais Nietzsche e seus contemporâneos estão familiarizados. Mais uma vez, então, o filósofo em suas elucidações genealógicas aponta a falta de sentimento histórico dos teóricos de seu tempo (no caso, os psicólogos ingleses e E. Dühring), que projetam equivocadamente no passado humano noções completamente modernas, que estruturam a autocompreensão dos homens como agentes responsáveis por suas ações em um estágio no qual as principais categorias éticas e normativas foram moralizadas. Assim, os conceitos de obrigação e castigo que afirmam estar na origem da moralidade se referem às configurações modernas dessas noções, que pressupõem todo o sistema da moralidade. Esses conceitos, no entanto, não estariam, segundo Nietzsche, na origem da consciência moral, mas já no ápice de seu desenvolvimento e, assim, sustentariam o tipo moderno de moralidade que se tornou hegemônico no Ocidente: a moralidade cristã. Nesse tipo de moralidade reativa, em que a vingança se traveste de justiça, noções mais refinadas intelectualmente estão na sua base de raciocínio e fundamentação: a ideia de vingança, por exemplo, pressupõe que aquele que ofendeu ou lesou alguém poderia ter escolhido agir de outra forma. Em outras palavras, a ideia de livre-arbítrio estaria pressuposta nas noções de vingança e justiça, que sustentariam essa moralidade reativa, que sempre determina o que é “justo” ou “injusto” a partir do ponto de vista dos afetados ou prejudicados pela ação. Em contraposição, as concepções de justiça, castigo e direito que Nietzsche tem em mente quando pensa nas comunidades pré-históricas nada têm a ver com conceitos moralizados – tal como o de livre arbítrio, responsabilização, entre outros. Justiça nesse caso, como já mencionado, diz respeito apenas a uma estabilização de forças, possibilitada pelo castigo entendido como punição pelo desequilíbrio ocasionado a essas mesmas forças.

Ainda uma palavra sobre a origem e a finalidade do castigo – dois problemas distintos, ou que se deveria distinguir: infelizmente se costuma confundir-los. Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre –: descobrem no castigo uma “finalidade” qualquer, por exemplo a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi* [causa da origem] do castigo, e – é

tudo. (GM II §12)

Nietzsche acusa os “genealogistas da moral” de confundirem a origem e a finalidade (isto é, o propósito, a utilidade) do castigo, ou melhor, de conceberem uma finalidade uniforme para o castigo e de posteriormente projetarem essa finalidade no passado, tornando-a causa eficiente do vir a existir do castigo, a saber, a prática da vingança, por um lado, ou a intimidação, por outro lado (a depender das convicções filosóficas do autor).²⁶ Comete-se um duplo equívoco: de natureza conceitual e de natureza explicativa em relação ao castigo: ele tem um pluralidade de finalidades, e nenhuma delas deve ser confundida com as causas que permitiram estabelecer a prática de castigar, a instituição do castigo²⁷. Na esfera “de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer” (GM II §12, grifos do autor), não é possível conceber nada fixo ou universalizável para qualquer tipo de coisa ou seres que venham a existir, dado que

todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. Mesmo tendo-se compreendido bem a *utilidade* de um órgão fisiológico (ou de uma instituição de direito, de um costume social, de um uso político, de uma determinada forma nas artes ou no culto religioso), nada se compreendeu acerca de sua gênese (...) Mas todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (GM II §12, grifos do autor)

Podemos acrescentar, portanto, ao fio argumentativo de Nietzsche, que o filósofo recrimina os teóricos de sua época por duas atitudes equivocadas: 1) ao fundirem a origem do castigo com seu sentido ou finalidade (no caso, a vingança do ofensor, ao lhe gerar um

²⁶ “Genealogistas da moral” nesse aforismo de Nietzsche, mais uma vez, se refere a Rée e Düring. Ambos são acusados por Nietzsche de cometerem falácia genética, e, assim, de executarem um método genealógico equivocado, variando apenas o que cada um desses teóricos estabelece como a origem ou o propósito do castigo: Rée, a intimidação/dissuasão; Düring, a vingança, o ressentimento. Como afirma Janaway: “When Nietzsche includes in his scope ‘previous genealogists of morality’ who ‘discover’ some ‘purpose’ or other in punishment, for example revenge or deterrence, then innocently place this purpose at the beginning as *causa fiendi* of punishment’, Rée is undoubtedly the genealogist who places deterrence as the cause of punishment’s coming into being. (...) The genealogist who places revenge at the beginning is Eugen Düring, whom Nietzsche explicitly criticizes for this very view in the preceding section 11. It was Düring who introduced into German philosophy the notion of *ressentiment* that Nietzsche uses so prominently in the *Genealogy*’s First Treatise. Rée and Düring, whatever their differences, make the same mistake in their genealogizing. They discover a single contemporary purpose or meaning in some human institution and assume it as *causa fiendi*, the cause of the institution’s coming into being” (JANAWAY, 2007, p. 88).

²⁷ “(...) pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa, uma forma, uma instituição, também a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar. Assim se imaginou o castigo como inventado para castigar” (GM II §12).

sentimento de culpa por sua ação, ou a intenção de intimidar ou dissuadir o ofensor ou qualquer outro membro da comunidade), projetam, no passado, categorias de entendimento da ação que lhe são completamente alheias – como já mencionado anteriormente –, tais como as de livre-arbítrio e castigo como responsabilização daquele que escolhe a ação que lesa outrem; 2) ao estabelecerem que a vingança (ou a intenção de dissuasão ou intimidação, a depender do filósofo) está na origem do castigo, ou seja, ao afirmarem que a vingança (ou a intimidação) se configura como o motivo ou a causa de o castigo ser criado, enxergam esse propósito, isto é, a vingança (ou a intimidação), como fixo ou universalizável para todas as formas de castigo que existiram e existirão na história. Entretanto, extraímos claramente, do trecho citado anteriormente e de GM II §12 como um todo, que qualquer sentido, função, finalidade ou propósito que venha a ser atribuído a algo existente é provisório,²⁸ na medida em que essa finalidade que lhe é conferida é apenas o resultado de uma configuração específica de forças também transitória, em que uma força superior subjugou outra inferior. Cada finalidade, propósito, se configura, portanto, como uma interpretação específica – de um conceito, de algo existente, entre outros – moldada por uma conjuntura também específica de forças. E essa nova interpretação é sempre criada e executada em favor do aumento de poder dessa articulação temporariamente estável de forças. Nesse sentido, todas as consecutivas interpretações de uma mesma coisa ou conceito por diferentes vontades de poder guardam algum grau de contingência. As novas formas preservam algo das anteriores, mas conferem a elas uma nova direção. A dimensão material dos procedimentos, das práticas tem mais continuidade do que o sentido e as intenções, que são infinitamente mais fluidos.

A partir de GM II §13, Nietzsche procura ilustrar sua tese acerca da fluidez de interpretações impostas ao castigo ao longo da vida humana e, conseqüentemente, da inadequação do modo de proceder dos psicólogos ingleses e da insuficiência de seus resultados do ponto de vista de uma história desse conceito. Ele o faz mediante a distinção entre o que é o seu elemento mais duradouro e o que é o seu aspecto mais fluido, conforme a distinção que mencionamos no parágrafo anterior:

(...) o que nele é relativamente *duradouro*, o costume, o ato, o “drama”, uma certa sequência rigorosa de procedimentos, e o que é *fluido*, o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos. Agora pressuporemos (...) que o procedimento mesmo seja algo mais velho, anterior à sua utilização no castigo, que este tenha sido *introduzido*,

²⁸ Mesmo que esse sentido temporário possa se estender por séculos, como a finalidade de compensação de um dano por meio da dor atribuída ao castigo na pré-história humana. Se analisamos a história dos homens como um todo, esse é apenas um dos vários momentos que os homens vivenciaram e, conseqüentemente, apenas uma entre várias outras finalidades atribuídas ao castigo.

interpretado no procedimento (que há muito já existia, mas empregado em outro sentido), em suma, que as coisas não sejam como os nossos ingênuos genealogistas da moral e do direito até agora supunham, os quais imaginavam o procedimento como tendo sido *inventado* para fins de castigo, assim com antes se imaginava a mão inventada para o fim de agarrar. (GM II §13, grifos do autor)

Os “ingênuos genealogistas da moral e do direito” teriam sido incapazes de distinguir de forma precisa os dois aspectos imprescindíveis a qualquer conceito: 1) o elemento que é, de certo modo, constantemente observável em e, assim, compartilhado por todas as formas que o conceito possa vir a assumir ao longo de sua história – por exemplo, no caso do castigo, algum tipo de violência, dor ou humilhação parece estar sempre presente em todas as feições que essa prática assume no decorrer do desenvolvimento da vida humana; 2) o que é fluido e variável no conceito, isto é, as várias funções ou finalidades que pode adquirir no decorrer de sua história – pensando no conceito de castigo, esse elemento fluido pode ser identificado com as variadas funções que lhe foram atribuídas no curso da vida na terra, a saber, castigo como festa, castigo como compensação de um dano, castigo como estabilização de forças, castigo como intimidação, castigo como reforço de certas normas na memória, entre outros.

Os psicólogos ingleses, assim, ao estabelecerem que o castigo foi criado com a finalidade de intimidar aquele que violou a lei para evitar a reincidência (ou inversamente, no caso de Dühring, com a finalidade de se vingar do criminoso no sentido retributivo) – ou seja, que o elemento duradouro do conceito consiste nessa ou noutra finalidade qualquer –, acabam por ignorar o elemento fluido referente a esse conceito, ou seja, as variadas funções e sentidos que o castigo assumiu nas várias configurações do mundo social. Em outras palavras, esses teóricos teriam pecado por elegerem um propósito ou forma particular que o castigo sustentou em seu desenvolvimento – forma essa que é a interpretação da prática do castigo por parte de apenas uma das variadas configurações de forças dominantes em um momento específico da história do conceito²⁹ – como o propósito ou sentido universalizáveis para todas as práticas de castigo que existiram na terra (essencialismo). Dessa maneira, esses teóricos desconsideram toda a história do conceito e, outra vez, revelam a falta de sensibilidade histórica presente em seus estudos genealógicos.³⁰

²⁹ “(...) pode-se ainda perceber como em cada caso singular os elementos da síntese mudam a sua valência, e portanto se reordenam, de modo que ora esse, ora aquele elemento se destaca e predomina às expensas dos outros, e em certas circunstâncias um elemento (como a finalidade de intimidação) parece suprimir todos os restantes” (GM II §13).

³⁰ Para corroborar que nenhum conceito pode ser resumido a um único sentido ou finalidade e,

Em GM II §14, Nietzsche elege como alvo de sua crítica a mesma tendência a-histórica de essencialização de uma finalidade historicamente localizada do castigo, nesse caso a finalidade de produzir naquele que é castigado o sentimento de culpa pelo ato. Na contramão dessa tese, Nietzsche mobiliza boa parte de seus argumentos em GM II §14 para convencer seus leitores de que o propósito do castigo na história dos homens nunca foi o de instigar os sentimentos reativos da culpa, do remorso, do ressentimento: a culpa, o remorso não são encontrados nem na pré-história nem na contemporaneidade de Nietzsche no espaço onde normalmente se esperaria encontrá-los, a saber, entre os prisioneiros – isto é, nas prisões, onde é possível reunir o maior número de infratores de uma só vez. Além disso, pela verificação da pré-história humana, ou seja, por meio de seu método genealógico, Nietzsche extrai mais um exemplo de que a culpa, a má consciência não nascem do castigo: os criminosos não sentiam culpa ou remorso por seus delitos, na medida em que observavam que aqueles mesmos que tinham a responsabilidade de os punir por vezes praticavam em nome da justiça atos semelhantes aos que os levaram a ser castigados.³¹ Por fim, complementando a ideia de que a culpa, o remorso não nascem do castigo – ou que este não tem o propósito de produzir esses sentimentos reativos –, Nietzsche, apoiado em sua investigação genealógica, afirma que aqueles que puniam não viam o criminoso como “culpado”, mas sim como um “irresponsável fragmento do destino” (GM II §14). E o criminoso também considerava sua pena como uma espécie de resultado do destino “contra o qual não há luta” (GM II §14): isso traz à luz e corrobora, mais uma vez, a ideia de que, em grande parte da história humana (como o longo período pré-histórico, por exemplo), os homens ainda não tinham desenvolvidas em suas mentes categorias reflexivas mais refinadas – eles pensavam em suas ações simplesmente em relação ao efeito do destino e não em relação a uma capacidade deliberativa que pudessem ter –, que lhes possibilitariam inferir do conceito de castigo a necessidade de um juízo sobre o merecimento do agente baseado em uma suposição de que ele poderia ter agido de outro modo. Essa noção, assim como a prática que a acompanha, e o aparato psicológico que lhe serve de base, tampouco haviam sido capturados por um sistema de interpretação totalizante de tipo moral.

Podemos verificar, em GM II §15, a confirmação do pensamento de que, em parte considerável da história humana, as ações que eram castigadas o eram sem que a concepção

consequentemente, a falta de sensibilidade histórica dos psicólogos ingleses, Nietzsche acrescenta: “a história do castigo até então, a história de sua utilização para os mais diversos fins, cristaliza-se afinal em uma espécie de unidade que dificilmente se pode dissociar, que é dificilmente analisável e, deve ser enfatizado, inteiramente *indefinível*” (GM II §13, grifo do autor). A esse respeito, cf. HATAB, 2008, p. 99.

³¹ Cf. GM II §14.

de que o infrator poderia ter agido de outro modo fosse sequer evocada, ou seja, para a maior parte da história humana em que se castigou a noção de livre-arbítrio não teve qualquer função legitimadora, contrariamente ao que supõe a genealogia do castigo oferecida por Paul Rée. Para Nietzsche, as ações humanas e a natureza eram permeadas pela inocência da luta entre vontades de poder distintas, portanto, o máximo que atingia os homens era um senso fatalista acerca de suas ações e das penas que recebiam por executá-las. O que é acrescentado, de forma interessante, a esse pensamento, já apresentado em GM II §14, é a convicção de que, se

havia então uma crítica ao ato era a prudência que a exercia: inquestionavelmente se deve buscar o genuíno *efeito* do castigo, antes de tudo, numa intensificação da prudência, num alargamento da memória, numa vontade de passar a agir de maneira mais cauta, desconfiada e sigilosa, na percepção de ser demasiado fraco para muitas coisas, numa melhoria da faculdade de julgar a si próprio. O que em geral se consegue com o castigo, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos: assim o castigo *doma* o homem, mas não o torna “melhor”. (GM II §15, grifos do autor)

Em outros termos, se é possível pensar em algo que sempre se originou do terreno do castigo, se é possível extrair alguma coisa da história humana que frequentemente se postou como uma espécie de “finalidade” do castigo ou, mais precisamente dizendo, como uma consequência dessa prática, com certeza, teríamos de admitir que seria a uniformização do comportamento dos homens às regras da sociedade. O castigo pode ser entendido, na visão de Nietzsche, não como um instrumento a partir do qual as entidades punitivas geravam ressentimento, culpa, vingança e outros sentimentos reativos nos homens, mas sim como uma prática que, em milênios da história humana, serviu à interiorização de impulsos agressivos necessária para a vida em sociedade. Assim, o “genuíno efeito” da punição foi a incorporação de certos procedimentos à vida psíquica nos homens que lhe asseguravam adequar seus atos aos costumes da tradição: a intensificação da prudência, o desenvolvimento da memória da palavra empenhada, dos valores e costumes da tradição, o controle dos desejos, entre outros.³²

Em síntese, podemos dizer que, de GM II §§12 a 15, Nietzsche demonstra, ao contrário da tendência geral de seu tempo, que nenhuma das noções de castigo que constituíram a história pressupuseram, tanto para a explicação de sua origem quanto para sua justificação (ou propósito), a ideia de intencionalidade por trás da ação ou sentimentos reativos oriundos da ideia de livre-arbítrio.³³ Para o filósofo, portanto, a concepção de

³² Cf. ITPARICA; ARALDI, 2018, p. 34.

³³ Paul Rée, ou seja, aquele a que Nietzsche no fundo se refere em *Genealogia da Moral* pela alcunha

liberdade da vontade somente se mostrou imprescindível por ocasião da moralização da má consciência animal, ou seja, para a transformação do desconforto gerado no homem por suas expectativas frustradas, ou pela dor oriunda da interiorização de sua crueldade, em um sentimento reativo de culpa, em um sentimento já moralizado. A pressuposição da intencionalidade por trás das ações, por conseguinte, somente foi necessária para a moralização daquilo que Nietzsche nomeia de “má consciência animal”, que não seria nada mais do que o mencionado desconforto que acomete os homens ao terem que bruscamente redirecionar sua crueldade contra si mesmos, como veremos adiante. A tese segundo a qual a suposição da liberdade (ou antes, o erro intelectual de supor que somos livres na determinação do nosso querer) teria sido necessária para a emergência da noção de castigo e para a legitimidade de seu exercício pelas autoridades competentes é uma tese equivocada, que resulta de uma projeção no passado de uma suposição que opera no presente. Ela evidencia o quanto os relatos genealógicos dos psicólogos ingleses carecem da verdadeira sensibilidade histórica, na medida em que os levam a projetar no passado uma categoria da avaliação da ação que é excessivamente moderna e alheia ao período mais longo da história da humanidade.

Os conceitos de punição/castigo e dívida, nesse sentido, nada pressupõem do pensamento de que, na relação estabelecida entre credor e devedor, a dívida é cobrada ou o castigo é aplicado devido ao fato de que o credor teria o livre-arbítrio para escolher sanar ou não a dívida e assumir a responsabilidade por sua decisão: tal refinamento ou agudeza do pensamento inseriria os julgamentos dos indivíduos sobre suas próprias condutas e dos outros membros da comunidade numa esfera já moralizada e moderna, um pensamento de modo algum disponível no período da moralidade do costume. Nessa fase pré-histórica, as relações

“psicólogos ingleses”, assim como Nietzsche, defende a total necessidade e irresponsabilidade dos fenômenos e ações. Não sendo as ações humanas, portanto, nem boas nem ruins em si, mas apenas resultados necessários do destino, a ideia de que o homem deve ser punido/castigado por suas ações só pode surgir, na concepção de Rée, de um erro cognitivo, ou seja, do raciocínio equivocado de que os homens possuiriam livre-arbítrio. No entanto, na visão desse pensador, o erro cognitivo da intencionalidade da ação sempre deveria ser pressuposto para o entendimento da prática do castigo e também para a compreensão de sua finalidade: a dissuasão e a intimidação. Nietzsche parece concordar com Rée a esse respeito em alguns aforismos de sua fase intermediária (cf., por exemplo, HH §§18, 39, 99, 102, 105, 106; HH OS §§33, 50; HH AS §12). Janaway, no entanto, frisa a ideia de que, na visão de Nietzsche, especialmente a partir de *Genealogia da Moral*, a punição/castigo, em contraposição com Rée, surge não como uma prática fundamentada no erro cognitivo do livre arbítrio, mas como um instrumento de correção da desestabilização de forças que pode ocorrer nos vínculos transacionais entre os homens (JANAWAY, 2007, p. 84-87). Cf., também, as palavras de Itaparica e Araldi: “É na obra GM que Nietzsche, de fato e inequivocamente, discorda da ideia de que a função do castigo seja a intimidação ou a vingança. Nesse livro, Nietzsche defende a ideia de que originalmente o castigo serviu como forma de retaliação ou reparação (Vergeltung) e compensação (Ausgleich). Dessa forma, numa comunidade primitiva, na relação originária entre credor e devedor, a quebra do contrato era paga, por meio do castigo, com o sofrimento do devedor, o que provocava satisfação ao credor” (ITPARICA; ARALDI, 2018, p. 33).

comunitárias entre os homens, como dito, ainda se sustentavam na crença mais elementar de que todo dano sofrido pode e deve ser pago pela dor daquele que o causa, crença essa que possibilitava um cenário de contínuo reequilíbrio e estabilização de forças.

O vínculo primitivo credor-devedor, assim, cria as condições para que um senso rudimentar de vínculo obrigacional, ainda não moralizado, seja criado na mente dos homens, ou seja, o conceito de dívida, a partir do qual emerge o sentimento de dever.

Em GM II §16, a má consciência animal é apresentada como “a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu – a mudança que sobreveio quando ele se viu definitivamente no âmbito da sociedade e da paz” (GM II §16). Em benefício de uma vida civilizada e pacífica, o homem constata, assim, que

subitamente seus instintos ficaram sem valor e “suspensos” (...) nesse novo mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos – estavam reduzidos, os infelizes, a pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos à sua “consciência”, ao seu órgão mais frágil e mais falível! (GM II §16)

Dito de outro modo, em prol de uma vida em paz e em equilíbrio com os outros homens, as ações pensadas como originalmente relacionadas com a consciência ganham hegemonia em prejuízo daquelas guiadas puramente pelos instintos humanos. “[P]ensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos” são ações que, por, presumivelmente, se descolarem da base instintiva humana e se reduzirem à sua base consciente, oferecem aos indivíduos a possibilidade de educarem seu comportamento segundo padrões constantes e previsíveis de ações, os quais tornam factível que a vida em comunidade se estabeleça em harmonia. Contudo, tal uniformização da conduta não extingue os instintos agressivos ou a crueldade: não tendo mais como se descarregar para fora, dado que os comportamentos padronizados e previsíveis contiveram a sua legítima expressão, os instintos violentos ou a crueldade humana é redirecionada para dentro dos próprios homens. Nas palavras de Nietzsche:

(...) os velhos instintos não cessaram repentinamente de fazer suas exigências! Mas era difícil, raramente possível, lhes dar satisfação: no essencial tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas. 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. (GM II §16, grifos do autor)

A má consciência animal representa, portanto, o desenvolvimento do mal-estar ou da “maior e mais sinistra doença”, que o homem adquire por meio da interiorização dos impulsos que lhe é imposta pelo trabalho das normas de convivência, dos costumes e hábitos implícitos na moralidade do costume e no vínculo credor-devedor: ela é o próprio desconforto ou mal-estar causado pelo redirecionamento da crueldade dos homens contra si mesmos. A origem da má consciência se estabelece, portanto, como uma violência, como um mal-trato, uma “declaração de guerra”, por parte do homem, aos seus velhos instintos, que antes eram seus guias, sua fonte de prazer e força. Por meio dela, o indivíduo se torna um ser amansado, domesticado, previsível, reduzido aos procedimentos mais afins à sua “consciência”, e assim, distanciado de seu “passado animal” (GM II §16).

Apesar de a má consciência ser narrada por Nietzsche como uma doença, como um comportamento antinatural incorporado nos indivíduos, dado que esses passam a atacar e a se distanciar de seus próprios instintos naturais, o próprio filósofo aponta, nas linhas finais de GM II §16, que ela é uma noção ambígua. Isso pode ser dito porque, a despeito de gerar um comportamento contraditório no homem, o alargamento e aprofundamento da vida interior que ela promove nos possibilita pensar o homem como um ser “pleno de futuro”. Em outras palavras, Nietzsche reconhece um aspecto positivo na má consciência, dado que a espiritualização do homem, o desenvolvimento de sua vida interior e intelectual, e, conseqüentemente, a factibilidade da expansão da cultura possibilitam que os indivíduos transformem o mundo à sua volta, impondo-lhe formas, sentidos e significados variados: os mesmos homens adoecidos pela má consciência se postam como possibilidades distintas e abertas ao mundo:

Acrescentemos, de imediato, que com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão inaudito, tão profundo, enigmático, pleno de contradição *e de futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. De fato, necessitava-se de espectadores divinos, para fazer justiça ao espetáculo que então começara e cujo fim não se prevê. (...) O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da “grande criança” de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (GM II §16, grifos do autor)

Prosseguindo na narrativa genealógica de formação da má consciência – ou de constituição da moralidade –, GM II §17 nos evidencia, logo em seu início, que a

interiorização do homem apresentada na seção anterior, ou melhor dizendo, a má consciência, não tem origem por meio de uma decisão voluntária dos homens (mais ou menos iguais em poder) de estabelecerem um contrato entre si, segundo o qual cada membro da comunidade promete não ofender ou prejudicar os demais. Pelo contrário, a má consciência diz respeito a uma “ruptura”, à imposição de uma mudança brusca pela qual o homem é obrigado a se distanciar de seu passado animal, e não a um processo que gradativamente o homem foi incorporando em si de forma voluntária. Trata-se, portanto, de uma coerção, de um acontecimento que acomete o homem por meio de muita violência, força e tirania, e, portanto, um evento a que não se pode opor resistência: “uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento” (GM II §17).

O processo de socialização dos homens coincide em boa parte com o processo de formação da má consciência. Esse processo se impõe a partir de um ato de conquista violenta, quando um grupo de guerreiros bárbaros submete “uma população sem forma e sem freios”, isto é, “uma matéria-prima humana e semianimal”, conferindo-lhe uma forma estável e equilibrada. Em outras palavras, a má consciência é imposta aos homens pela violência do “Estado”, ou seja, por

algun bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. (GM II §17)

Em outros termos, um grupo de homens fortes fisicamente, isto é, uma raça de homens guerreiros, invasores, agressivos, de “quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos”, é o responsável por imprimir forma, sentido e funções a uma outra raça de homens fracos fisicamente, e, portanto, facilmente subjugável. A esses homens fracos, que ainda não haviam sido introduzidos em um processo de socialização, e, portanto, não haviam, ainda, estabelecido vínculos transacionais entre si que os subordinavam a um conjunto de normas de convivência comum, é imposta “uma estrutura de domínio *que vive*, na qual as partes e as funções foram delimitadas, relacionadas entre si, na qual não encontra lugar o que não tenha antes recebido um ‘sentido’ em relação ao todo” (GM II §17, grifos do autor).

O “Estado” tem origem, portanto, segundo o modelo da conquista, no qual os que têm força física impõem sentidos, normas e valores aos mais fracos fisicamente, ou seja, àqueles que não têm a capacidade de reagir a esse ataque e tirania. Como dito, portanto, o Estado nada tem a ver com um contrato estabelecido entre homens possuidores de forças mais ou menos

iguais. Somente o homem forte, ou seja, aquele que tem a capacidade de afirmar o seu modo de vida sobre si mesmo e sobre os demais homens, e que, portanto, tem a prerrogativa da agência, é, por natureza, capaz de impor sentidos aos vínculos entre os homens, criar e ditar normas de convivência, enfim, gerar um contexto relacional em que a alguns homens é permitido ordenar, subjugar, e aos demais, obedecer. Esses “organizadores natos” ou “inconscientes artistas” são, assim, os responsáveis pela criação da má consciência nos homens fracos, ou seja, naqueles que, por natureza, apenas reagem passivamente ou obedecem ao ataque de homens mais fortes.³⁴ A má consciência é gerada por esses senhores, assim, quando, “sob o peso dos seus golpes de martelo” – a saber, as punições e torturas impostas aos que infringem as normas de convivência e os laços comerciais –, tornam “latente”, ou seja, forçam o “instinto de liberdade” ou a crueldade dos fracos a se redirecionarem contra si mesmos (GM II §17).³⁵

Ao contrário do que a equivocada sensibilidade histórica dos genealogistas contemporâneos a Nietzsche demonstrou, “isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*” (GM II §17, grifos do autor): a interiorização abrupta e violenta dos instintos agressivos e cruéis humanos. Em outras palavras, a má consciência, no período pré-histórico humano, se resume apenas ao mal-estar gerado pela repressão forçada do instinto de liberdade humano. Esse conceito nada tem a ver, portanto, com um possível sentimento reativo de remorso ou culpa – sentimentos já moralizados e, portanto, modernos, como já mencionado – que possa ser originado nos homens pela prática do castigo.

Finalizando sua narrativa sobre o desenvolvimento da má consciência animal, iniciada, como vimos, em GM II §16, Nietzsche foca, em GM II §18, no caráter ambíguo que essa noção sustenta. A despeito de a má consciência se apresentar como um sentimento e uma atitude antinatural dos homens, ela também é vontade de poder, ou seja, a expressão do mesmo instinto de liberdade e da crueldade que os homens guerreiros descarregam externamente sobre outros homens para a formação do Estado. A força por meio da qual a má

³⁴ Esse raciocínio atesta contra a argumentação historicamente equivocada de E. Dühring, que, como vimos, defendia que as qualificações de “justa” ou “injusta” – passíveis de serem atribuídas a uma ação – surgem e são delimitadas a partir da perspectiva dos afetados pela ação. Isso nos faria acreditar erroneamente que também os fracos, que por natureza sustentam apenas um comportamento reativo, teriam a prerrogativa da agência, e poderiam, assim, criar leis, normas, impor sentidos e funções em uma sociedade.

³⁵ Como mencionado por Nietzsche, os fortes não são afetados pela má consciência. Esta somente é originada pela violência e pela contenção dos instintos agressivos que eles impõem aos fracos: “*Neles* não nasceu a má consciência, isto é mais do que claro – mas *sem* eles ela não teria nascido, essa planta hedionda, ela não existiria se, sob o peso dos seus golpes de martelo, da sua violência de artistas, um enorme *quantum* de liberdade não tivesse sido eliminado do mundo, ou ao menos do campo da visão, e tornado como que latente” (GM II §17, grifos do autor).

consciência investe os homens contra si mesmos é, portanto, ativa e vital e, nesse sentido, positiva. A má consciência é, assim, apresentada por Nietzsche como uma “má consciência *ativa*”, dado que se instaura no homem como uma

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 (...) (GM II §18, grifo do autor)

Uma alma cindida, que é ao mesmo tempo quem violenta e sofre essa hostilidade, produz uma espiritualidade contraditória no homem, que se estabelece “como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos”, promovidos tanto pela cultura e arte quanto por uma moralidade fundamentada em sentimentos reativos, ou seja, por uma má consciência moralizada. Em outras palavras, Nietzsche, nas linhas finais de GM II §18, corrobora a ideia de que a má consciência animal deve ser considerada tanto em seu aspecto positivo quanto negativo. Ao mesmo tempo que ela possibilita o desenvolvimento da cultura, dado que diz respeito ao alargamento da vida interior, essa mesma interiorização ou espiritualização do homem se estabelece como terreno propício para o desenvolvimento de ideais ascéticos, negadores dos instintos e da vida, tais como a abnegação, o sacrifício, o não-egoísmo, que se sustentam como os valores morais de uma cultura. A interiorização da crueldade, isto é, a má consciência animal, se coloca, assim, como condição para o desenvolvimento de uma moralidade reativa – tal qual a moralidade cristã –, que se fundamenta em valores que pressupõem e se sustentam na contenção dos impulsos agressivos e imprevisíveis humanos, ou, mais especificamente, em atitudes ascéticas. Nesse sentido, uma análise da origem desses valores morais pode ser extraída da narrativa genealógica de Nietzsche, e se introduzir como uma crítica e, dessa forma, como um caminho para o questionamento e talvez para uma futura reavaliação desses conceitos normalmente acatados sem crítica pelo leitor que Nietzsche visa atingir com a sua *Genealogia da Moral*:

Isso ao menos tornará menos enigmático o enigma de como se pôde insinuar um ideal, uma beleza, em noções contraditórias como *ausência de si*, *abnegação*, *sacrifício*; e uma coisa sabemos doravante, não tenho dúvida – de que espécie é, desde o início, o *prazer* que sente o desinteressado, o abnegado, o que se sacrifica: este prazer vem da crueldade. – (...) somente a má consciência, somente a vontade de maltratar-se fornece a condição primeira para o *valor* do não-egoísmo. (GM II §18, grifos do autor)

Em outras palavras e finalizando a presente seção sobre o vínculo credor-devedor e a má consciência estabelecida nos homens por meio da imposição abruta desse vínculo e das normas da tradição moral pré-histórica, afirmamos “[a]penas isso, no momento,³⁶ sobre a origem do ‘não egoísmo’ como valor *moral*, e para delimitação do terreno no qual ele cresceu”: sendo a má consciência animal fruto de uma vontade de poder agressiva, cruel e violenta, e sendo ela a precondição para o valor do não-egoísmo, esse valor, portanto, teria a sua origem não em uma fonte transcendente e superior – como a moralidade cristã incute nas mentes humanas –, mas sim uma origem mundana e natural, a saber, o instinto de crueldade, este porém, já internalizado no homem na forma de má consciência.

1.2.3. A má consciência moralizada e o ápice do estágio de socialização dos homens: o agente descolado de sua ação

Como vimos anteriormente, a má consciência ou a interiorização completa dos impulsos é abruptamente imposta aos homens: a casta guerreira subjuga seus subordinados a seus valores, obrigando-os a sufocar seus instintos agressivos em prol das normas da moralidade guerreira. A ação de um grupo de conquistadores, ou seja, daqueles que têm a força necessária para organizar e criar valores, passa a moldar essa população que antes não era submetida a normas – uma população informe. A casta guerreira, assim, impõe uma tábua de valores, ou seja, determina o que é o “bom” e o que é o “ruim” em relação a si mesma e a seu poder sobre os demais:

Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse *pathos da distância* é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores. (...). O *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, dominante sentimento global de uma determinada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um “sob” – eis a origem da oposição “bom” e “ruim” (GM I §2, grifos do autor)³⁷

³⁶ “No momento” diz respeito à história de Nietzsche sobre o desenvolvimento da má consciência animal. Até esse ponto de sua narrativa genealógica, o que ele apenas pode adiantar ou dizer acerca do tema da má consciência moralizada, que será desenvolvido a seguir nos aforismos GM II §§19-25, é que a má consciência animal, ou seja, a crueldade internalizada, é a precondição para o desenvolvimento da má consciência moralizada.

³⁷ Em GM I §4, Nietzsche recorre a uma análise genealógica que vai ao encontro da tábua de valores estabelecida pela classe guerreira: “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas? Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolve ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente

Como pudemos observar anteriormente também, a repressão da vida pulsional pela elite guerreira torna os segmentos das classes politicamente subordinadas suscetíveis a desenvolverem e aceitarem certos conceitos e práticas ascéticas, tal como a abnegação e o sacrifício. Em outras palavras, a descarga dos impulsos agressivos para dentro desenvolve nos homens uma disposição ou uma estrutura psicológica de feição patológica que os tornam vulneráveis a serem seduzidos pela retórica sacerdotal.

A má consciência animal seria uma transição natural, ou seja, uma ruptura inevitável no processo de humanização. Contudo, por fundar no homem um estado de “ensimesmamento”, ou seja, de interiorização dos espaços de sua “alma”, gera nele uma vulnerabilidade que facilita a captura de suas estruturas axiológicas pelo sacerdote ascético. Antes da captura desses conceitos, a relação credor-devedor e o sentimento de dever que emergiu dela, originalmente limitada a uma noção de dívida dos homens para com outros homens, sofreram duas expansões: passaram a abarcar a relação entre o indivíduo e a comunidade (nas práticas do castigo) e, de forma mais intrigante, a relação dos contemporâneos com seus antepassados:

A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, da qual já falamos longamente, foi mais uma vez, de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados*. Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica. (...) A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Shuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir dessa força. (...) Segundo esse tipo de lógica, o *medo* do ancestral e do seu poder, consciência de ter dívidas para com ele, cresce necessariamente na exata medida em que cresce o poder da estirpe (...) Imaginemos essa crua espécie de lógica conduzida até o fim: os ancestrais das *estirpes mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia e do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível – o ancestral termina necessariamente transfigurado em deus. Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no *medo*, portanto! (GM II §19, grifos do autor)

bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’.” Cf., também, GM I §5 e, sobretudo, GM I §7: “Os juízos de valor cavaleiresco-aristocrático têm como pressuposto uma constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente.”

Dito resumidamente, a concepção de dívida que antes era endereçada aos antepassados de uma comunidade tribal toma proporções tão robustas – devido à contínua subsistência da comunidade – que ela passa a ser dirigida aos deuses. Conseqüentemente, o sentimento de medo para com os deuses cria nos homens uma tal fragilização de suas estruturas psíquicas, que estabelece a oportunidade para que a moralidade cristã ou o sacerdote ascético atribuam um significado moralizado para o senso de dívida dos homens: ele a transforma em dever e culpa em relação a um deus cristão. Em outros termos, “o sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus” (GM II §20).

Com seu discurso altamente sedutor para mentes vulneráveis, o sacerdote alimenta o sentimento de culpa nos homens ao levá-los a operar uma interpretação moral de sua infraestrutura fisiológica da má consciência, a saber, a interpretação de que o homem sofre porque nasce na condição de pecador ou porque seus impulsos naturais são maus:

(...) essa vontade de se torturar, essa crueldade reprimida do bicho-homem interiorizado, acuado dentro de si mesmo, aprisionado no “Estado” para fins de domesticação, que inventou a má consciência para se fazer mal, depois que a saída *mais natural* para esse querer-fazer-mal fora bloqueada – esse homem da má consciência se apoderou da suposição religiosa para levar seu automartírio à mais horrenda culminância. Uma dívida para com *Deus*: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. Ele apreende em “Deus” as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus. (GM II §22, grifos do autor)³⁸

A dívida e o mínimo senso de responsabilidade que, na pré-história humana, eram entrelaçados a meros vínculos comerciais e sociais são “parasitados” pelo sacerdote ascético, que enxerta no sofrimento fisiológico, isto é, na má consciência animal, categorias de explicação como a culpa e a responsabilidade patológicas. Há, portanto, uma perversão das estruturas pré-morais humanas, que estavam seguindo seu curso natural. É, nesse sentido, que reiteramos que a má consciência animal é uma precondição, uma predisposição para a má consciência doente, moralizada.

Podemos afirmar, a partir do que foi alegado até agora nesta seção, que a argumentação de Nietzsche nas seções finais da segunda dissertação de *Genealogia da Moral* se cruza ou se relaciona diretamente com o que é discutido na seção 13 da primeira dissertação dessa mesma obra. É possível afirmar isso porque essa seção permite vislumbrar a

³⁸ Para maiores detalhes do argumento nietzschiano sobre a moralização da infraestrutura da má consciência no homem, cf. GM II §§20-22.

imagem de agência que atingimos quando temos nossas categorias éticas transformadas em categorias normativas ou deônticas. Melhor dizendo, essa seção de *Genealogia da Moral* nos evidencia uma noção de agência que pressupõe que as nossas instâncias normativas já estejam mais desenvolvidas do que as pré-históricas, isto é, que já sejam moralizadas. Então, a história narrada na segunda dissertação e a sua culminância na captura que os sacerdotes operam de nossas estruturas éticas, tais como as noções de dívida e reponsabilidade, dando-lhes um teor moralizado, nos ajuda a interpretar a concepção de agente que nos é apresentada na primeira dissertação dessa obra: a noção de um agente responsável e culpabilizável por suas ações. Em GM I §13, chegamos, assim, à ideia de ação necessária ao sacerdote ascético para estabelecer a sua estratégia de tornar os homens subjugados ao seu domínio. Dito de outra forma, ele seduz o tipo escravo e o tipo forte a acreditarem que eles são moralmente responsáveis por suas escolhas, pelo curso de ações pelo qual optam, na medida em que são livres para decidir racionalmente aquilo que lhe convêm fazer:

(...) a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. (...) não é de espantar que os afetos entranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar* à ave de rapina o fato de ser o que é. (...) E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança (...) – isto não significa, ouvido friamente e sem prevenção, nada mais que: “nós fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada *para o qual não somos fortes o bastante*”; mas essa seca constatação, esta prudência primaríssima, que até os insetos possuem (os quais se fazem de mortos para não agir “demais”, em caso de grande perigo), graças ao falseamento e à mentira para si mesmo, próprios da impotência, tomou a roupagem pomposa da virtude que cala, renuncia, espera, como se a fraqueza mesma dos fracos – isto é, seu ser, sua atividade, toda a sua inevitável, irremovível realidade – fosse um empreendimento voluntário, algo desejado, escolhido, um *feito*, um *mérito*. (...) essa espécie de homem *necessita* crer no ‘sujeito’, indiferente e livre para escolher. O sujeito (...) foi até o momento o mais sólido artifício de fé sobre a terra, talvez por haver possibilitado à grande maioria dos mortais, aos fracos e oprimidos de toda espécie, enganar a si mesmos com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim como *mérito*. (GM I §13, grifos do autor)

Em outras palavras, GM I §13 tem como pressuposto a tese de que a noção de livre-arbítrio, acerca da qual Nietzsche tenta evidenciar a periculosidade e a nocividade aos seus leitores mais atentos, é um componente central da ideologia sacerdotal, sem a qual o sacerdote não pode exercer sobre o seu rebanho e sobre seus inimigos o tipo de poder que a censura moral lhe oferece. Essa noção se faz acompanhar de uma nova imagem da agência, na qual o

agente é metafisicamente isolado de suas circunstâncias, de toda a sua fisiologia e base afetiva, ou seja, de todos os determinantes que possam influenciar a sua deliberação e a qualidade do seu querer. Isso pode ser dito porque somente um agente que se encontra livre em um sentido metafisicamente superlativo, ou seja, livre no sentido positivo e libertariano de poder iniciar do zero uma nova série causal, pode se responsabilizar integralmente pela qualidade de seu querer. Melhor dizendo, é necessário tornar o homem livre para transformar as noções de *dívida* e de *cumprimento da promessa* em *culpa* e *responsabilidade*.³⁹

A estratégia de tornar os homens livres e moralmente responsabilizáveis tem como objetivo principal atender ao interesse do sacerdote de expandir o seu domínio, inclusive sobre os únicos tipos humanos que os ameaçam e que historicamente os derrotaram em sua luta por poder – a saber, os guerreiros, os senhores, enfim, os tipos fortes e saudáveis aos quais os sacerdotes não podem fazer frente em uma luta franca e aberta.⁴⁰ Podemos pensar aqui que Nietzsche está se referindo ao próprio processo histórico de decadência do ideal greco-romano e ascensão do ideal judaico-cristão, ou seja, de declínio dos guerreiros em face da cultura dos sacerdotes ascéticos. A estratégia que o sacerdote mobiliza contra os guerreiros, como vemos em GM I §13, consiste em culpabilizar, responsabilizar os fortes por exteriorizarem sua força sobre os fracos, atacando-os e subjugando-os aos seus valores. Ou seja, o tipo guerreiro, sendo livre no sentido metafisicamente superlativo pressuposto pela nova imagem da agência introduzida pelo sacerdote, poderia optar por realizar a boa ação, ou seja, a ação moral, que consistiria em não ofender ou prejudicar os mais fracos.

Como podemos observar a falsa imagem de agência e a estratégia para impor seu domínio aos outros tipos humanos só se torna possível na medida em que o discurso sacerdotal perverte os valores impostos anteriormente pelos fortes: agora, tudo o que é relacionado à força e à sua expressão, enfim, tudo o que é relacionado ao tipo guerreiro, é entendido como “mau”. Em consequência disso, tudo o que é contido, não expresso, ou seja, a conduta daquele que é escravo e fraco, é visto como o “bom”. Enfim, é realizada uma

³⁹ Encontramos corroboração para esse raciocínio presente em GM I §13 em *Crepúsculo dos Ídolos*. Cf., por exemplo, CI, “Os quatro grandes erros” §7: “Hoje não temos mais compaixão pelo conceito de ‘livre-arbítrio’: sabemos bem demais o que é – o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, de *torná-la deles dependente*... Apenas ofereço aqui, a psicologia de todo ‘tornar-se responsável’. – Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. (...) a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (...)” (grifos do autor)

⁴⁰ Cf. GM I §7.

inversão dos valores ou uma reavaliação, para a qual os sacerdotes mobilizam os “valores” dos escravos, como um ato vingativo⁴¹ dirigido aos fortes, com o intuito de imporem a eles a sua tábua de valores devidamente pervertida, já que é uma mera inversão daquilo que sempre foi considerado desprezível, mesmo aos olhos da aristocracia sacerdotal:

(...) os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais estranha sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...”. (GM I §7, grifos do autor).

Em suma, com a reavaliação escrava na moral, ou seja, com a perversão dos valores guerreiros, e pela imposição de uma nova concepção dos homens como seres livres, o sacerdote consegue atender a seu interesse de manter sob seu jugo os outros tipos humanos ao: a) *culpabilizar e reponsabilizar* os fortes por expressarem sua força, na medida em que o que é vital, guerreiro, ou seja, a expressão da força, é agora o mau, o cruel; b) conferir *mérito* aos fracos por não expressarem sua força, dado que o bom agora é o baixo, o fraco, ou seja, a contenção dos impulsos agressivos. Consegue-se, assim, concretizar um achatamento da conduta humana, visto que os atos de culpabilizar, responsabilizar e atribuir mérito acabam por tornar todos os homens previsíveis e domesticáveis, o que é extremamente útil para a retomada, manutenção e mesmo ampliação do poder sacerdotal.

1.3. Conclusão

⁴¹ É importante salientar que a vingança dos fracos contra os fortes, ou dos sacerdotes contra os fortes, fomentada e embutida no imaginário dos fracos pelo sacerdote, é apenas uma “vingança imaginária: “A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (GM I §10). Ou seja, na medida em que os fracos não têm a prerrogativa da agência, mas apenas reagem a estímulos e ameaças externas; e, na medida em que os sacerdotes não têm como se vingar dos guerreiros em relação à sua força física, imaginam um mundo transcendente, um além-vida, onde os fortes podem ser punidos, por expressarem a sua força. É interessante salientar também que a valoração escrava se funda a partir do olhar para fora de si, ou seja, como uma mera reação/oposição ao valores dos senhores. Estes, pelo contrário, impõem seus valores a partir de si mesmos, a partir daquilo que eles definem como forte, vital, guerreiro. Cf. GM I §§10, 11.

Podemos dizer que, com a análise genealógica concretizada nas duas primeiras dissertações de *Genealogia da Moral*, nos é possível fazer, de modo bem geral, três apontamentos: 1) que a noção convencional de liberdade não diz respeito a uma faculdade inata ao homem, mas a uma noção cunhada historicamente, cujas precondições de desenvolvimento se estabelecem a partir do abafamento dos impulsos exigidos pelos primeiros vínculos sociais e comerciais e a partir da imposição abruta de um conjunto de valores e regras de conduta a homens que antes eram livres dessas normas; 2) que a noção de agência fundamentada na concepção de que o agente é descolado de suas circunstâncias se desenvolveria para efetivar o objetivo da classe sacerdotal de conquistar um domínio tanto dos tipos fortes quanto dos tipos fracos, ao inverter os valores da moralidade dos senhores; 3) que esse conceito moralizado de ação se instaura na mente dos homens a partir do momento em que o sacerdote ascético associa a má consciência animal à figura de um Deus cristão e a uma dimensão transcendente, que, por apartar o homem de sua base fisiológica e afetiva, enfraquece sua dinâmica vital e, assim, impede o seu florescimento.

Acreditamos que, com essas constatações, conseguimos efetuar o primeiro passo rumo à construção do argumento que possibilita gerar um enfraquecimento da autoridade normativa do conceito convencional de liberdade a que a moralidade cristã fez os homens superiores ou fortes sucumbirem. Em outros termos, ao demonstrarmos que a criação dessa imagem da agência visa atender a um modo de vida doente – que, embute na mente dos homens a crença de que, para concretizar suas ações, devem participar de uma realidade não sensível, apartada de suas ações e circunstâncias –, esperamos, de certa forma, lançar as bases para tornar possível minar a forte influência que tal noção equivocada de liberdade tem em nosso modo de entender o mundo e nossas ações.

O livre-arbítrio, tal como pudemos observar, por meio da narrativa genealógica que se inicia em GM II e culmina em GM I §13, contrariando o que a tradição moral-religiosa visa nos fazer crer, é resultado de um cenário natural e político de lutas de poder entre classes – a saber, a sacerdotal e a guerreira – e não a expressão de uma faculdade racional presente em todos os homens. Entender a liberdade, portanto, não como uma faculdade atrelada a um âmbito transcendente e sagrado ou a um ponto de vista desinteressado, mas sim como o fruto de uma perversão que o sacerdote faz dos valores, abre o espaço para que essa visão convencional da agência perca sua autoridade normativa para aqueles que têm a disposição de desenvolver ao máximo a potência do seu organismo.

Portanto, a partir de uma análise genealógica ou de uma narrativa histórica da criação da noção de liberdade no sentido convencional, ensejamos ter realizado o primeiro movimento em direção à abertura de um terreno para se pensar a liberdade num sentido afirmativo na filosofia de Nietzsche. Em nosso Capítulo 2, como visamos esclarecer, executaremos a segunda etapa dessa estratégia: a análise dos conceitos que sustentam a concepção tradicional de liberdade. Evidenciando que esses conceitos são fundados em equívocos, esperamos demonstrar ser possível criar as condições para enfraquecer ainda mais o controle ou a soberania que essa noção tem no imaginário dos leitores mais atentos de Nietzsche.

Capítulo 2: Os falsos alicerces da liberdade negativa e os fundamentos da liberdade nietzschiana

2.1. Noção de liberdade moralizada e seus alicerces ilusórios

Terminamos o Capítulo 1 com a imagem de agência forjada pela tradição moral cristã, que rege as estruturas normativas no Ocidente até a contemporaneidade de Nietzsche. O filósofo, como evidenciado, deduz essa noção equivocada de liberdade de um traçado genealógico do desenvolvimento da má consciência animal e da sua culminância na captura dessa disposição no homem pelo sacerdote ascético. Esse tipo humano, como verificado anteriormente, por meio da tomada dessa estrutura histórica e naturalmente construída nos seres humanos, a saber, a má consciência animal, promove, tendo em vista seus próprios interesses, uma inversão nos valores, que embute nessa disposição ainda não moralizada no homem – ou seja, nos primeiros elementos éticos e normativos criados nos homens pelo desenvolvimento da moralidade do costume e do vínculo credor-devedor – um teor moralizado, que compromete a autoconcepção dos homens como agentes.

Após termos demonstrado no Capítulo 1 que a liberdade como a tradição moral a compreende não é uma faculdade inata aos homens, pertencente a uma realidade privilegiada, mas, antes, uma imagem forjada da agência – em que o sujeito se encontra estrategicamente separado de sua ação, tal como “um substrato indiferente”, um “‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir (...) livre para escolher” (GM I §13)⁴² – para atender aos interesses do sacerdote de domínio sobre os guerreiros fortes e a regulação do comportamento do tipo fraco, pretendemos concretizar aquilo que julgamos ser um segundo passo na tentativa de minar a autoridade normativa da concepção moralizada de liberdade. Para atingirmos esse fim, apresentaremos os conceitos que subjazem à ideia de liberdade fundamentada na compreensão de que podemos deliberada e racionalmente escolher o nosso curso de ações, uma vez que nos é possível, no momento da concretização desse curso, nos apartar de todo e qualquer condicionante da ação que não seja nossa própria faculdade racional. Analisando esses conceitos moralmente concebidos, a saber, *sujeito*, *vontade* e *causalidade*, pretendemos mostrar que eles são fundados em equívocos e que, conseqüentemente, a noção de liberdade convencional, ou seja, tal como a moralidade cristã a entende, não pode se sustentar como um

⁴² A esse respeito veja RICHARDSON, 2009, p. 136.

conceito viável.⁴³ A estratégia aqui será, num primeiro momento, a de discorrer sobre essas principais noções e termos linguísticos que sustentam a compreensão moral e religiosa da conduta e da liberdade humanas e, em seguida, a partir da apresentação de um cenário posto por Nietzsche, em que o mundo como um todo é pensado como constantes disputas de poder, expor esses mesmos termos segundo essa nova ótica, dando-lhes um novo significado, mais adequado na visão do filósofo.

O exame desses preconceitos linguísticos torna-se de suma importância, então, para desvendarmos os verdadeiros elementos e processos que estabelecem os eventos no mundo, o comportamento humano e a liberdade. Para a concretização do estudo proposto em nosso Capítulo 2, recorreremos às principais obras de Nietzsche que analisam os preconceitos morais, a saber: *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Além do Bem e do Mal* (especialmente o capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”),⁴⁴ *Genealogia da Moral* (sobretudo, §13, primeira dissertação), *Crepúsculo dos Ídolos* (especialmente o capítulo “Os quatro grandes erros”), e *O Anticristo*. Começemos nossa análise, então, pela noção moralizada de sujeito.

2.1.1. Sujeito como substância ou substrato racional

O conceito de eu ou sujeito, na visão convencional da moralidade cristã e da tradição filosófica, segundo Nietzsche, sustenta-se na ideia de um substrato ou um núcleo racional separado de cada ação da qual ele supostamente é a causa. Esse núcleo racional, portanto, tal como os átomos em relação uns com os outros, é pensado como um evento discreto, inalterável, como uma unidade separável não somente de sua ação, mas de todos os outros sujeitos e determinantes sensíveis, os quais podem influenciá-lo ou condicioná-lo. O sujeito, nesse sentido, é compreendido como uma entidade indivisível, cuja identidade não é relacional. Esse tipo de pensamento se estabelece como uma espécie de “atomismo da alma”, que seria

a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na terra (...) a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (BM §12).

⁴³ O que visamos evidenciar, nesse sentido, é que esses conceitos que sustentam a noção de liberdade moralizada nos leva a “toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma” (BM §19).

⁴⁴ Sobre a importância da investigação desse capítulo, cf. OLIVEIRA, 2014, p. 46-47.

Podemos dizer também que essa base racional, ou melhor, os motivos ou intenções que dão origem a uma determinada conduta se mostrariam como de fácil conhecimento tanto para o homem que os executa quanto para os outros homens no mundo.⁴⁵ Podemos dizer que o sujeito moralmente entendido pensa que “sabe com precisão *como se produz a ação humana*” ou tem conhecimento de “todos os movimentos interiores que precedem um ato” (A §116, grifos do autor), os motivos, os móveis ou, dito de forma mais clara, as intenções de uma ação, na medida em que julga que uma faculdade racional, capaz de acesso transparente aos motivos e capaz de decidir livremente qual peso conferir a cada um deles no desenrolar das ações humanas, seria inata a todos os homens sem exceção. Todos os seres racionais, nesse sentido, por pensarem possuir uma faculdade racional idêntica e com a mesma função, qual seja, deliberar de forma incondicionada sobre o curso de suas ações, acreditariam ser aptos a reconhecer, prever e compreender de maneira eficaz não somente os intuitos e consequências de seus atos, mas também os de todos os outros homens. Trata-se, portanto, da crença de que “há um saber relativo à essência de um ato” (A §116). Além disso, os pensamentos conscientes, que julgamos serem os motivos de nossas ações, por aparecerem claramente à consciência,⁴⁶ conforme a visão tradicional, justamente por isso, ou seja, por essa fácil e consensual constatação, são tidos como os reais motivos, facilmente conhecíveis, de uma ação. Tal como diz Nietzsche: “Do âmbito dos fatos ‘interiores’” não “se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados – como ‘motivos’” (CI, “Os quatro grandes erros” §3).⁴⁷ Dessa maneira, podendo prever e compreender todos os movimentos e processos que geram a sua e as demais condutas na Terra, seria possível, aos homens, determinarem um mesmo código de conduta para todos, ou seja, uma conduta atemporal e universalmente moral.⁴⁸ Esse código de conduta diria respeito a todos os homens não apenas por terem a mesma faculdade inata para deliberação e serem, dessa forma, similares, mas também na medida em que todos têm, desde a pré-história, a mesma necessidade de se autoimporem

propostas de conduta, conforme o grau de *periculosidade* em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más (...), pequenas e grandes artimanhas e prudências, cheirando a velhos remédios caseiros e sabedoria de velhotas – porque se dirigem a “todos”, porque generalizam onde não pode ser generalizado –, todas elas falando em

⁴⁵ Cf. A §116, grifos nossos; GC §335; BM §19. A esse respeito, cf., também, BAILEY, 2001, p. 105-107.

⁴⁶ Segundo a tradição moral cristã, cogitamos “na preparação de um ato somente na medida em que ela é consciente” (A §129).

⁴⁷ Cf. A §130.

⁴⁸ Cf. BM §202. Ver, também, BARRENECHEA, 2008, p. 48, grifo do autor e LEITER, 2002.

tom incondicional, tomando a si de modo incondicional (...). (BM §198, grifo do autor)⁴⁹

O sujeito parece também, na perspectiva da tradição filosófico-moral, identificar-se com um tipo de essência no homem, que seria invariável, imutável, em suma, tratar-se-ia de uma unidade fixa no decorrer do tempo, podendo ser pensada, portanto, como uma substância. Em outras palavras, essa substância teria propriedades intrínsecas não relacionais, ou melhor, não suscetíveis de serem influenciadas ou alteradas por quaisquer relações que possam vir a ter com outras substâncias ou eventos no mundo (sejam eles naturais, ambientais, sociais, históricos ou políticos) Os créditos a essa concepção de “essência” e imutabilidade podem ser atribuídos a uma espécie de consciência interna no sujeito, a partir da qual ele percebe que continua sendo o mesmo ser a despeito dos vários acontecimentos e influências internas e externas por que passa em sua vida.⁵⁰ Nota-se, nesse ponto, em outras palavras, que o que ocorre é um tipo de “substancialização” dos pensamentos conscientes no homem, que o faz crer que ele, como sujeito, se define como um substrato fixo, ou seja, a base que permanece invariável em meio ao caos externo das influências do ambiente, e ao interno, da ação de seus desejos e impulsos: segundo a tradição moral cristã – influenciada pelo “velho atomismo” que “buscou, além da ‘força’ que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo” (BM §17) –, o sujeito se torna o substrato permanente e único, a base para todos os eventos, ou seja, a própria racionalidade ganha prioridade e antecedência em relação à base pulsional e afetiva do homem.

Em suma, pode-se dizer que, na ótica de Nietzsche, para a tradição moral hegemônica, a noção de sujeito está diretamente relacionada à ideia da pura racionalidade. Nesta, as concepções de atomismo, substância, essência, imutabilidade do caráter são atributos imprescindíveis. As intenções, as motivações racionais seriam a base única, indestrutível, invariável, sempre igual a si mesma, a partir da qual o sujeito poderia conhecer os eventos no mundo, se autoconhecer e agir. A concepção de um eu, segundo a filosofia moral hegemônica (kantismo e utilitarismo), seriam pautadas, assim, numa supervalorização da consciência, dos pensamentos conscientes e de tudo o que diz respeito à ideia de uma pura racionalidade. Ainda que reconheçam que o ser humano está sujeito às vicissitudes próprias da nossa condição finita, aos vieses causados pelos interesses e pelas paixões, tanto o kantismo quanto o utilitarismo apostam numa imagem purificada da agência moral como estratégia normativa.

⁴⁹ Cf., também, BM §202. A adoção dos mesmos códigos de condutas por interesses prudenciais tem como objetivo o aumento do sentimento de poder dos tipos humanos.

⁵⁰ A esse respeito, cf. BARRENECHEA, 2008, p. 54-55 e, também, GC §110.

2.1.2. Vontade como causa de si mesma e das ações do homem

Em continuidade com o conteúdo apresentado na seção anterior, na visão de Nietzsche a tradição moral filosófica expande o conceito de sujeito a partir da ideia de que a unidade fixa interior que o define não somente possui a capacidade, mas é a responsável por gerar as ações humanas. Em outras palavras, aos pensamentos conscientes, à faculdade racional com a qual, como vimos, nos identificamos como sujeitos, é atribuída uma competência operativa em relação à conduta dos homens, e é exatamente por isso que normalmente as pessoas “estão acostumadas a ver precisamente no objetivo (finalidade, profissão etc.) a força *motriz*” das ações (GC §360, grifo do autor). Há uma crença fortemente incorporada de que o simples desejar, ter a motivação ou a intenção de realizar uma ação, basta para que ela seja concretizada, ou seja, “o querente acredita, de boa-fé, que o querer *basta* para agir” (BM §19, grifo do autor):

(...) somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é *ele* que golpeia, e que golpeou porque *quis* fazê-lo. Ele não nota problema algum aí, basta-lhe o sentimento da *vontade*, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de *compreender* sua relação. (GC §127, grifos do autor)

É suficiente, portanto, para a realização de um ato, que o homem deseje ou siga uma intenção consciente, ou seja, delibere de forma exclusivamente racional qual caminho de ações seguir. Uma espécie de “unidade anímica”, portanto, se coloca como o *locus* do agir humano; as intenções, os motivos conscientes, a própria racionalidade, como a fonte e o guia da realização das ações. Essa concepção de agência, tal como Nietzsche a observa de forma amplamente aceita no Ocidente, se identifica com uma espécie de faculdade volitiva no homem: a vontade. Esta seria, portanto, a sede da agência, o núcleo da nossa identidade prática e aquilo que nos torna moralmente imputáveis, aquilo que permite ao agente se identificar essencialmente com um subconjunto de suas ações, aquelas que resultaram de um processo de deliberação cujas etapas estariam sob o controle voluntário de um sujeito.

A noção de vontade carrega, então, a crença de que, no momento da ação, o homem pode, sem ser condicionado por seus desejos inconscientes ou por influências externas a si mesmo, ou seja, apartado de suas circunstâncias, escolher agir ou não. A mencionada espontaneidade da ação humana depende, portanto, da hipostasia dessa faculdade do querer, a

vontade, concebida como livre no sentido metafisicamente superlativo. Ela garante que a conduta humana seja imputável ao agente em um sentido moral e não meramente causal, na medida em que, pensada como uma entidade interna causadora de ações, admite o cenário contrafactual segundo o qual o sujeito poderia ter agido de outro modo: ele não estava necessitado em um sentido determinista incompatível com a liberdade positiva.

No pensamento convencional, além de poder ser pensada como o móvel da ação, como eficiente na concretização da conduta, a vontade é compreendida como o único móvel de si mesma, ou seja, como causa exclusiva de si mesma. Em outras palavras, como mencionado anteriormente, o ato volitivo durante a deliberação de uma ação não é condicionado por nada mais além de si mesmo. Nesse sentido, a tradição moral cristã apresenta a vontade humana como uma espécie de *causa sui*, “causa de si mesmo”, ou seja, “o anseio de ‘livre-arbítrio’, na superlativa acepção” (BM §21): uma dimensão no homem de patamar diferenciado e distinto dos demais âmbitos, tais como o afetivo, o fisiológico, o psicológico. Em outras palavras, a *causa sui* seria a capacidade do sujeito de iniciar séries causais de eventos sem que suas escolhas, nesse desencadeamento de ações, sejam, por seu turno, causadas ou condicionadas por acontecimentos anteriores, que influenciariam essas escolhas. A vontade, nesse sentido, passa a ser o móvel exclusivo da ação, ou seja, aquilo que causa sem ser causado: uma vontade emancipada da ordem causal; uma causa completa e suficiente de si mesma e que inicia novas séries causais (ações no mundo físico) sem conexão com qualquer evento anterior, interno ou externo.

Sendo, portanto, igualada aos pensamentos, aos desejos, às intenções e às aspirações dos quais o homem acredita ter ciência e domínio, e com os quais se identifica como sujeito, a vontade, nessa perspectiva, é concebida como algo simples, e, como já dito, facilmente conhecível, ou seja, transparente. E, por fim, sendo pensada como a faculdade por meio da qual o homem se vê como um ser autônomo, capaz de dar assentimento às ações que julga serem certas ou convenientes para si, a vontade, como observado no Capítulo 1, se apresenta como um instrumento imprescindível para a concretização dos interesses engenhosos do sacerdote ascético. Em outras palavras, podemos dizer que esse tipo humano introduz na história humana aquilo que podemos chamar de “moral das intenções”, ou seja, uma espécie de julgar ou avaliar que leva em consideração a motivação consciente que gerou ou deixou de gerar uma ação. Digamos que o modo de julgar do sacerdote ascético, como anteriormente averiguado, inaugura a fase propriamente moral da história humana:

Nos últimos dez milênios (...) em largas regiões da Terra chegou-se

gradualmente ao ponto em que é a origem da ação (...) que determina o seu valor: um grande acontecimento no seu todo, um considerável refinamento do olhar e da medida, a repercussão inconsciente, do predomínio de valores aristocráticos e da crença na “origem”, a marca de um período que se pode denominar *moral* no sentido estrito (...) (...) É verdade que com isso uma nova e fatal superstição, uma singular estreiteza de interpretação tornou-se dominante: a origem de uma ação foi interpretada, no sentido mais determinado, como origem a partir de uma *intenção*; concordou-se em acreditar que o valor de uma ação reside no valor de sua intenção. A intenção como origem e pré-história de uma ação: sob a ótica desse preconceito é que, quase até os dias de hoje, sempre se louvou, condenou, julgou e também se filosofou moralmente. (BM §32, grifos do autor)

Vejamos a seguir mais um conceito pressuposto pela ideia de liberdade moral, que se coloca como um resultado do modo de pensar moralizado, em que o sujeito em seu agir percebe sua vontade como separada da ação que ela move.

2.1.3. Causalidade mecanicista

A imagem de liberdade com a qual encerramos nosso Capítulo 1 possui, finalmente, um último conceito pilar para sua fundamentação: o de causalidade mecanicista. Esse tipo de causalidade se sustenta em uma ótica segundo a qual o funcionamento do universo é pensado tal como o de um tipo de máquina em que corpos materiais interagem, de forma organizada, uns com os outros por meio de uma espécie de “conexão causal” (BM §21).

Na perspectiva da causalidade mecanicista, haveria leis na natureza (BM §22) – ou uma ordem moral no mundo – às quais todos os eventos, seres e a própria conduta humana estariam submetidos. Tal qual uma máquina, em que cada uma de suas engrenagens ou peças possui uma função específica e atua segundo uma lógica interna, necessária para a o bom funcionamento do sistema, o universo seria regido por leis naturais, as quais imporiam também às suas “partes constituintes” uma lógica interna, que seria, no caso, uma conexão causal e necessária entre os eventos. Em outras palavras, segundo esse tipo de determinismo, de uma combinação específica de eventos ou condutas sempre se chegaria a certos resultados específicos. Em outros termos, é imposto a cada combinação de eventos, condutas etc. uma necessidade natural, a partir da qual os mesmos resultados ou efeitos se seguem das mesmas causas.

A noção de um determinismo que envolve relações de causa e efeito é, portanto, imprescindível para essa perspectiva mecanicista dos eventos. Dito de outro modo, sob tal ponto de vista, para qualquer evento que aconteça, necessariamente tem que ter existido

primeiramente uma causa ou uma combinação específica de causas da qual ele é o resultado ou o efeito. Esse tipo de crença existiria ainda na contemporaneidade de Nietzsche: seria resultado do modo religioso e cristão de se pensar. Porém, essa mentalidade, como vimos em nosso Capítulo 1, viria desde os primórdios da vida humana, sustentado pela noção de vontade:

Originalmente, toda vez que presenciou um evento o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no fundo (...). Mas, como por períodos enormes o homem somente acreditou em pessoas (e não em matérias, forças, coisas etc.), a crença em causa e efeito se tornou para ele a crença fundamental, que ele aplica toda vez que algo acontece – ainda hoje instintivamente, como um atavismo da mais remota origem. As teses de que “não há efeito sem causa”, “todo efeito é novamente causa”, aparecem como generalizações de teses muito mais estreitas: “Onde há atuação, houve vontade”, “Só é possível atuar sobre seres donos de vontade”, “Nunca se sofre puramente e sem consequência um efeito, sofrê-lo constitui sempre uma excitação da vontade” (para a ação, a defesa, a vingança, a represália) – entretanto, nos primórdios da humanidade estas e aquelas teses eram idênticas, as primeiras não eram generalizações das segundas, mas estas, elucidações das primeiras. (GC §127)⁵¹

Melhor dizendo, em consonância com a nossa seção anterior, o conceito de vontade, ou seja, de uma faculdade operativa no homem responsável por seu curso de ações, é primordial para entendermos e fundamentarmos o tipo de determinismo sustentado pela tradição religiosa e moral. Em outros termos, podemos pensar que, nessa ótica, um substrato específico discreto, cercado por determinadas circunstâncias também discretas, sempre produzirá os mesmos efeitos. Ou seja, “todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’” (GM I §13), ou melhor, todo efeito, toda conduta, tem que ter uma causa, a qual desde a pré-história é atribuída a uma vontade, seja de seres imaginários, seja de seres humanos. Lembremos que, para a tradição filosófico-moral, essa relação de causalidade é executada sempre por seres e eventos discretos, tal qual uma vontade entendida como um substrato que causa uma ação da qual ela é descolada.

Outras duas noções importantes para entendermos o determinismo mecanicista, base da forma moral e religiosa de enxergar o mundo, são a de contato e a de intencionalidade. Em outras palavras e dito de forma bem simplificada, mas suficiente para o entendimento de nossa argumentação, podemos dizer que, no modelo mecanicista clássico, a causação ocorre quando uma substância discreta, tendo eficácia causal, age sobre um corpo material, ou seja,

⁵¹ CI, “Os quatro grandes erros §4 também nos diz algo acerca desse assunto: “queremos uma *razão* para nos acharmos assim ou assim – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhe darmos algum tipo de motivação” (grifos do autor). Cf., também, BM §19.

por meio do contato com esse corpo, causando um efeito: por exemplo, a mente de um homem, que tem eficácia causal, ou seja, intencionalidade, age sobre seu corpo que, conseqüentemente, fecha a porta. Corroboramos, nesse sentido, portanto, que a visão moral e religiosa tem como pilar de sua doutrina a ideia de um substrato fixo, racional e intencional por trás da ação ou ações que gera. É essa imagem de sujeito e ação que precisamente nos faz compreender o mundo como constituído por causas e efeitos, ou seja, por eventos discretos causando outros eventos também discretos. Por fim, uma última noção importante para o modo clássico de enxergar o mundo é a de sucessão. O determinismo mecanicista supõe que o efeito sempre se segue a uma causa, ou seja, a causa sempre acontece primeiramente ao evento ou efeito que lhe sucede. Trata-se, portanto, de um tipo de causação no qual os conceitos de sucessão e linearidade dos acontecimentos são imprescindíveis para seu entendimento.

Em suma, nesse modelo de causação, todo efeito é resultado de uma causa,⁵² que no caso é uma intenção, um pensamento consciente, uma vontade, uma finalidade de um sujeito, pensado como uma substância descolada de sua ação. Dito de outro modo, todo efeito é um resultado deliberado de uma causa específica. Todo evento é compreendido, então como se por trás dele houvesse sempre uma intenção, que seria sua causa. Essa ideia de que “todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’” (GM I §13), ou seja, que, por trás de todo atuar, deve existir necessariamente um sujeito, ou que para todo efeito tem que haver uma causa intencional ou que delibera seu resultado, é bem ilustrada pelo exemplo presente em GM I §13 da distinção que o “rebanho” faz entre o corisco e o clarão “tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco” (grifo do autor).⁵³

2.2 Mudança paradigmática no pensamento de Nietzsche: a vontade de poder e a ressignificação dos alicerces da liberdade moral

Finalizada a exposição dos conceitos fundamentais que sustentam a liberdade segundo o modo religioso e moral de pensar, precisamos apresentar o princípio ou cenário a partir do qual, segundo Nietzsche, todas as coisas no mundo podem ser entendidas: o princípio da vontade de poder. Como vimos, a lupa a partir da qual os conceitos de sujeito e vontade são

⁵² “Descobrimos múltiplas sucessões, ali onde o homem e pesquisador ingênuo de culturas anteriores via apenas duas coisas ‘causa’ e ‘efeito’ (...) tal e tal coisa têm de suceder antes para que venha essa outra” (GC §112). Cf., também, A §121; GM I §13; CI, “Os quatro grandes erros” §4.

⁵³ Para outros fragmentos nesse sentido, cf. CI, “Os quatro grandes erros” §§3, 4.

compreendidos convencionalmente é a da causalidade mecanicista, a partir da qual as ações e eventos são explicados relativamente a relações de causas e efeitos, ou à ideia de que, para qualquer fenômeno que aconteça, é necessária a existência de uma causa antecedente que explique a sua existência. Contrariamente ao que se pensou ao longo da filosofia moderna, Nietzsche não vê uma oposição de princípio entre o modelo mecanicista e a suposição da liberdade da vontade: ambos operam com a mesma suposição atomista de um universo composto de entidades discretas. A única diferença é que essa concepção acaba por comprometer nossa ontologia com um tipo de dualismo no interior do qual a interação entre os dois mundos (o da causalidade mecânica e o da causalidade intencionalmente orientada) não encontra explicação plausível.

A visão de Nietzsche, principalmente a partir do período tardio de sua obra, é a de que existe um modelo mais simples e explicativo de causação, pois é baseado em um único princípio, em vez de dois (causalidade mecânica e causalidade intencional), a saber, o princípio da vontade de poder. O que o filósofo tem em mente ao buscar um modelo explicativo alternativo para os fenômenos é uma metodologia mais simples, ou seja, uma ótica para o entendimento do mundo fundamentada em uma economia de princípios. No caso, em vez de um modelo ou paradigma em que as ações são explicadas por meio da ideia de uma causa (agente) separada de sua ação, ou seja, pela concepção de que uma capacidade deliberativa nos homens é a responsável pela origem da ação, Nietzsche apresenta uma perspectiva de entendimento do mundo, ou uma cosmologia,⁵⁴ em sua visão mais simples, explicativa e econômica, segundo a qual os eventos são compreendidos como reivindicações de poder em constante luta por domínio de outras reivindicações de poder:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos (...) –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (...), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos – como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras –

⁵⁴ Cf., para um entendimento da vontade de poder como uma cosmologia ou mesmo como um método explicativo baseado na economia de princípios, os seguintes aforismos: GM II §12; BM §36; CI, “Moral como antinatureza” §6; CI, “Os quatro grandes erros” §8; livro V de GC de um modo geral; GC §349; AC §6; ZA, “Da superação de si mesmo”.

como uma *forma prévia* da vida? Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo (...) a tentativa desse contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém se pode subtrair hoje; (...) A questão é, afinal, se reconhecemos a vontade como realmente *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então que fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. (...): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que modo todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito de vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* –, supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. – (BM §36, grifos do autor)

Nietzsche, portanto, se engaja numa nova compreensão da realidade, a partir da qual, no lugar da causação mecânica tradicional, que pressupõe uma ordem inteligível na natureza expressa por leis da física e, ainda, uma separação entre o sujeito e seu ato, é apresentado o modelo não dualista do *continuum*, coordenação e embate de forças. Nessa perspectiva, tudo o que existe, “desde o limite mais extremo do inorgânico, passando pelo orgânico, até os estados mentais, a consciência”,⁵⁵ as ações humanas e os eventos de ordem histórica e social, estaria disposto em um espectro contínuo, no qual cada elemento é um desenvolvimento das outras conjunturas de forças e processos. Nessa dinâmica, as pulsões⁵⁶ – isto é, perspectivas ou interpretações do mundo externo e interno ao organismo que buscam impor seu poder e sua

⁵⁵ “(...) from the most extreme limit of the inorganic, through the organic, up to mental states, consciousness” (ABEL, 2015, p. 40. A tradução no corpo de texto é nossa). Em outras palavras, tratar-se-ia de “a world in which everything is inextricably connected to everything else, and necessarily is as it is” (RUTHERFORD, 2011, p. 19).

⁵⁶ Utilizamos, nesta Dissertação, de forma indistinguível, os termos “impulsos”, “pulsões”, “afetos” e “instintos” no intuito de designar uma disposição interna ao organismo, ou seja, uma inclinação fisiológica para se comportar de certa maneira visando atingir determinado fim (ou seja, a imposição de seu poder sobre outras dessas disposições), pois essa mesma “imprecisão” é corroborada nos aforismos de Nietzsche. Esses quatro termos, portanto, dizem respeito a pontos de força sem extensão, ou quantidades de poder (*quanta*), que lutam por instaurar cada um deles a sua perspectiva, o seu poder, ou seja, a perspectiva de um lugar dentro da luta de poder com outras reivindicações de poder. Essas perspectivas são crenças incorporadas e são a mediação que utilizamos para nos relacionar com o mundo. Essa relação com o mundo, no entanto, apesar de pressupor uma espécie de cognição, uma vez que essas forças se resumem num saber incorporado ou em processos de interpretação de estímulos internos e externos, não envolve um pensar ou conhecimento reflexivo no sentido de um conhecimento proposicional. Contudo, para os interessados em uma distinção detalhada em Nietzsche entre esses vocábulos, cf. RICCARDI, 2016; JANAWAY, 2009; CONSTÂNCIO, 2011, 2014; DRIES, 2015; ABEL, 2015 e ITAPARICA, 2014. Cf., também, os aforismos de Nietzsche em que podemos encontrar alguma definição ou menção desses termos: BM §§6, 13, 19, 22, 36, 218, 259; GC §349; GM II §§12,18; A §119; ZA, “Da superação de si mesmo”.

percepção a todas as demais perspectivas – se estabelecem como o primeiro estágio do orgânico e, assim, como a base a partir da qual se desenvolvem todos os outros processos do organismo. Na perspectiva do desenvolvimento do orgânico, então, a única realidade que existe é a do “nosso mundo de desejos e paixões” – a partir da qual não podemos “descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos” (BM §36) –, isto é, de forças que se codeterminam a partir do próprio embate com outras reivindicações de poder.⁵⁷ A própria realidade, então, em continuidade ou analogia com a dinâmica do organismo, do corpo, passa a ser compreendida como um devir, como um transformar constante de seus processos. Podemos dizer, então, que o princípio da vontade de poder expressa uma filosofia *monista*, na qual apenas um princípio explica todo e qualquer tipo de fenômenos no mundo: desde o embate de lutas entre nossas células, órgãos, até nossas condutas e os fenômenos naturais.⁵⁸

É possível afirmar também que, sendo compreendida como um ininterrupto combate entre forças, a vontade de poder nada tem a ver com o impulso de autoconservação. Trata-se, na verdade, de um impulso relacionado ao fluir das forças em constante luta:

Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso. – Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de autoconservação. (...) Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (BM §13, grifos do autor)⁵⁹

A última frase citada de BM §13 corrobora o mencionado método da economia de princípios visado pelo estabelecimento da vontade de poder como uma espécie de “lupa” através da qual entendemos os acontecimentos: em outras palavras, apenas o impulso de “dar vazão a sua força” e não mais outros impulsos, no caso o de autoconservação, é necessário para compreender e explicar os acontecimentos e a conduta humana.

⁵⁷ Cf. GM I §13, BM §§6, 9, 22-23, 36; GM II §12.

⁵⁸ Scarlett Marton, pensando no princípio da vontade de poder, afirma: “Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito” (MARTON, 2010, p. 50).

⁵⁹ Cf., também a esse respeito, GC §349; ZA, “Da superação de si mesmo”.

Trata-se, assim, de um modelo *processual* no qual, sendo a vontade de poder o princípio explicativo dos fenômenos humanos, o vocabulário fiscalista e o mecanicista torna-se secundário em relação ao vocabulário fisiológico, que pressupõe uma intencionalidade mínima, no sentido do estar orientado para a expansão do poder. Nesse sentido, não há apenas uma economia de princípios, mas também uma economia de vocabulário, em que “‘vontade’ (...) só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –)” (BM §36).⁶⁰ Nega-se, portanto, a ideia de que corpos discretos, descontínuos, agem sobre outros corpos descontínuos ou, mesmo, que intenções conscientes agem sobre corpos. O léxico das vontades de poder pressupõe um vocabulário mental e representacional sem a necessidade de pressupor uma mente substancial como suporte de sua atuação: uma pluralidade de forças às quais se atribui uma capacidade representacional que não supõe o estar consciente como marca característica, senão meramente acidental. É um vocabulário intencional, mas a intencionalidade não é a de uma agência moral, e sim política: um organismo pensado segundo a analogia com as comunidades políticas, em que processos de deliberação são sempre coletivos e resultam de concessões e ajustes contínuos, nos quais nenhuma das partes tem acesso pleno ao conjunto das informações relevantes, mas se posiciona a partir de uma perspectiva limitada, que elas buscam impor ao conjunto das forças.

Na perspectiva da vontade de poder, cada conjunto de campos de poder tem uma tendência ou um tipo de relação momentânea, não fixa, mas de certa forma estável com o mundo,⁶¹ o que permite entender esses conjuntos como conglomerados específicos. E cada um desses conglomerados sempre age no sentido de querer e tentar expandir seu poder sobre outros conglomerados de reivindicações de poder.

Em suma, podemos dizer que o modelo processual representa uma mudança paradigmática na tentativa de se entender o mundo e a conduta humana de um modo geral. E é essa espécie de virada paradigmática que fornece o terreno a partir do qual Nietzsche irá

⁶⁰ A esse respeito a seguinte passagem de Oliveira é esclarecedora: “Com efeito a vontade não atua sobre o material, pois a visão de um sujeito impondo sua vontade ao mundo é (...) visão de superfície, que vê só o resultado de um processo mais profundo, no qual há um embate de vontades em que *sempre* vontade age sobre vontade (...). Lembremos da afirmação do §36 [de BM] de que vontade só pode agir sobre vontade. Nietzsche ao utilizar essa dinâmica da vontade está se opondo a uma posição cosmológica dualista – a qual veria vontade agindo sobre matéria – em favor do monismo da vontade de poder, que nada mais é do que a expansão de tal dinâmica para todo o acontecer” (OLIVEIRA, 2014, p. 54, 71, grifo do autor, acréscimo nosso).

⁶¹ Nas palavras de Nietzsche: “Que o caráter seja imutável não é uma verdade no sentido estrito; esta frase estimada significa apenas que, durante a breve duração da vida de um homem, os motivos que sobre ele atuam não arranham com profundidade suficiente para destruir os traços impressos por milhares de anos. Mas, se imaginássemos um homem com oitenta mil anos, nele teríamos um caráter absolutamente mutável: de modo que dele se desenvolveria um grande número de indivíduos diversos, um após o outro. A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem” (HH §41).

ressemantizar os conceitos apropriados pela moralidade cristã para explicar o fenômeno da agência ou da liberdade. Dessa forma, como veremos, Nietzsche apresentará as noções de sujeito, vontade e causalidade segundo essa nova lógica, essencial para a construção da concepção de liberdade não moralizada que ele visa estabelecer. Começemos pelo conceito de sujeito.

2.2.1. Sujeito como um campo de forças

Podemos dizer que a crítica de Nietzsche nesse ponto, ou seja, quanto à crença convencional acerca do tema do sujeito, se faz não somente à tradição moral cristã, mas à modernidade filosófica, de um modo geral, que, apesar de se enxergar como filha do Iluminismo e, assim, livre das amarras metafísicas da religião e da tradição filosófica, sustenta uma concepção atomista e, assim, metafísica de sujeito sem o saber.⁶² Acerca da questão do sujeito convencionalmente entendido, Nietzsche afirma que

é preciso (...) declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas (...) à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevivência em regiões onde ninguém suspeita: é preciso liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. (...) essa crença deve ser eliminada da ciência! (BM §12, grifos do autor)⁶³

A crítica, nesse sentido, é endereçada a filósofos como, por exemplo, Schopenhauer, Descartes e Kant⁶⁴ que, na teoria do conhecimento, ao defenderem uma doutrina filosófica que prega ou a imutabilidade do caráter ou do sujeito, ou a razão como uma certeza imediata, ou o sujeito como um instrumento lógico, respectivamente, acabam por corroborar as concepções metafísicas de que pensam ter se desprendido. Nietzsche, nesse momento de sua

⁶² Segundo Nietzsche, os homens de seu tempo, tendo em vista as descobertas científicas de sua época, entendem no nível consciente (ou de modo proposicional) que certas explicações metafísicas e religiosas para os eventos e a conduta humana não fazem mais sentido. Entretanto, a sua base afetiva ainda não foi tocada por esse conhecimento, o que explica o fato de eles continuarem agindo e raciocinando de forma moral e religiosa. Em outras palavras, os homens entenderam a morte de Deus apenas de maneira consciente, o que não é suficiente para mudarem seu modo de agir e raciocinar. Veja a esse respeito, por exemplo, GC §§ 125, 135, 357; BM §186; AC § 38.

⁶³ Nesse sentido, cf., também, BM §54: “Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito um atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã. A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*: embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa” (grifo do autor)

⁶⁴ A esse respeito, cf., respectivamente, CONSTÂNCIO 2014, p. 162, 163; ITAPARICA, 2014, p. 42-57; ITAPARICA 2014, p. 47-49, 52-53. Ver, também, BM §§16, 17, 34.

argumentação, está, então, censurando a ciência e a filosofia de seu tempo que, apesar de terem como meta a “exigência de certeza” tão fortemente positivista – tão essencial na busca de qualquer conhecimento não metafísico, científico –, acabam, na verdade, por fraqueza, corroborando, com seu conceito de sujeito, mesmo que de forma não consciente, os fundamentos metafísicos aos quais visam renunciar:

O quanto de fé alguém necessita para crescer, o quanto de “firme”, que não quer ver sacudido pois nele se segura – eis uma medida de sua força (ou, falando mais claramente, de sua fraqueza). Na velha Europa de hoje, parece-me que a maioria das pessoas ainda necessita do cristianismo: por isso ele continua a ser alvo de crença. Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes – desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a tê-lo por “verdadeiro”, conforme a célebre “prova de força” de que fala a Bíblia. Alguns ainda precisam da metafísica; mas também a impetuosa *exigência de certeza* que hoje se espalha de modo científico-positivista por grande número de pessoas, a exigência de *querer* ter algo firme (enquanto, no calor desta exigência, a fundamentação da certeza é tratada com maior ligeireza e descuido): também isso é ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções desse tipo – mas as conserva. (GC §347, grifos do autor)⁶⁵

Em suma, Nietzsche identifica no tema do sujeito e de sua suposta imutabilidade ou de seu entendimento como uma certeza imediata uma espécie de *décadence* da modernidade, na medida em que esse conceito conserva (conscientemente ou não) fundamentos religiosos, metafísicos numa cultura abertamente secularizada. Em outras palavras, na verdade, a concepção epistemológica do sujeito segundo a modernidade filosófica e científica revela um estreitamento do conceito de alma fundamentado sobre bases não científicas.

Entretanto, na ótica da vontade de poder, como vimos, o mundo deve ser entendido como um feixe de relações não discretas, ou seja, como um *continuum*, no qual há apenas atividade, isto é, pontos de força não discretos em constante embate por domínio com outros pontos de força. Nada nesse feixe contínuo, portanto, pode ser pensado como não relacional, como fixo ou imutável. Na perspectiva dessas reivindicações de poder, então, por nada ser separado de nada, ou seja, por não haver eventos discretos, podemos dizer que não há entidades, substâncias ou substratos, tal qual a tradição religiosa e a modernidade, de certa forma, acabam por pressupor. Em outras palavras, a perspectiva da vontade de poder implica

⁶⁵ Para Nietzsche, a semelhança linguística entre um grupo de línguas limita os possíveis caminhos a que cada doutrina filosófica poderia percorrer. Isso explicaria por que os pensadores modernos acabam por reiterar e conservar os pensamentos convencionais e metafísicos da tradição filosófica e moral. A esse respeito, cf. BM §20.

uma forte crítica ou rejeição do conceito de substância e essência, ou seja, de entidades separadas e incondicionadas por qualquer processo externo ou interno a si mesmas.⁶⁶

Não se pode mais pensar, assim, tal qual o diria a tradição filosófico-moral, que o sujeito é separado da ação da qual ele é causa, pois cada impulso, cada organismo, cada ação são apenas campos de força num mesmo contínuo: eles não podem mais ser compreendidos de forma atomizada, ou seja, como se fossem separados uns dos outros como substratos que pairam acima dos eventos nos quais comparecem seja como agentes seja como padecentes. Como dito, pelo contrário, só há processos, ação, atividade, e todos esses processos estão interconectados. Dessa forma, se o sujeito não diz respeito mais a essências fixas ou a substratos e substâncias, ou seja, a entidades, o que ele seria então? Em outros termos, qual a consequência da perspectiva da vontade de poder adotada por Nietzsche para a noção de sujeito?

Sob um paradigma no qual tudo deve ser compreendido como complexos em assídua busca por domínio, perde o sentido pensar o sujeito tal como a tradição moral filosófica e os pensadores modernos o haviam pensado: um substrato puramente racional, imutável, indestrutível, atômico, não relacional por trás de todo conhecer e agir. O sujeito não pode mais ser entendido como portador de uma identidade simples, com acesso transparente aos seus motivos e controle soberano sobre a multiplicidade de impulsos que o atravessam, e que nessa condição determina suas ações. Nesse cenário, então, nos resta compreender o sujeito como a atividade coordenada e hierarquizada de seus impulsos,⁶⁷ isto é, de *processos* que se afetam mutuamente,⁶⁸ não podendo, portanto, ser o sujeito entendido como uma faculdade puramente racional apartada de seus afetos. No lugar de um querer com natureza substancial imutável, de uma concepção simples da vontade como unitária e puramente racional, Nietzsche propõe uma complexa “estrutura social de muitas ‘almas’” (BM §19) ou desenvolvimentos pulsionais inter-relacionados numa associação mutável de comando e obediência.

O sujeito é, portanto, nessa nova perspectiva, uma organização de vontades de poder ou reivindicações frequentes de domínio: a própria “imagem da totalidade dos *impulsos* que

⁶⁶ Cf. CONSTÂNCIO 2014, p. 166; BARRENECHEA, 2008, p. 73. Para aforismos que afirmam a mentira presente em conceitos tais como “substâncias”, “entidades”, “substratos”, ou que criticam um certo “atomismo da alma”, veja, por exemplo, CI, “A ‘razão’ na filosofia” §§2, 5; BM §§12, 17.

⁶⁷ É válido dizer que não se trata só de uma hierarquia de impulsos, mas também de uma hierarquia de valorações, na medida em que os impulsos são uma espécie de avaliação perspectiva das influências externas e internas ao organismo.

⁶⁸ Sobre esse ponto, cf., por exemplo, RICCARDI, 2016, p. 9; CONSTÂNCIO, 2014; CONSTÂNCIO 2011, p. 19; GARDNER 2009, p. 4; POELLNER, 2009.

constituem seu ser” (A §119, grifo do autor) ou a “hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza” (BM §6). No caso, cada um dos impulsos, afetos e pulsões de um homem é uma reivindicação de poder, uma constante disputa com outras reivindicações de poder, na qual, por vezes, um impulso ou um conjunto de impulsos predomina sobre os demais. Em outros termos, tendo como cenário ou pano de fundo a vontade de poder, o sujeito é entendido como uma organização hierárquica de afetos e disputas em incessante conflito, sendo, portanto, um ser em contínua mutação, já que é o resultado de cada configuração hierárquica e mutável de poder que se estabelece.⁶⁹

Um campo organizacional composto tanto por elementos psicológicos e fisiológicos quanto por pensamentos conscientes é o que o horizonte da vontade de poder permite que identifiquemos como sujeito. Nega-se, portanto, a crença em um substrato racional separado de sua ação e de toda base afetiva e sensível que pode condicioná-lo. Negando-se a separação entre o sujeito e a ordem natural da qual ele faz parte, recusa-se, dessa forma, a ideia de uma causa não causada, responsável pela origem como que milagrosa de todas as suas ações (*ab nihilo*), ou seja, rejeita-se a noção de *causa sui*.

Dessa maneira, sendo o homem uma determinada configuração hierárquica de forças em contínua relação de domínio, sujeição e obediência, entre as quais se encontram forças pulsionais, fisiológicas e psicológicas, ele se identifica não com a racionalidade pura, tal qual convencionalmente se fez crer, mas com o próprio corpo humano.⁷⁰ Contudo, não se deve entender esse corpo como algo separado de outros corpos, eventos, fenômenos, mas apenas como um campo organizacional de forças entre outros campos organizacionais, ou seja, como um conglomerado de forças de duração relativa, mas não fixo, que apresenta, por isso, uma unidade apenas quando pensado como um coordenação ou hierarquização específica de forças.

⁶⁹ É nesse sentido que podemos dizer que há uma hierarquia no campo de forças que constitui o sujeito: em dado momento, um impulso ou conjunto de impulsos que se configuram com mais poder comandam outros impulsos mais fracos. E esses últimos pontos de forças, apesar de obedecerem a um conjunto de forças com mais poder, estão sempre em uma relação de resistência com o conjunto dominante de impulsos. A hierarquia que há no sujeito, no entanto, é sempre temporária (embora estável), pois o mesmo grupo de forças que uma hora obedece pode em outro momento comandar os impulsos que o dominam.

⁷⁰ “The transition from the ego-consciousness to the human body is also a transition from achieved subjectivity to individuality in the sense of that bodily organization which every one of us is individually. As a body I *am* a living individuality. (...)The critique of the concept of a ‘rational and pre-fabricated subject’ by no means demands the disappearance of the individuality of persons, quite the contrary. Individuality is manifested in a non-reductive sense in the organization of the body or bodily existence, which everyone is as the interpreting being she is. Thus, when the subject reflects upon and opens itself up to the network of its conditions, this does not lead back to something *general*, but rather to the *individuality* of the body and bodily experiences” (ABEL, 2015, p. 50-51, grifos do autor).

2.2.2 Vontade como um evento complexo e não espontâneo

Concluimos, na seção anterior, que o sujeito ou a vontade é um composto de forças beligerantes, relacionais e em constante mutação. O sujeito não é, então, tal como convencionalmente defendido, uma unidade racional, ou seja, de pensamentos conscientes, que jaz fixa, não relacional, imutável por trás das ações. Não sendo, portanto, um substrato, uma sede unificada de deliberação puramente racional, a vontade não pode ser pensada como algo que possui uma *unidade*. Pelo contrário, o *processo* que diz respeito ao eu, assim dizendo, envolve uma *complexidade* de disposições, tal como impulsos em disputa, vários afetos mesclados a pensamentos conscientes, enfim, uma diversidade de elementos fisiológicos, psicológicos e conscientes⁷¹ que faz cair por terra a ideia de que o sujeito ou a vontade é algo *simples*, desbancando, assim, aquele já mencionado “mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*” (BM §12, grifos do autor)

Sendo a vontade sustentada por uma complexidade de componentes, ela constrói uma trama *obscura* e, portanto, de difícil conhecimento para a razão humana. Em outras palavras, ao contrário do que vimos anteriormente a tradição religiosa e moral alegar, a vontade *não* é algo *transparente* ou facilmente conhecível ao homem, é antes uma miscelânea de elementos de difícil alcance ou abordagem pelos seres humanos.⁷² Nas palavras de Nietzsche:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade. (...) Em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito tão logo “queremos”. Portanto, assim como

⁷¹ Cf. BM §3; CONSTÂNCIO, 2011, p. 27; DRIES, 2015, p. 145; ABEL, 2015, p. 44-45.

⁷² “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 é justamente isso a ‘terrível’ verdade: 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 nos parecem ser! (...) todos os atos são essencialmente desconhecidos” (A §116, grifos do autor). Ver também A §§109, 119, 120, 127, 129, 130; GC §335, 357; BM §19, 32.

sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda. (...) a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando. (BM §19, grifo do autor)

Dito de outra forma, Nietzsche apresenta a vontade como algo “complicado”, uma “coisa tão múltipla”, envolvendo uma pluralidade de sensações tanto psicológicas quanto fisiológicas concomitantes com vários “tipos de sentir” e o próprio pensar.⁷³ Dessa maneira, é impensável afirmar que a razão humana possa abarcar um todo tão complexo de uma só vez. Nessa perspectiva, então, se quisermos saber o porquê de uma ação acontecer, os seus motivos, deveremos investigar não os pensamentos conscientes, tal qual moralmente e religiosamente afirmado, mas todos esses elementos “por inteiro, sem acréscimo ou subtração”, ou seja, toda nossa base afetiva, que inclui tanto impulsos e afetos quanto pensamentos conscientes: uma complexa urdidura na qual todos seus constituintes se encontram *igualmente* em uma infundável disputa por domínio.

Em suma, tendo em vista, assim, a constelação de impulsos em constante mutação e em embate que nos formam, a razão por que cada um de nós age de determinada forma em determinada situação não nos é óbvia, pois não se trata mais de simplesmente encontrar uma intenção por trás da ação, mas sim de investigar um complexo de impulsos e motivos em luta entre si e em equilíbrio sempre provisório, incapaz de ser entendido em todas as suas nuances pela razão. Trata-se, portanto, de um plano complexo, não facilmente ou imediatamente conhecível,⁷⁴ formado por disputas de poder, cujo percurso deliberativo não nos é possível visualizar na sua inteireza. A transparência do eu exigiria, portanto, a interpretação de uma multiplicidade de forças em constate conflito e não a compreensão de algo elementar, tal como um substrato puramente racional ou pensamentos puramente conscientes, os quais, segundo a tradição, formariam uma unidade simples. Para se conhecer o sujeito de modo inteligível, seria necessária a compreensão por inteiro de uma multiplicidade e não de uma unidade, unidade essa ilusória, pois o sujeito é “algo que somente como palavra constitui uma unidade” (BM §19). Entender o sujeito, portanto, se isso for possível, requer que partamos do corpo com sua infinidade de impulsos e *não* do eu da consciência.⁷⁵

⁷³ A esse respeito, cf. RICCARDI, 2016, p. 8.

⁷⁴ O eu, portanto, não é uma certeza imediata alcançada por inspeção do espírito tal qual defenderia Descartes. A esse respeito, veja com mais detalhes ITAPARICA, 2014.

⁷⁵ Dois argumentos de Nietzsche reforçam a ideia de que o eu é algo desconhecido pelos homens. O primeiro deles diz respeito às leis de alimentação que formam os impulsos, as quais acontecem de maneira completamente casual, ou seja, em dependência da satisfação do desejo de determinados impulsos em determinadas situações. Ver A, §119, por exemplo. O segundo é o de que a maioria de nossos impulsos não são estados extremos ou

Além disso, não sendo, portanto, o sujeito facilmente conhecível ou uma unidade racional, imutável e inata compartilhada por todos os homens, podemos dizer, a despeito do que afirma a moralidade convencional, que não faz sentido pensar em uma moralidade com aplicabilidade universal. Todo sujeito, como vimos, é uma infinidade de forças em constante mutação. Dessa maneira, o que é bom para um determinado homem no sentido prudencial não é necessariamente bom para outro homem, podendo ser até nocivo para o seu florescimento. Em outros termos, a noção de uma moralidade universalmente aplicável cai por terra, na medida em que, sendo cada um dos sujeitos um aglomerado específico de forças, ou seja, um aglomerado único, completamente distinto de todos os demais,⁷⁶ torna-se insensato alegar que as regras de conduta de uma comunidade sejam boas para todos, no que diz respeito ao seu florescimento ou aumento de poder. Um determinado tipo de moral pode desencadear o aumento de poder de um tipo específico de homem, mas esse mesmo código moral pode até mesmo ser um motivo para o definhamento de outra espécie de homem.

Podemos dizer que o que embute nos homens pertencentes à tradição moral filosófica o pensamento de que o eu seja algo simples e facilmente conhecível é a fundamentação de todo pensamento convencional na superestimação da consciência, ou seja, na ideia de que a vontade racional e consciente é a sede da deliberação racional e da subjetividade humana, o núcleo duro de nossa identidade prática. Entretanto, como vimos, a consciência é só *um* dos estados disposicionais que constituem o *continuum* do qual cada homem faz parte. Segundo Nietzsche, os pensamentos conscientes, as intenções conscientes, não somente seriam apenas *um* dos constituintes desse processo relacional de mando e obediência entre esses pontos de força que formam o sujeito, como seriam o último elemento ou o mais superficial e tardio dos componentes que formariam essa cadeia de disposições em busca de poder. A consciência seria, na visão nietzschiana, o elemento mais superficial no composto que forma o organismo, na medida em que, a despeito de ter a mesma natureza (orgânica) dos impulsos, ela surgiria para expressar esses componentes que são mais complexos e mais profundos – isto é, ela seria a expressão ou o *resultado* do embate dessa cadeia de reivindicações de poder. É isso que leva Nietzsche muitas vezes a dizer que os pensamentos conscientes seriam apenas uma

altamente visíveis (como a fome, a raiva etc.), ou captáveis pela linguagem, mas estados tênues que não podem se traduzir em palavras e, assim, ser captados pela consciência. Cf., a esse respeito, A §115. Veja, em acréscimo, também, A §§129, 130; GC §335.

⁷⁶ Essa questão se torna mais ilustrativa com as seguintes palavras de Leiter sobre o que ele entende por “fatos relativos a tipos” ou “fatos naturais” sobre as pessoas: “Nietzsche views persons as constituted by type-facts, i.e., the psycho-physical facts that make each person who he or she is. Insofar as people possess differing type-facts, they are dissimilar” (LEITER, 2002, p. 105). Os “fatos relacionados a tipos” se resumiriam, então, em um centro fisiopsicológico estável e específico a cada homem, que determinaria quais possíveis caminhos ele poderia percorrer em sua vida.

ferramenta, um instrumento, um sinal, um signo ou “um acessório do ato” (CI, “Os quatro grandes erros” §3), dos impulsos e instintos, isto é, serviriam como o meio de expressar essas perspectivas mais profundas e obscuras.⁷⁷ Nietzsche afirma, ainda, que, apesar de muitas vezes serem a expressão dessas perspectivas menos superficiais, eles são integrantes do composto que, por vezes, ao contrário, encobrem esses processos mais profundos, tornando-os ainda mais desconhecidos para os homens.

Contradizendo a importância que a tradição filosófica confere à consciência, como possuidora de anterioridade ou de procedência distinta e superior a dos impulsos e afetos, podemos dizer que a origem da consciência é mais tardia e menos relevante para o organismo animal como um todo do que a dos afetos e instintos. Isso pode ser afirmado porque a consciência é originada unicamente para fins de comunicação do homem. A consciência surge, então, entrelaçada com a linguagem – não apenas entendida gramaticalmente, mas levando-se em consideração também outros tipos de signos, como os gestos⁷⁸ –, como dito, de forma tardia, exclusivamente para que os homens pré-históricos pudessem se comunicar entre si, isto é, fazer-se compreender aos outros, tendo em vista certos fins prudenciais, tais como o combate a um inimigo comum, ou a segurança do bando propriamente dita. Segundo Nietzsche

parece-nos que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*. (...) onde a necessidade, a indigência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso dessa virtude e arte da comunicação. (...) Supondo que esta observação seja correta, posso apresentar a conjectura de que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – de que desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial), e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver. (...) O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles – é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele *precisava*, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha que saber

⁷⁷ Para aforismos que retratam a consciência como elementos tais como um instrumento, uma ferramenta, uma superfície, um signo, um sinal, um espelho ou um sintoma de forças profundas atuantes do organismo, cf. A §§109, 125; EH, “Por que sou tão inteligente” §9; GC 354; AC §14; BM §§32, 230; A §121; ZA, “Dos desprezadores do corpo”. Todas essas maneiras de se referir à consciência a retratam como algo de menor importância ou secundário para a constituição do corpo e para a ação. Cf., também, GC §§11, 109, 110, 333, 357, 333; CI, “Os quatro grandes erros” §3; BM §32; AC §39.

⁷⁸ “Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto” (GC §354).

expressar seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. (...) Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (não da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (...) apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si. (...) Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente. (GC §354, grifos do autor)

Pensando a partir da lógica da vontade de poder, a consciência e a linguagem surgem, então, nos homens devido a um impulso inconsciente, que, como toda reivindicação de poder, visa à sua satisfação, ou seja, ao aumento de sua força ou do poder do organismo: o impulso para a comunicação. A satisfação desse impulso se faz por meio do uso de conceitos e signos que objetivam tornar comunicável, para o homem, o incomunicável, ou seja, colocar em palavras e outros tipos de linguagem suas impressões acerca dos estímulos que lhes impõe o incessante devir de forças beligerantes que constitui o mundo. Dito de outra maneira, para que o homem possa sobreviver no mundo, se comunicar com outros homens, evitar situações prejudiciais e buscar aquelas que intensifiquem o sentimento de poder ou força de seu organismo, é necessária uma simplificação de nossa imagem do mundo, apenas possível pelo emprego de signos. Essa simplificação do mundo, além de se fundar no impulso para a comunicação, sustenta um outro impulso no homem, a saber, o impulso da causalidade, ou melhor, o impulso da busca por razões, por explicações, ou seja, pelas causas de um acontecimento. Saber “a causa” ou aquilo que interpretamos como causas dos acontecimentos nos possibilita tornar familiar o não familiar, isto é, viabiliza que classifiquemos certos grupos de eventos como perigosos ou prejudiciais, e outros, como não nocivos ou propícios para o florescimento ou aumento de poder do organismo. Em outras palavras,

[o] impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo. O ‘por quê’ deve, se possível, fornecer não tanto a causa por si mesma, mas antes uma *espécie de causa* – uma causa tranquilizadora, liberadora, que produza alívio. O fato de ser estabelecido como causa algo já *conhecido*, vivenciado, inscrito na recordação é a primeira consequência desta necessidade. O novo, o não vivenciado, o estranho é excluído como causa. – Portanto, não se busca apenas um tipo de explicações como causa, mas um tipo *seleto e privilegiado* de explicações, aquelas com que foi eliminado da maneira mais rápida e mais frequente o sentimento do estranho, novo, não vivenciado – as explicações *mais habituais*. (CI, “Os quatro grandes erros” §5, grifos do autor).

Podemos dizer, assim, que a consciência envolve de modo geral um impulso para a falsificação,⁷⁹ útil para a vida do homem no mundo. A forma como expressamos um evento, como o classificamos e, assim, o evitamos ou buscamos, envolve uma falsificação ou generalização desses mesmos acontecimentos. A consciência, portanto, em oposição ao que diria parte da tradição filosófica moderna, que a relaciona com a verdade, com o conhecimento puro, se resume em uma falsificação do mundo. Em outras palavras, não passando de meras falsificações, todas essas simplificações do devir,⁸⁰ ou seja, os pensamentos conscientes, ao se resumirem a um instrumento falsificador, na perspectiva da vontade de poder, desestabilizam a relevância que lhes foi conferida pela tradição moral:

Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: 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. (GC §354)

Em síntese, sendo pensada como a superfície, o instrumento ou resultado de um embate de forças mais profundas – “pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (BM §36) –, e, além disso, tendo um lugar derradeiro e falsificador na cadeia de reivindicações de poder que formam o organismo, somos levados a concluir que a vontade instruída pela razão, ao contrário do que se alega tradicionalmente, não é a força primeira ou principal que origina uma ação. Melhor dizendo, a vontade entendida como uma faculdade de querer sensível aos ditames da razão não “*basta* para o agir” (BM §19, grifo do autor). Como diria Nietzsche, “em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se ainda então restasse a vontade!” (BM §19).⁸¹ Dizendo de outro modo, a racionalidade sozinha, ou seja, sem levar em conta a base psicoafetiva do organismo e os determinantes sensíveis dos acontecimentos do mundo

⁷⁹ “Falsificação” nesse sentido significa que a linguagem generaliza eventos semelhantes ou estímulos ou espécies semelhantes, entre outros, sob um único signo ou conceito, conceito este que, apesar de captar o que esses eventos têm em comum, acaba por deixar de lado várias de suas especificidades ou particularidades. Devemos ter em mente, contudo, que, quando Nietzsche afirma que nosso mundo é um mundo falsificado, uma ficção, ele não está querendo dizer, de maneira dualista, que exista um outro mundo, superior e mais verdadeiro. O único mundo que existe para os homens é o do incessante devir.

⁸⁰ Além de BM §268 e GC §354, cf., por exemplo, BM §§ 24, 34, 230; GC §11; AC §115 para a corroboração, em Nietzsche, de que “o mundo onde acreditamos viver” (BM §34) tem um “caráter errôneo”, de falsificações, generalizações ou ficções construídas pela consciência e linguagem.

⁸¹ “O ‘puro espírito’ é pura tolice: se subtraírmos o sistema nervoso e os sentidos, o ‘involucro mortal’, *erramos em nosso cálculo* – apenas isso!...” (AC §14, grifos do autor). A esse respeito, ver, também, A §109; BM §§ 117, 158; ZA, “Dos desprezadores do corpo”.

exterior, em suma, o que a tradição entende por *causa sui*, não move nada, ou seja, “não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais” (AC §14).⁸²

Pensar a própria vontade como razão prática, ou seja, como um móbile suficiente e completo para o curso das ações dos homens; pensá-la como causa das ações e como causa incausada é uma “desnatureza lógica” (BM §21), na medida em que a consciência não pode mais ser pensada como o *locus* único e exclusivo da atividade mental – como “o *âmago* do ser humano”, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial” (GC §11, grifo do autor) –, mas, como vimos, somente como *um* dos elementos da nossa vida mental que estão envolvidos nos processos de deliberação. Precedentemente ao ato volitivo, o qual geralmente acreditamos ser suficiente para desencadear uma ação específica, há um complexo de forças que nos é desconhecido. Portanto, não basta que a representação da ação venha à consciência para que ela seja concretizada. Há algo mais obscuro na trama do ato volitivo do que o mero pensar ou desejar que algo ocorra: os impulsos, os afetos inter-relacionados e os próprios pensamentos conscientes, todos em continuidade uns com os outros. Considerar o pensamento ou a consciência como causa das ações é entender como causa aquilo que é apenas o resultado ou a expressão de processos antecedentemente e inconscientemente tramados. Em outras palavras, o que se opera em uma ação é uma associação de elementos fundamentalmente distantes do conjunto de estados e atos conscientes traduzíveis em uma linguagem já proposicional. A ação se resume, portanto, em um estado total desencadeado por estruturas essencialmente não conscientes e, por isso, desconhecidas aos homens.

Como conclusão desta seção, portanto, segundo a perspectiva da vontade de poder, esvazia-se o lugar poderoso dado, por parte da tradição filosófica ocidental, à consciência, à “racionalidade a qualquer preço” (CI, “O problema de Sócrates” §11), e, assim, frustra-se também a crença no poder que ela tem para a imagem da agência metafisicamente estilizada. O corpo, o organismo como um todo – a saber, abrangendo tanto a sua base afetiva quanto seus pensamentos conscientes –, portanto, o homem pensado como um ser natural distanciado de qualquer explicação metafísica ou religiosa para a conduta,⁸³ passa a ser o núcleo da subjetividade humana.⁸⁴ Portanto, como já dito, a ideia de um substrato metafísico que possibilitaria atribuir responsabilidade moral aos homens se converte em uma representação pouco plausível. A consciência não é mais o núcleo, a sede, a essência nem do organismo nem

⁸² Cf. A §§109, 124; GC §127; CI, “A ‘razão’ na filosofia” §5; CI, “Os quatro grandes erros” §3; BM §117.

⁸³ Cf. CLARK; LEITER, 1997, p. XI.

⁸⁴ Nas palavras de Zarathustra: “corpo sou eu inteiramente e nada mais; a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (ZA “Dos desprezadores do corpo”).

da ação, na medida em que não se pode pensar mais em uma faculdade racional deliberativa descolada da ação, ou seja, da arena de reivindicações de poder que é o mundo. Ela não representa a faculdade operativa que a tradição defende e que os filósofos modernos acabam por corroborar. Sendo assim, a consciência não é algo diferente ou superior aos impulsos, isto é, não pertence a uma esfera distinta daquela a que pertencemos enquanto seres naturais. Melhor dizendo, esse tipo de eu pensado metafisicamente tem uma existência meramente aparente, falsa: é uma ficção, ilusão.⁸⁵ Em suma, a crítica de Nietzsche, nesse sentido, diz respeito à moral das intenções, que explica o homem em termos metafísicos e morais, como um agente descolado de suas ações, dos seus constituintes fisiológicos e do resto do mundo orgânico.

2.2.3. Causalidade da vontade de poder: libertação das falsificações da gramática e dos interesses do sacerdote ascético

Na seção 2.2 deste capítulo, analisamos a vontade de poder como uma maneira que Nietzsche encontra para economizar e afunilar a sua argumentação segundo um único princípio interpretativo. Verificamos, ainda, que essa ótica é apresentada pelo filósofo como um modelo de compreensão dos fenômenos alternativo ao da ciência de sua época.⁸⁶ Antes de estendermos a argumentação iniciada na seção 2.2 de nossa Dissertação, e, assim, extrairmos desse modelo alternativo de explicação um paradigma de causalidade mais refinado do que o fornecido pelo determinismo mecanicista da ciência moderna, comecemos esta seção detalhando um pouco a origem desse modo mecanicista de compreender os eventos, para que possamos captar por que ele se torna inconcebível em face do princípio explicativo da vontade de poder.

Como vimos em nosso Capítulo 1 e na seção que acabamos de finalizar, desde a pré-história os homens, por uma necessidade de encontrar explicações para os eventos, ou seja, por um instinto de causalidade⁸⁷ fundamentado no medo em relação ao desconhecido,

⁸⁵ Em suma, o que podemos concluir é que em Nietzsche há um ceticismo em relação à racionalidade pura, à linguagem e à tentativa dos filósofos de imporem a razão como a fonte de autoridade epistêmica e moral. Superestimar a consciência dessa maneira seria, na visão do filósofo, o sintoma de uma degeneração fisiológica dos modernos. Para aforismos que apontam criticamente para essa supervalorização da consciência e que apresentam a razão, o eu em seu sentido metafísico, como uma ficção ou como uma produtora de erros, ver, por exemplo, CI, “O problema de Sócrates” §11; CI, “Os quatro grandes erros” §3; BM §§17, 34; AC §14; GC §§11, 354, 357.

⁸⁶ Cf. CONSTÂNCIO, 2012, sobretudo p. 152. Cf., também, GM II §12.

⁸⁷ Cf. BM §13; A §119; CI, “Os quatro grandes erros” §§ 4, 5; CI, “Incursões de um extemporâneo” §34; GC §111.

passaram a atribuir uma vontade para cada acontecimento com o qual se deparavam em seu cotidiano. Especialmente nos eventos menos familiares ou corriqueiros os homens enxergavam a vontade de um ser especial, divino ou mágico sendo concretizada. Essa tendência de atribuir vontades a cada ser, a cada evento, a cada infortúnio gerou para esses mesmos homens uma estrutura interpretativa ou uma crença baseada no caráter eficaz da vontade. Em outras palavras, passou-se a enxergar por trás de cada acontecimento ou efeito específico uma vontade, isto é, uma causa também específica que o explica: pois “o sentimento de vontade” é necessário para a “suposição de causa e efeito”, isto é, para tal suposição, é necessário “crer na vontade como causa de efeitos” (GC §127). A natureza, assim, torna-se compreendida por meio de uma trama na qual causas e efeitos estão relacionados, ou seja, “a crença em causa e efeito se tornou para ele [o homem] a crença fundamental que ele aplica toda vez que algo acontece” (GC §127, acréscimo nosso).

A seção anterior nos mostrou, também, que a linguagem foi um importante elemento para a solidificação da vida em sociedade, pois, com suas falsificações, generalizações e abreviações, tornou o mundo mais familiar e seguro para os homens. Por meio de suas falsificações ou abreviações, ela concretizou também uma influência fundamental na estrutura interpretativa dos homens baseada na causalidade dos eventos: devido à pré-histórica prática linguística ocidental de diferenciação entre sujeito e predicado, os homens passaram a entender a causa (o sujeito, no caso) como separada de seu efeito (o predicado executado pela causa, a saber, a ação e seus condicionantes sensíveis).⁸⁸ O mundo torna-se, assim, aos olhos humanos, uma rede de eventos discretos, a saber, de causas e efeitos que, apesar de relacionados, aconteceriam sempre separados uns em relação aos outros. Tornando os eventos distinguíveis, regulares e fixos, a linguagem acaba por *substancializar*, no imaginário dos homens primitivos, essas causas e efeitos, fazendo-os entendê-los assim como *coisas* que fundamentam o mundo. Essa estrutura interpretativa que se instaura, em que o sujeito é separado de sua causa, de suas circunstâncias no mundo, em que é tornado imutável e fixo, enfim, em que os eventos e seres se *coisificam*, pertencem, portanto, à linguagem, que é o que

que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de

⁸⁸ Neste sentido, Grillaert nos diz: “In Nietzsche’s view, the false dichotomy between agent and act, and thereby the concept of free will, finds its origin in our language (...). For the grammatical distinction between subject and object is reflected upon our perception of the world: it artificially distinguishes the agent from the act and thus forces us to postulate a dualistic relationship between humans and their world. Grammatical categories, words, concepts do not reflect the continuous flux of reality. On the contrary, they reduce the complexity to isolated facts; they represent reality on an elementary, linear level” (GRILLAERT, 2006, p. 45).

“coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado o conceito de “ser”. (CI, “A ‘razão’ na filosofia” §5, grifos do autor)⁸⁹

Com a sedução da linguagem e seu trabalho sobre o instinto de causalidade é também estabelecida a crença de que há leis naturais que ordenam os fenômenos no mundo. Tais leis definem que causas específicas serão necessariamente as razões de efeitos também específicos: enfim, incorpora-se no mundo a crença de uma *ordem natural*, na qual se fundamenta o determinismo mecanicista afirmado pelos homens modernos, com suas leis da física. O modo mecanicista de entender o mundo, assim, se resume a um modelo dualista de causação, que separa o homem de suas ações, a causa do efeito, as intenções das circunstâncias do sujeito no mundo, a faceta racional do homem de seu eixo afetivo.

Passados milênios da história humana, o mesmo sacerdote ascético apresentado no final de nosso Capítulo 1 se apossa dessa estrutura interpretativa de eventos discretos, lhe conferindo um teor moralizado e metafísico.⁹⁰ Em outros termos, nesse modo de entender os acontecimentos, seres e condutas como coisas separadas umas das outras, o sacerdote encontra o terreno propício para desenvolver sua estratégia contra os guerreiros. Dito de outro modo, ele projeta sobre a estrutura causal comum ao imaginário dos homens uma interpretação peculiar à agência moral, que exige que o sujeito ou o agente seja isolado tanto de suas ações quanto de qualquer determinante sensível que possa acometê-lo: passa-se a crer, assim, que a racionalidade tem anterioridade e superioridade em relação à base afetiva humana e aos condicionantes sensíveis do mundo. A captura dessa estrutura causal, portanto, possibilita aos sacerdotes, como vimos, fazer os homens se entenderem como *livres*, como *agentes*, e, dessa maneira, não apenas responsabilizar e punir os fortes por expressarem a sua força quanto manter sob seu domínio os fracos, ao lhe conferirem um tratamento louvável por não expressarem sua força. Podemos dizer, assim, que o sacerdote estabelece uma *ordem*

⁸⁹ A noção de “coisa” ou do mundo formado por “coisas” discretas tem como origem a eficácia causal da vontade embutida desde a pré-história nos seres e eventos. Ou seja, a noção de “coisa” se desenvolve a partir da antropomorfização projetada no mundo por meio da concepção de vontade: “todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, o mundo tornou-se-lhe uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem (...) extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as coisas como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa – (...) A coisa mesma, repetindo a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa” (CI, “Os quatro grandes erros” §3). Para outros aforismos que aludem à antropomorfização do mundo através do conceito de vontade e causa e efeito, ver A §§17, 31; CI, “Os quatro grandes erros” §4; GC §112, 127; BM §9.

⁹⁰ É nesse sentido que Bailey nos diz que: “he [Nietzsche] insists that primitive psychology, and the form of evaluation associated with it, nonetheless persisted in metaphysical form.” (BAILEY, 2001, p. 107, acréscimo nosso).

moral no mundo: os fenômenos e as ações se tornam factíveis aos olhos dos homens quando se pensa que estes são livres para concretizá-los.

Voltemos agora a pensar segundo a perspectiva da vontade de poder nietzschiana. Existindo, como vimos, apenas um feixe de relações contínuas, torna-se um equívoco a ideia de uma separabilidade entre agente e ação, sujeito e mundo, resumindo-se, assim, as noções discretas de “causa” e efeito” a meros momentos de um *continuum*.⁹¹ O modelo processual dos eventos, na visão de Nietzsche, é um paradigma que reflete melhor o modo como os eventos se dão do que o modelo mecanicista, que explica os eventos pela sucessão de causas e efeitos. Nas palavras de Nietzsche:

“*Causa e efeito!*” – Nesse espelho – e nosso intelecto é um espelho – acontece algo que mostra regularidade, uma determinada coisa sempre sucede a outra determinada coisa – a isso *denominamos*, quando queremos percebê-lo e denominá-lo, causa e efeito, nós, tolos! Como se aí tivéssemos compreendido e pudéssemos compreender algo! Nada vimos, senão *figuras* de “causas e efeitos”! E é justamente essa *figuratividade* que torna impossível compreender uma relação mais essencial do que a da sucessão! (A §121, grifos do autor)

Importante não deixarmos de apontar os destaques que Nietzsche faz na citação anterior, pois com eles o filósofo quer demonstrar que não conseguimos compreender o modo como os eventos se processam, de fato, por meio do método científico da causalidade mecanicista. Em outras palavras, “causa” e “efeito” são meros conceitos que utilizamos para *denominar* – mas não *explicar* – algo que não conseguimos alcançar ou entender,⁹² algo muito mais profundo e complexo do que o modelo mecanicista pensa evidenciar. “Causa” e “efeito” são apenas conceitos com que “denominamos”, damos nomes às coisas, mas essas coisas não podem ser explicadas e compreendidas verdadeiramente por esses conceitos. Como a frase final do aforismo explicita, justamente a “figuratividade”, essa “denominação”, ou seja, essa imposição de conceitos a eventos mais profundos, pode obscurecer os processos que de fato ocorrem no mundo e na conduta humana.⁹³ Mais uma vez recorremos a Nietzsche que diz:

Não devemos *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”,⁹⁴ como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que

⁹¹ “Causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos” (GC §112). Ver, também, HH AS §11.

⁹² Cf. BM §§ 1,14 e, sobretudo, GC §373.

⁹³ Cf. GC §§112, 127; A §121; BM §§21-23, 34; CI, “Os quatro grandes erros” §§3-8.

⁹⁴ Cf. BM §21. Nietzsche não nega o determinismo de um modo geral, mas sim um certo tipo de determinismo baseado num abuso das noções de causa e efeito. Cf. OAKLANDER, 1984, p. 215.

faz espremer e sacudir a causa, até que “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação. (BM §21, grifos do autor)

Podemos dizer, ao contrário do que se afirma convencionalmente, que, segundo a “lupa” da vontade de poder, não há uma ordem natural ou moral no mundo independente de nossa vida pulsional, social, ambiental, fisiológica. Tudo acontece necessariamente devido a reivindicações ininterruptas de poder. Portanto não há uma ordem metafísica no universo que reja nossa conduta, seja essa ordem sustentada por leis mecânicas ou por fundamentos morais e religiosos. Assim como no determinismo mecanicista, nessa perspectiva alternativa há necessidade em nossas ações: nosso agir acontece necessariamente, porém não se trata de uma necessidade fundada em relações entre substâncias discretas, separadas, ou seja, em causas e efeitos. Há apenas um tipo de necessidade oriundo da vontade de poder, e essa ordem *não* transcendente é um signo ou sintoma de nossa vida fisiológica, pulsional, social e histórica. Em outras palavras, sendo o mundo orgânico entendido como um embate relacional e dinâmico de perspectivas, torna-se absurda a imposição de qualquer natureza substancial ou imutável à realidade, tais como as leis imutáveis da física (BM §22) ou a crença numa “ordem moral do mundo” (CI, “Os quatro grandes erros” §7). Recorrendo mais uma vez às palavras de Nietzsche:

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. (...) Mas, como disse, isso é interpretação, 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” (...); 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. (BM §22, grifos do autor)⁹⁵

⁹⁵ Apesar de Nietzsche dizer claramente que o “caráter geral do mundo” é “o caos” (GC §109), ele não está afirmando com isso que o mundo em que vivemos é um vale-tudo, onde não reina nenhum tipo de normatividade, e que, então, poderíamos concretizar quaisquer ações, até as condenáveis pelas nossas relações sociais, como matar alguém, por exemplo. O que ele está querendo dizer essencialmente é apenas que não existe uma normatividade – uma ordem moral – transcendente à vida, independente da dinamicidade de forças – sejam elas psicofisiológicas, sociais, históricas – que constitui o universo. Tudo acontece necessariamente devido a um turbilhão de forças tirânicas e conflituosas, portanto, tudo o que acontece é relativo ao que é humano, afetivo,

Se pudéssemos falar de alguma ordem ou norma inerentes ao mundo, elas teriam que estar diretamente relacionadas ao *continuum* de forças do qual fazemos parte. Não há outro fundamento para nossas “normas” ou “ordem” no mundo: ou seja, qualquer normatividade que possa vir a existir terá que ser obrigatoriamente inerente ao turbilhão de forças orgânicas em disputa por poder, portanto, às necessidades pulsionais e afetivas dos organismos e às forças beligerantes do universo.

Tendo agora como perspectiva o cenário da vontade de poder, podemos dizer que o tipo de causação da ciência mecanicista torna-se um equívoco. Num mundo em que o devir é constituído por forças conflituosas e tirânicas em constante mutação, não faz mais sentido pensar em eventos discretos, tais quais os de causa e efeito, sujeito e ação, agente e circunstâncias ambientais, sociais e históricas. Todas essas dualidades tornam-se vazias de significado quando entendemos que o mundo é apenas um constante devir, em que não existem substâncias ou *coisas* distintas de outras coisas, mas apenas relações, ações, enfim, atividade (GM I §13). Nesse tipo de causalidade, portanto, não é mais possível haver agentes, ou causas substanciais de outros eventos, ou seja, não há mais substratos livres aos quais se possa atribuir responsabilidade moral. Quem age, nessa perspectiva, não é mais um sujeito, entendido como um espírito, alma ou vontade por trás dos eventos, mas um turbilhão de forças orgânicas, o próprio organismo como um todo, não podendo haver mais, portanto, seres suscetíveis à punição ou à recompensa devido ao seu deliberado modo de agir.

Em outras palavras, recobrada novamente a inocência ao devir,⁹⁶ não há mais autorização para o homem ser punido por exteriorizar ou não a sua força, pois isso não seria o resultado de uma escolha deliberativa e que pudesse ser isolada de toda a constelação de impulsos e forças do devir. Ao contrário do mecanismo interpretativo que o sacerdote ascético tenta impor, a exteriorização da força do guerreiro ou a não exteriorização da força do fraco não são suscetíveis nem à culpa e à punição, nem ao louvor e à recompensa, respectivamente.⁹⁷ Quando o forte exterioriza a sua força, ele está apenas fazendo aquilo que

social, político, histórico. Em suma, qualquer normatividade que possa vir a existir em nossas relações pessoais tem como única fonte a nossa vida em comum, a nossa afetividade e a organicidade do mundo, ou seja, uma origem imanente. Podemos concluir, portanto, que: “the interconnected necessity of all things, is basic to Nietzsche’s efforts to banish the last traces of theology from our self-understanding” (RUTHERFORD, 2011, p. 31). Acerca dessa discussão, cf. BM §9; HH §16.

⁹⁶ Cf. GC § 109; CI, “Os quatro grandes erros” §8; A §117; BM §§9, 107.

⁹⁷ “Hoje, quando encetamos o movimento *inverso*, quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nossos olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de ‘ordem moral do mundo’, continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com ‘culpa’ e ‘castigo’” (CI, “Os quatro grandes erros” §7, grifo do autor).

a sua natureza lhe impõe fazer, ou seja, ele está simplesmente sendo aquilo que o devir de forças o faz ser: “ele não podia agir de outro modo” (HH §105). O mesmo pode ser dito em relação aos escravos: eles não deixam de exteriorizar a sua força porque assim decidiram racionalmente fazer, mas unicamente porque o devir que o define não o constituiu com a natureza agressiva necessária para externalizar seus impulsos mais bélicos: ela o engendrou com a fraqueza desde sempre. O equívoco que nos impossibilita de entender essa lógica é fundamentado na linguagem, que, como vimos, fortalece o instinto de causalidade nos homens separando em seu imaginário o sujeito do predicado ou a causa de seu efeito. Pensando agora segundo a perspectiva da vontade de poder, o que a linguagem faz é um equívoco, na medida em que, ao separar a causa ou o sujeito de seu efeito ou circunstâncias, acaba por duplicar o mesmo acontecimento – o que, como mencionado, constrói o terreno para o sacerdote ascético embutir nos homens uma compreensão de si mesmos como livres:

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente. Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões de força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. (GM I §13, grifos do autor)⁹⁸

Portanto, não podendo nenhum ser se expressar contra a sua natureza, ou seja, sendo um fato do destino, do devir, e dele indistinguível, assim como perde o sentido punir ou louvar um ser por sua conduta, também torna-se sem nexo definir uma ação como moral ou imoral. Em outros termos, o homem não pode mais ser dito responsável por suas ações,

na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos. Com isso, chegamos ao conhecimento de que a história dos sentimentos morais é a história de um

⁹⁸ Paschoal denomina essa argumentação de Nietzsche como a “tese da exteriorização das forças” (cf. PASCHOAL, 2006, p. 257-259).

erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (HH §39)⁹⁹

Dito novamente e em mais detalhes, já que, segundo a “moral das intenções”, o que atribui responsabilização, moralidade ou falta de moralidade a uma ação é a sua motivação consciente,¹⁰⁰ ou seja, dado que nessa perspectiva “o valor de uma ação reside no valor de sua intenção” (BM §32), podemos dizer que, ao sujeito e sua ação, segundo a perspectiva da vontade de poder, não é mais possível imputar responsabilidade moral. Esse modelo *processual* em que todos os elementos se codeterminam, isto é, em que “[c]ada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo” (CI, “Os quatro grandes erros” §8, grifo do autor), devolve a inocência ao devir,¹⁰¹ na medida em que o próprio organismo *como um todo*, sua deliberação consciente e suas ações são resultado necessário das relações e conexões dinâmicas de forças que essa continuidade pressupõe. É nesse sentido que o filósofo afirma que

a *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio de “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semieducados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência. (BM §21)

Basicamente, se a vontade não pode mais ser pensada como causa de si mesma na constelação de forças da qual faz parte – isto é, se “o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’” (CI, “Os quatro grandes erros” §8) –, a concepção de *causa sui* ou “o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações”, típico do homem moderno, que pensa ter desvencilhado seu pensamento e suas ações de fatores metafísicos e religiosos, torna-se verdadeiramente uma autocontradição, uma desmesura, que deve ser veementemente afastada do pensamento filosófico e científico.

⁹⁹ Cf., também, BM §§ 2, 7; HH §§91, 99, 102, 105, 106.

¹⁰⁰ “As pessoas que julgam e punem por profissão buscam estabelecer, em cada caso, se o réu é mesmo responsável por seu ato, se podia fazer uso da razão, se agiu com *motivos* e não inconscientemente ou por coação. Se o castigam, é por haver preferido os motivos piores aos melhores: os quais ele devia *conhecer*. Quando não há esse conhecimento, a pessoa não é nem livre nem responsável, conforme a visão predominante” (HH OS §23, grifos do autor).

¹⁰¹ “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência (...)” (HH §107). Cf., também, HH §106.

Em suma, o determinismo da vontade de poder se apresenta como um tipo de causalidade mais refinada do que a causalidade mecanicista, pois, além de envolver uma trama interpretativa que se aproxima de forma mais precisa da maneira como a ação é produzida, expressa a transição de um modelo interpretativo de *coisas* para um modelo interpretativo de *processos*.¹⁰² Deixamos assim de lado um modelo da sucessão¹⁰³ de eventos discretos para abraçar uma causalidade fundamentada na continuidade entre forças orgânicas conflituosas e, assim, na constatação de que o homem não é separado de suas circunstâncias, mas, pelo contrário, uma parte inexorável do devir, do todo. Enfim, a causalidade da vontade de poder substitui um modelo *dualista* de explicação dos fenômenos – que separa o orgânico e o físico do mental e do consciente – por outro em que eles são interpretados em um sentido *não dualista*, isto é, a partir de um espectro de relações de poder em que tudo, isto é, o mental e o orgânico, não supõe oposição, mas sim continuidade e desenvolvimento.

2.3. Conclusão

Como pudemos observar em nossa análise do presente capítulo, as noções-base da autocompreensão dos homens como agentes imputáveis – a saber, o sujeito como um substrato fixo, imutável, simples e facilmente conhecível; a vontade como uma faculdade operativa; a causalidade fundada em eventos discretos, que separa o sujeito de suas circunstâncias – são fundamentais em uma compreensão moral e metafísica do mundo. Como vimos, o sacerdote ascético se apodera desses falsos pressupostos com vistas a enclausurar os homens numa visão moral do mundo, a qual possibilita a expansão de seu poder e de seu modo de vida. Para atingir esse seu interesse, ele tem como principal aliado a linguagem, que instaura no mundo um modo metafísico e religioso de interpretação dos eventos. Nas palavras de Nietzsche, a linguagem é, assim, um instrumento falsificador que

pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. (...) A “razão” na linguagem: oh, que velha enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática. (CI “A ‘razão’ na filosofia” §5, grifo do autor)

¹⁰² A esse respeito, cf., por exemplo, ABEL, 2015.

¹⁰³ Acerca da ciência moderna ser fundamentada no modelo da sucessão e da antropomorfização da natureza, veja GC §112.

A forma moral e religiosa de entender a conduta humana, a partir da qual o sacerdote impõe seu domínio aos homens, os afasta de uma autocompreensão mais precisa de si mesmos, autocompreensão essa que, como verificamos, se fundamenta, segundo Nietzsche, no princípio imanente da vontade de poder. Desencilhar-se desse princípio, na perspectiva do filósofo, tem sido a conduta habitual dos homens e da ciência de seu tempo, o que gerou nos seres humanos de modo geral uma degeneração de seus impulsos, organismo, modo de pensar e viver.

O aforismo final do capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, de *Além do Bem e do Mal*, ou seja, o §23 desse escrito, evidencia o tom que perpassa toda a obra tardia de Nietzsche, a saber, que os preconceitos dos filósofos, suas crenças equivocadas incorporadas ao seu espírito e organismo, impedem que tanto os filósofos quanto a ciência e seu método atinjam a “teoria da evolução da vontade de poder”. A vontade de poder, segundo Nietzsche, foi silenciada:

Toda a psicologia, até o momento, não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual (...) de maneira inevitavelmente nociva, inibidora, ofuscante, deturpadora. Uma autêntica fisiopsicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem o “coração” contra si. (...) Jamais um mundo tão *profundo* de conhecimento se revelou para navegantes e aventureiros audazes. (...) a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais. (BM § 23, grifos do autor)

Em suma, a análise dos termos distanciados do princípio da vontade de poder nos permitiram levantar duas hipóteses mais gerais neste capítulo. Na perspectiva da primeira hipótese, podemos dizer que as noções empregadas pelo discurso moral são ficções ou pressupostos falsos por serem comprometidas com a ideia de um mundo não sensível – em resumo, com a metafísica e com a racionalidade pura –, que não apenas incentiva um comportamento que enfraquece a dinâmica fisiológica do homem, por apartá-lo de sua base pulsional e sensível, como oculta os complexos processos que determinam a sua conduta. Nossa segunda hipótese nos diz que as noções que fundamentam o pensamento moral geram uma compreensão equivocada da conduta humana e dos acontecimentos no mundo, na medida em que impõem à nossa forma usual de organizar e compreender os eventos quanto a causa e efeito uma interpretação moral que aparta o agente de suas ações, de sua dinâmica pulsional e de suas circunstâncias. Uma visão enganosa de nós mesmos como agentes nos leva, assim, a

afastar de nosso campo de interpretação uma compreensão correta de nossa conduta e do mundo.

A proposta de Nietzsche para nos salvaguardar desses equívocos é aceitar a perspectiva da vontade de poder como a única que nos levaria a pensar nossa vida e compreender o mundo de maneira mais autêntica e honesta. Ponderar nossa existência segundo o princípio explicativo da vontade de poder e constatar que a compreensão moral do mundo é toda fundamentada em pressupostos falsos nos fornece não só uma compreensão do mundo mais próxima de nossa base fisiológica e humana, mas também nos possibilita minar a autoridade normativa do discurso moral que sustenta a visão convencional de liberdade.¹⁰⁴

O exame desses pressupostos gramaticais equivocados torna-se necessário, então, para decodificar os verdadeiros elementos e processos que fundamentam os eventos no mundo, o comportamento humano e a liberdade. É nesse sentido que a análise genealógica, concretizada em nosso Capítulo 1, em conjunto com a análise gramatical que por ora finalizamos em nosso Capítulo 2 abrem terreno para pensarmos uma noção de liberdade alternativa à cunhada tradicionalmente: uma concepção que não seja comprometida com raciocínios metafísicos, morais e religiosos. Entender a liberdade para além de um sentido metafísico e moralizado é cultivar o espaço, na visão de Nietzsche, para o engendramento de uma noção de liberdade fundada no corpo, no organismo, e não mais na pura razão: em suma, uma noção de liberdade exclusivamente estabelecida sobre o que é imanente. Superando, assim, as noções moralizadas de liberdade, responsabilidade e autonomia, Nietzsche poderá se alinhar às suas necessidades pulsionais e afetivas, e, então, ressemantizar os conceitos tradicionais envolvidos em nossa compreensão equivocada de agentes ou seres responsabilizáveis no sentido moral. É nesse sentido que, como tentaremos mostrar em nosso Capítulo 3, vemos ser gerada uma oportunidade significativa para Nietzsche nos apresentar uma noção positiva e pós-moral de liberdade. Podemos, portanto, dar por encerrada a análise negativa desse conceito, na qual nos concentramos até o momento, para nos dedicarmos a um exame da noção de liberdade positivamente pensada.

¹⁰⁴ Concordamos nesse sentido com Barrenechea, que nos diz que: “A interpretação filológica (...) pretende desvendar os pressupostos morais que operam na linguagem. O esclarecimento desses pressupostos permitirá avançar na nossa análise da conduta humana e da liberdade moral. Pois a linguagem, nas suas principais funções – sujeito, objeto, vontade, substância, coisa, causa-efeito etc. –, possuiria uma preconcepção metafísica que deturparia a compreensão dos eventos, incluindo a ação humana” (BARRENECHEA, 2008, p. 60).

Capítulo 3: A liberdade nietzschiana

3.1. Considerações iniciais: uma noção positiva de liberdade é possível no pensamento de Nietzsche?

Finalizamos os nossos capítulos 1 e 2 com a constatação de que a liberdade em seu sentido convencional surge como um artifício do sacerdote para promover sua forma de vida doente, o que nos possibilitou negar a compreensão equivocada de agência que esse tipo humano impôs ao imaginário dos homens. Pudemos verificar também que a noção de liberdade moralizada é sustentada por conceitos equivocados, relacionados à participação do homem em um mundo transcendente, e, assim, afastado de suas ações e de seus afetos e pulsões. Além disso, apresentamos a perspectiva nietzschiana a partir da qual devemos entender a conduta humana e os fenômenos no mundo: o princípio da vontade de poder. Em suma, encerramos nossos dois capítulos anteriores com a negação do livre-arbítrio em seu sentido tradicional, moralizado, e com a exposição de um cenário em que tudo, todo acontecer, e todas as ações humanas são de antemão determinadas, uma vez que fazem parte de um *continuum* de forças atuantes e correlacionadas.

Como dissemos no fim do Capítulo 2, com essas constatações pretendemos ter conquistado as condições para fragilizar a autoridade da concepção moral de agência e, assim, preparado um terreno propício à apresentação de um conceito positivo de liberdade segundo a ótica de Nietzsche.¹⁰⁵ Entretanto, com essas descobertas parece se arquitetar um problema para o pensamento nietzschiano e para o objetivo de nosso estudo: a perspectiva da vontade de poder e a negação do livre-arbítrio no sentido moral anulam a noção de sujeito ou a possibilidade de Nietzsche estabelecer um conceito de liberdade pós-moral? Dito de outra maneira, como é possível a Nietzsche pensar uma noção positiva de liberdade se em sua obra do período intermediário e de maturidade ele apresenta uma forte crítica à concepção tradicional moral e cristã de liberdade, ou melhor, à noção de que somos livres para determinar racionalmente o nosso querer e produzir espontaneamente novas ações? Como isso seria possível se Nietzsche afirma a atmosfera da inocência do devir, a qual parece dissolver o sujeito em um infundável vir-a-ser de forças em conflito? Tendo Nietzsche negado o livre-arbítrio em vários aforismos de sua obra e entendido o sujeito como um campo de forças

¹⁰⁵ Veja GM II §24, aforismo que alude a um tipo de liberdade alcançado pela investigação histórica de nossas inclinações.

provisório e parte e resultado necessário do destino, como é possível falar positivamente de noções como liberdade, subjetividade e autonomia?¹⁰⁶

A despeito da negação da concepção metafísica de liberdade e de sua afirmação de uma espécie de determinismo, aceitar essa recusa dos conceitos de liberdade e subjetividade seria, para Nietzsche, contradizer o próprio projeto de “reavaliação de todos os valores”¹⁰⁷ presente em seu pensamento tardio, o qual está intrinsecamente comprometido com um engajamento ativo do homem com o mundo e com os seus valores. É nesse sentido que Nietzsche alega que não se deve corroborar a “inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem” (BM §12), ao resumi-la a uma multiplicidade de impulsos e afetos, isto é, “a uma estrutura social de muitas almas” (BM §19), pois a própria “hipótese da alma” (BM §12) é essencial para conservarmos a dimensão normativa de qualquer avaliação ou interpretação, inclusive da própria afirmação de Nietzsche do que seja a liberdade.¹⁰⁸

Rejeitar todo e qualquer tipo de noção de liberdade seria não somente desconsiderar o projeto de reavaliação dos valores de Nietzsche, mas também negar as ocorrências textuais – isto é, um vocabulário que não só envolve a palavra “liberdade”, mas outras correlatas, como “autonomia”, “soberania”, “responsabilidade” – a partir das quais o filósofo parece estar querendo aludir a um outro tipo de concepção de liberdade, distinta da tradicional.¹⁰⁹ É dessa forma que procuraremos demonstrar no presente capítulo que, de acordo com seu projeto normativo de análise dos valores de seu tempo, Nietzsche propõe uma ética positiva, em que a ação, ou melhor, um certo tipo de ação e de sujeito que se autoafirma são sim possíveis.

É importante entender, dessa forma, que Nietzsche não nega todo e qualquer tipo de noção de responsabilidade, mas sim uma concepção que depende fortemente da ideia de intencionalidade consciente, ou das ações sustentadas exclusivamente por pensamentos conscientes, ou motivos conscientes. A crítica de Nietzsche, dessa forma, se endereça a um entendimento da responsabilidade em que a intencionalidade consciente é pensada como condição necessária e suficiente para vincular o agente à sua ação em termos moralmente relevantes (e sua ausência autoriza a suspender o juízo sobre a responsabilidade), dado que, nesse contexto, a ação emergiria unicamente a partir de motivos conscientes, os quais são

¹⁰⁶ Cf. RUTHERFORD, 2011, p. 543; CONSTÂNCIO, 2014, p. 169; OAKLANDER, 1984, p. 215-216; GRILLAERT, 2006, p. 45-46, CONSTÂNCIO, 2012, p. 127-128, DRIES, 2015, p. 40-41.

¹⁰⁷ Cf. EH, “Por que sou tão inteligente” §9; EH, “Por que sou um destino” §§1, 5; EH, “Aurora” §1; EH, “O caso Wagner” §4, entre outros. Ver, também, JANAWAY, 2009 acerca da ameaça que o “eliminativismo do eu” oferece ao projeto nietzschiano tardio.

¹⁰⁸ Cf. GARDNER, 2009, p. 5.

¹⁰⁹ Cf., por exemplo, GC §347; BM §188; BM §213; CI, “Incursões de um extemporâneo” §38; Z, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

pensados como inteiramente visíveis ao homem que os possui. Trata-se, portanto, de um tipo de causação que é sempre inteligível e transparente para a consciência. O filósofo critica, portanto, aquela noção de livre-arbítrio que é condição necessária para a avaliação moral da ação, noção que, como evidenciamos anteriormente, os sacerdotes ascéticos necessitaram para dominar os escravos e os senhores.

Defenderemos, assim, neste capítulo, que Nietzsche propõe, no período tardio de sua obra, um conceito alternativo de liberdade, que estaria desvinculado dos sentidos de autonomia e responsabilidade que a tradição mobiliza. Dessa forma, defenderemos que o filósofo estabelece uma noção positiva de liberdade que se identifica com um ideal de perfeição ou agir virtuoso. Tendo em vista que uma concepção positiva de liberdade mostra-se essencial para a fundamentação da postura normativa que Nietzsche desenvolve em seus escritos de maturidade, ou seja, para a formulação de seu projeto de tresvaloração dos valores – ou do aprimoramento da humanidade por meio da promoção do “homem mais elevado” (CI, “Incursões de um extemporâneo” §37) –, nosso capítulo será centrado, sobretudo, nas obras do período tardio de Nietzsche, nas quais julgamos que o autor associa a noção de liberdade – e termos correlatos, como “soberania”, “autonomia” e “independência” – a uma ideia de perfeição ou de agência própria a um tipo de ser humano mais elevado. Uma concepção de autonomia e responsabilidade desassociada dos conceitos do discurso moral, ou seja, não mais pensada a partir de uma ótica transcendente, mas naturalizada e humana, será o guia para o desenvolvimento de nossa argumentação neste capítulo conclusivo.

3.2. Incompatibilistas, compatibilistas e expressivistas

Antes de desenvolvermos nossa argumentação em torno do que acreditamos ser a liberdade em um sentido positivo no pensamento de Nietzsche, é importante contextualizarmos como o tema da liberdade é comumente tratado entre seus comentadores. É de comum conhecimento que a discussão sobre esse assunto em Nietzsche é ainda recente e bastante polêmica. Esse tema comumente se afirma a partir de um embate entre três linhas de pensamento: a dos incompatibilistas, dos compatibilistas e dos expressivistas.¹¹⁰

Uma primeira linha de comentadores defenderia haver um incompatibilismo entre o determinismo apresentado por Nietzsche em suas obras (o determinismo da vontade de poder)

¹¹⁰ É importante apontarmos aqui que esse debate não é feito nas obras de Nietzsche, ou seja, pelo próprio filósofo. Trata-se de uma discussão contemporânea acerca do tema da liberdade em seu pensamento.

e a noção de livre-arbítrio. O pensamento mais comum entre esses estudiosos é o de que, diante da perspectiva da vontade de poder, sob a qual todos os fenômenos no mundo estariam correlacionados e assim determinados pelo incessante devir de forças em mutação, não haveria espaço para nenhum tipo de espontaneidade humana,¹¹¹ para nenhuma escolha racional dos cursos de ações. Brian Leiter é o comentador de Nietzsche que melhor representa esse ponto de vista, apresentando um posicionamento determinista radical, a partir do qual alega não ser possível depreender de nenhuma das passagens da obra nietzschiana qualquer visão positiva de liberdade.¹¹² Ele chega mesmo a asseverar que, em face desse cenário fatalista nietzschiano, qualquer menção ao conceito de liberdade ou a seus correlatos seria feita de forma meramente revisionista, ou seja, a partir de sentidos completamente estranhos aos que as tradições modernas do pensamento atribuiriam a esses conceitos: a saber, a tradição kantiana, que entende a liberdade como a ação decorrente de uma autolegislação racional; e a tradição humeana, que acredita que a liberdade se sustentaria em desejos conscientes com os quais nos identificaríamos.¹¹³

Na visão de Leiter, então, o uso do vocabulário da vontade livre, da subjetividade e da responsabilidade na obra de Nietzsche não expressaria uma concepção genuinamente positiva de liberdade e de sujeito, mas um compromisso com o que o teórico Charles Stevenson¹¹⁴ diz ser uma espécie de “definição persuasiva”¹¹⁵. Segundo esse tipo de definição da liberdade, o vocabulário relacionado a ela, apesar de ser utilizado de forma revisionista, ou seja, o termo adquire um outro significado descritivo, ao mesmo tempo ele preserva o significado emotivo positivo que o seu uso desperta nos leitores. Em outros termos, a ideia de liberdade teria seu sentido desviado do significado familiar, mas seu significado emotivo, ou a reação emotiva familiar que ela provoca, seria utilizado com o propósito retórico de causar uma determinada reação no leitor.¹¹⁶

Leiter afirma esse uso meramente retórico da palavra porque, seguindo a agenda determinista nietzschiana, ele defende que cada homem seria constituído por aquilo que ele denomina como “fatos relativos a tipos”.¹¹⁷ Dito de outra maneira, ele defende que, na visão de Nietzsche, cada ser humano teria certos traços naturais específicos – como os traços

¹¹¹ Cf. RIDLEY, 2007, p. 205.

¹¹² Para uma dura interpretação incompatibilista do pensamento nietzschiano, pautada num determinismo radical, cf. LEITER, 2002, p. 83-99.

¹¹³ Cf. LEITER, 2011.

¹¹⁴ STEVENSON, 1938.

¹¹⁵ “persuasive definition” (LEITER, 2011, p. 102. A tradução no corpo do texto é nossa).

¹¹⁶ Cf. LEITER, 2011, p.102.

¹¹⁷ LEITER, 2002, p. 100.

fisiológicos e psicológicos –, que, aliados a influências ambientais e sociais, determinariam causalmente suas ações, seus comportamentos e toda a trajetória de suas vidas. Haveria, portanto, um núcleo natural no homem que circunscreveria as possíveis trajetórias de ação que ele poderia percorrer ao longo de sua vida. Esse núcleo natural seria primário em relação aos estímulos ambientais, sociais e históricos a que cada indivíduo estaria exposto.¹¹⁸

Contra a espontaneidade da ação humana, os teóricos incompatibilistas defendem, portanto, que até mesmo as próprias escolhas racionais, os pensamentos conscientes, que, de forma geral, acreditamos serem a causa de nossos comportamentos, seriam meros epifenômenos ou resultados da dinâmica pulsional, natural, do organismo em interação com o ambiente. O resultado disso para o pensamento nietzschiano é o de que, não tendo os nossos pensamentos conscientes qualquer eficácia causal sobre nossas escolhas e conduta, ou seja, sendo os seres humanos completamente determinados por fatores naturais, a eles não pode ser atribuída qualquer noção de liberdade ou responsabilidade. Em suma, seguindo à risca, portanto, o pensamento do modelo do *continuum* apresentado em nosso Capítulo 2, os incompatibilistas diriam que as ações, que supostamente seriam efeitos de escolhas conscientes, não seriam mais do que resultados do embate de impulsos subjacente ao organismo: as próprias escolhas ou ações seriam, então, efeitos não da consciência, mas unicamente da dinâmica pulsional.

Uma abordagem compatibilista retrata a linha de pensamento mais comum entre os comentadores de Nietzsche acerca do tema da liberdade *versus* determinismo. Esses teóricos, em sua maioria, diriam que, a despeito da ênfase que o filósofo dá à vida instintiva e fisiológica do homem, ele não é um “eliminativista redutivo”¹¹⁹ do eu, pois não reduz a subjetividade exclusivamente a meras reivindicações pulsionais de poder, recusando, assim, qualquer papel ativo do homem em sua ação.¹²⁰ Isso pode ser dito porque, segundo a interpretação compatibilista, o indivíduo autônomo, apesar de não poder escolher quais impulsos comporão sua dinâmica psicofisiológica, é, contudo, livre para modificar a forma como sua estrutura fisiológica e psicológica se organiza,¹²¹ unificando esses elementos num todo coerente. Essa reestruturação do caráter ou da hierarquia pulsional só é possível porque, apesar de a consciência ser por natureza o resultado de relações entre forças orgânicas, a

¹¹⁸ Em contraposição a essa ideia de “núcleo duro”, cf. MYAKASI, 2016; NEHAMAS, 2018, p. 697.

¹¹⁹ Cf. ABEL, 2015, p. 38; GARDNER, 2009.

¹²⁰ Ridley nos ajuda a compreender a abordagem compatibilista com as seguintes palavras: “compatibilists, (...) deny the reality of the conflict, either rejecting the view that freedom to act requires more than one option, or claiming that the kind of determinism at issue, when properly understood, does not exclude the possibility of alternative courses of action” (RIDLEY, 2007, p. 205).

¹²¹ Cf. A §560; GC §360. Cf., também, POELLNER, 2009, p. 152.

“superfície”, o “sinal e sintoma” (BM §32) do que ocorre na base afetiva do organismo, ela pode, na visão desses teóricos, exercer uma influência mesmo que limitada na ordenação dos afetos entre si: contrariamente ao que alega um determinismo radical, para a interpretação compatibilista do tema da liberdade, do fato de a consciência ser um “efeito”, um resultado necessário das relações orgânicas de poder subjacentes ao organismo, não se deve concluir que ela não possa produzir novos resultados, ou seja, gerar algo de novo, algum “efeito” que poderá afetar o *continuum* do qual faz parte.

É defendida, portanto, entre esses pensadores, alguma espontaneidade para a ação humana, e, assim, uma certa autonomia para o homem em sua conduta. Apesar de os compatibilistas concordarem com Leiter no que diz respeito à consciência não ter um papel na ação se entendida tal qual um substrato racional e incondicionado por trás das ações, eles ainda assim defendem que a consciência consegue produzir algum efeito, algum desvio na ação, que tenha algum sentido para o todo no qual ela está inserida.

Reconhecemos que há, ainda, uma terceira via de discussão acerca do embate entre liberdade e determinismo em Nietzsche: a corrente expressivista. O expressivismo, como as teorias compatibilista ou incompatibilista de modo geral, corrobora o modelo nietzschiano do *continuum*. Além disso, como as outras duas correntes de teóricos, nega a ideia de liberdade substantiva e metafísica da tradição. Contudo, eles adotam a noção de *expressão* para explicar a ação. Para eles, como dito, não há intenção anterior à ação ou um substrato por trás das ações, mas haveria intencionalidade na própria ação. Expliquemos melhor: a intenção não existe anteriormente à ação, mas na própria ação, e só é possível compreender e interpretar essa noção de intencionalidade depois que a ação se completa.¹²² Nesse sentido, poderíamos dizer que, para os expressivistas, o pensamento consciente acompanha a ação e, por isso, se constrói conjuntamente com ela.

A intencionalidade presente na ação, sob a ótica dos expressivistas, não seria fixa, mas relacional com todos os demais elementos do todo. Além disso, assim como os compatibilistas, eles acreditam que a intencionalidade ou a consciência revelaria “algo a mais”, ou uma certa espontaneidade, para o resultado da ação. O pensamento expressivista, de um modo geral, portanto é o de que o sujeito e sua intencionalidade se expressam *na* ação,¹²³

¹²² Acerca da teoria expressivista, cf. RIDLEY, 2007, p. 214; RIDLEY, 2018; NEHAMAS, 2018.

¹²³ Com a frase “a ação é tudo” (GM I §13), os expressivistas não estariam alegando que só há meros eventos e que mesmo as ações humanas são meros eventos sem um agente. Eles, na verdade, estão se opondo a um modelo de causação da ciência moderna que separa, distingue, agente da ação, e que explica a conduta humana no que se refere à intenção anterior à ação. No lugar dessa separação e da categoria da intenção, os expressivistas sugerem

ou melhor, esta é a própria expressão do agente, e o agente é, portanto, o que a ação é. Esta não seria, portanto, separada do agente: a ação completa seria a própria expressão daquele que a produz.

Segundo nossa compreensão, o pensamento de Nietzsche não pode ser aliado ou inserido em nenhuma das três correntes de interpretação estudadas até aqui. Contra o incompatibilismo radical, representado pela figura de Leiter, diríamos que o tom meramente retórico que Leiter confere ao vocabulário da liberdade parece não reconhecer ou olvidar o papel que a desvalorização dos valores tem no pensamento tardio de Nietzsche. No entanto, a noção de uma liberdade no sentido positivo será fundamental, como veremos, para o projeto nietzschiano de se pensar um indivíduo que reavalia criticamente os valores de sua cultura.

Em relação a todas as três linhas de pensamento analisadas, acreditamos que, (a) quando Leiter nega um teor positivo a toda e qualquer menção à liberdade; (b) quando os compatibilistas associam a liberdade a algum papel da consciência na ação diante do determinismo da vontade de poder; (c) quando os expressivistas acreditam que a intencionalidade apreendida após a ação completa expressa o próprio agente não descolado de sua ação, esses pensadores estão nada mais nada menos do que corroborando a concepção de liberdade e responsabilidade que visam combater: a noção tradicional e superlativa. Em outros termos, a liberdade, para essas três correntes, parece sempre estar associada ao papel da consciência na ação – ou ao papel ativo do sujeito na ação – e à subsequente imputação de responsabilidade ao agente: todas essas teorias continuam interpretando essa questão de forma “voluntarista” ou “decisionista”.¹²⁴ Esse debate em linhas compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas só parece fazer sentido, então, quando se pensa a liberdade quanto à escolha incondicionada, metafísica,¹²⁵ pois, pensando a liberdade dessa maneira, ela realmente é oposta ao destino. Contudo, não haveria um outro sentido de liberdade que prescindiria dessa relação entre vontade livre e consciência ou do embate entre determinismo e livre-arbítrio? Como veremos, é essa interpretação da liberdade, afastada dessas três posições canônicas representadas no debate contemporâneo, que tentaremos associar ao pensamento de Nietzsche.

que entendamos as ações e os eventos no mundo quanto à categoria da “expressão” e da interpretação da ação completa.

¹²⁴ LOPES, 2006, p. 109.

¹²⁵ Como nos diz Ridley, se Nietzsche pensasse o tema da liberdade em linhas compatibilistas ou incompatibilistas, ou seja, no que se refere à discussão determinismo *versus* liberdade, ele estaria comprometido com um pensamento metafísico e pouco eficaz para a explicação do problema. O objetivo de Nietzsche ao abordar essa questão não seria o de apresentar uma solução de tipo metafísico, mas, antes, o de apontar para um modo de vida exemplar. (RIDLEY, 2007, p. 209)

Gostaríamos ainda de fazer uma última observação, agora relacionada apenas ao pensamento expressivista. Quando os expressivistas tentam sustentar em sua teoria da ação tanto o determinismo da vontade de poder quanto o papel da intencionalidade, que se faz compreensível numa ação completa, eles estão meramente oferecendo uma solução de compromisso tanto em relação ao incompatibilismo quanto em relação ao compatibilismo. Contudo, gostaríamos de apresentar, nesta pesquisa, uma noção de liberdade no pensamento nietzschiano mais forte, assertiva e reformista do que a expressivista se entende ser.

Nossa estratégia, então é tratar o tema da liberdade fora dessas linhas de pensamento e dessa polêmica, uma vez que elas parecem estar comprometidas com uma visão metafísica de liberdade como condição para a imputação de responsabilidade. Em outras palavras, o nosso foco na presente Dissertação é outro: acreditamos que a noção de vontade livre de Nietzsche se funda na apropriação que ele faz dos termos valorativamente utilizados e influenciados pela tradição filosófica e moral, conferindo-lhes um significado distinto do tradicional. Nos trabalhos tardios de Nietzsche, o filósofo almeja então apresentar uma noção de liberdade e responsabilidade que esteja desvinculada das concepções empregadas pela tradição moral e filosófica. A reapropriação desses termos da tradição teria o objetivo de inserir o tratamento do tema da liberdade em uma dimensão imanente, ou seja, em um contexto naturalizado, não metafísico e pós-moral. Em outros termos, o projeto nietzschiano visa “retraduzir o homem de volta à natureza” (BM §230), reconceitualizando, ou seja, ressemantizando, as noções de liberdade, responsabilidade e sujeito dentro de uma lógica naturalizada e não dualista, guiada pelo viés do corpo e das dinâmicas sociais e históricas. Esse pensamento parece ter maior corroboração textual nas obras de Nietzsche do que uma versão compatibilista ou incompatibilista em relação ao tema da liberdade *versus* determinismo. Além disso, a hipótese de uma ressemantização da ideia de liberdade vai ao encontro da perspectiva naturalista e não dualista nietzschiana de explicação dos fenômenos do mundo e do comportamento humano.

Não haveria, portanto, uma renúncia de toda concepção de liberdade e responsabilidade que possa haver ou vir a ser cunhada, mas apenas daquela que se fundamenta numa explicação e compreensão completamente irrealista e metafísica dos mecanismos de nossas ações, que afirmaria a liberdade como uma faculdade pré-dada, metafísica e incondicional. O que Nietzsche propõe é um refinamento desses conceitos a partir de um cenário naturalizado e coerente com a perspectiva da vontade de poder:

Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e

“alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência. (BM §12)¹²⁶

Assim como Leiter sugere, Nietzsche propõe um uso revisionista do vocabulário da liberdade, contudo esse uso é antes positivo, e não meramente retórico. Podemos dizer isso porque, como dito anteriormente, em suas obras do período tardio, o filósofo tem pretensões normativas que se beneficiam das noções de vontade livre e de responsabilidade, ainda que em sentido revisionista. As menções ao vocabulário da liberdade visam estabelecer um ideal de vida ética, um ideal de perfeição, de maestria ou de excelência da ação humana: vemos aí então Nietzsche comprometido com um perfeccionismo do indivíduo.

3.3. O que é a liberdade no sentido nietzschiano?

Como afirmado na seção anterior, acreditamos que, no período tardio da obra de Nietzsche, o filósofo propõe um tipo positivo de liberdade, que lhe fornece um arsenal normativo para a concretização do seu projeto de tresvaloração dos valores. Faz-se necessário, portanto, entender agora do que se trata essa nova noção de liberdade, do que ela se constitui e como ela se torna possível. A partir de nossa leitura de Nietzsche, propomos que a concepção de liberdade nietzschiana se estabelece a partir de dois elementos: uma *vontade forte*, ou uma capacidade agencial poderosa, atrelada a uma *disciplina da vontade*, que a torna constantemente estável e unificada.

Antes de analisarmos o que seria uma vontade forte, cremos ser necessário examinarmos o seu oposto: uma vontade fraca e degenerada. Segundo Nietzsche, uma vontade degenerada seria a expressão do comportamento e das crenças dos filósofos e cientistas de sua contemporaneidade, que se encontravam, mesmo que não o soubessem, seduzidos pelo discurso moral-cristão e, assim, pela moralidade da *décadence* e pela metafísica:

Minha tarefa de preparar para a humanidade um instante de suprema tomada de consciência (...) pela primeira vez como *um todo* –, essa tarefa resulta necessariamente da compreensão de que a humanidade *não* segue por si o caminho reto, que *não* é regida divinamente, que na verdade, sob as suas mais sagradas noções de valor, foi o instinto de negação, de degeneração, o instinto de *décadence* que governou sedutoramente. (...) O signo decisivo no qual se revela que o sacerdote (– inclusive os sacerdotes *mascarados*, os filósofos) tornou-se senhor absolutamente, e não só dentro de uma determinada comunidade religiosa, que a moral da *décadence*, a vontade de

¹²⁶ Para outros aforismos que apontam para uma ressemantização do conceito tradicional de liberdade e de alma, cf. BM §§6, 9, 19, 21.

fim, é tida como a moral *em si*, é o valor incondicional em toda parte atribuído ao que é altruísta, a hostilidade ao que é egoísta. (...) O fisiólogo exige a *extirpação* da parte degenerada, ele nega qualquer solidariedade ao degenerado, está o mais longe possível da compaixão por ele. Mas o sacerdote *quer* exatamente a degeneração do todo, a humanidade: por isso conserva o que degenera – a este preço ele a domina... Que sentido tem aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, “alma”, “espírito”, “livre-arbítrio”, “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal, do desprezo ao corpo a “salvação da alma” que é isto, senão uma *receita de décadence*? – A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a “ausência de si” – a isto se chamou a moral até agora... (EH, “Aurora” §2, grifos do autor)¹²⁷

Em contraposição ao sacerdote e aos filósofos contemporâneos a Nietzsche, os fisiólogos seriam os responsáveis por identificar essa degeneração da vontade, esse “adocimento” ou “afrouxamento da vontade” (GC §347), evidenciando que o homem perde o seu “centro de gravidade” quando sua estrutura ou capacidade agencial é fraca a ponto de possibilitar que ele se deixe levar por discursos contrários à vida e seus instintos, ou seja, pela agenda niilista do sacerdote. Em outras palavras, seguindo tais valores niilistas, o homem se afasta de seus instintos, de si mesmo, das coisas mais próximas e significativas para a sua dinâmica vital.

Os homens “degenerados”, ou seja, os homens que possuem uma vontade fraca, são conduzidos facilmente pelas forças que se impõem ao seu redor. Em outras palavras, sua vontade, por ser fraca e não ter um centro de gravidade, reage facilmente aos estímulos externos, fazendo com que os impulsos que a constituem sejam regidos não pelo próprio indivíduo e seus compromissos avaliativos, mas pelo exterior, pelo discurso e pelos valores em voga no momento. É devido a essa vulnerabilidade dos homens degenerados que os impulsos que sustentam sua vontade entram numa espécie de estado de *laisser aller*:¹²⁸ eles passam a se comportar de maneira completamente desorganizada, na medida em que não há mais um único instinto governante, ou seja, um único gosto dominante que os submete. Pelo contrário, cada impulso visa a satisfação de um apetite diferente, o que faz com que cada um deles caminhe para direções completamente distintas. No possuidor de uma vontade fraca,

¹²⁷ Para mais aforismos que corroboram que a moral da *décadence* é a responsável pela deterioração da vontade, e que essa moral influencia todos os valores e instituições da época de Nietzsche veja, CI, “Incurções de um extemporâneo” §34; BM §212; AC §6.

¹²⁸ Cf., por exemplo, CI, “O que falta aos alemães” §6, aforismo em que Nietzsche estabelece o *laisser aller* como a primeira prática que deve ser evitada para se alcançar o desenvolvimento da espiritualidade e da vontade. Cf., também, BM §212 e as seguintes palavras de Nehamas: “One of his central objections to education in late nineteenth-century Germany is that it encouraged people to want to develop in all directions instead of showing them how they could fashion themselves into true individuals, sometimes even at the cost of eliminating certain beliefs and desires which they previously valued” (NEHAMAS, 1985, p. 184).

portanto, os afetos não são restringidos por nada, por nenhuma força dominante, eles apenas seguem os caminhos de satisfação que lhes dizem respeito. Sem coação sobre seus desejos e instintos, os homens modernos se compreendem livres, porém são meros “escravos momentâneos do afeto e da cobiça” (GM II §3),¹²⁹ ou seja, daquele desejo ou estímulo externo que toma o poder de todos os outros impulsos ou do organismo de maneira provisória:

Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade mais. Esses instintos contradizem, perturbam, destroem um ao outro; já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica. A racionalidade na educação requereria que, sob uma pressão férrea, ao menos um desses sistemas de instintos fosse *paralisado*, para permitir a um outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Hoje, para tornar possível o indivíduo, seria necessário primeiro *podá-lo*: possível, isto é, *inteiro*... Sucede o oposto: a reivindicação de independência, de livre desenvolvimento, de *laisser aller*, é feita com maior fervor precisamente por aqueles para os quais nenhuma rédea seria *curta demais* – isso vale *in politics* [em assuntos políticos], isso vale na arte. Mas isto é um sintoma de *décadence*: nosso moderno conceito de “liberdade” é mais uma prova de degeneração do instinto. – (CI, “Incursões de um extemporâneo” §41, grifos do autor)

Há um conflito interno que define o homem moderno, que, desejando se ver livre desse desconfortável embate, ambiciona a satisfação de todos esses impulsos contraditórios, ou seja, o bem-estar e o repouso de sua vontade:

O homem de uma era de dissolução e mestiçagem confusa, que leva no corpo uma herança de ascendência múltipla, isto é, impulsos e escalas de valor mais que contraditórios, que lutam entre si e raramente se dão trégua – esse homem das culturas tardias e das luzes veladas será, por via de regra, um homem bem fraco: sua aspiração mais profunda é que um dia tenha fim a guerra que ele *é*; a felicidade lhe parece, de acordo com uma medicina e maneira de pensar tranquilizante (epicúrea ou cristã, por exemplo), sobretudo a felicidade do repouso, da não perturbação, da saciedade, da unidade enfim alcançada (...). (BM §200, grifo do autor)¹³⁰

Nessa lógica, portanto, podemos dizer que o indivíduo submisso à moral da *décadence* tem uma vontade desorganizada: os impulsos não executam a função útil ao todo que a ele seria atribuída se houvesse em sua vontade uma hierarquia bem estabelecida de pulsões e desejos. Em outros termos, há uma desintegração da vontade, dado que seus afetos falham em

¹²⁹ A época de Nietzsche, a qual ele nomeia de “modernidade”, é uma das fases da história propícia para a desestruturação da vontade, ou para a “autocontradição fisiológica” (CI, “Incursões de um extemporâneo” §41). “For Nietzsche, this kind of ‘corruption’ is typical of historical periods characterized by profound cultural change, like pre-revolutionary France or Greece during the twilight of the tragic age. Europe in the late 19th century is another such case” (RICCARDI, 2016, p. 11).

¹³⁰ Cf., também, BM §208.

trabalhar de maneira conectada. Nesse sentido, a vontade não se torna um organismo hierarquizado, uma vontade unificada, e forte. Trata-se, portanto, “da corrupção com indicação de que no interior dos instintos ameaça a anarquia, de que se encontra abalado o fundamento dos afetos, a que se chama ‘vida’” (BM §258).¹³¹

Podemos agora, em contraposição à concepção apresentada de vontade fraca, entender a noção de vontade forte com mais clareza. Uma vontade forte é uma disposição rara com a qual nascem também alguns raros homens: os indivíduos de exceção, ou seja, os indivíduos capazes de desenvolver valores que levam ao florescimento de sua capacidade de ação. Ao contrário do organismo ou espírito degenerado, tal disposição se estabelece como um conjunto de impulsos hierarquizados, ou seja, estruturados segundo um propósito comum, ou um desejo mais preponderante no organismo: temos assim uma estrutura afetiva unificada. Sendo hierarquizada e organizada dessa forma, os impulsos que dela fazem parte executam de forma bem-acabada as funções específicas a cada um, o que propicia o aumento do sentimento de poder do organismo, ou seja, o sentimento de maximização de seu poder ou de ser “o transbordante de vontade” (BM §212).¹³²

Mais uma vez opondo-se à vontade fraca, o homem que possui sua base orgânica unificada e organizada busca sempre analisar os estímulos à sua volta: ele os examina pacientemente, exclui aqueles que podem prejudicá-lo e toma para si aqueles que lhe possibilitam o seu florescimento. Dessa maneira, põe em prática aquilo que a vontade fraca não é capaz, ou seja, ele não reage imediatamente ou rapidamente a um estímulo externo a si:

Aprender a *ver*, tal como o entendo, é aproximadamente o que a linguagem não filosófica chama de vontade forte: o essencial aí é *não* “querer”, ser *capaz* de prorrogar a decisão. (...) – quase tudo o que a crueza não filosófica designa como “vício” é apenas essa incapacidade fisiológica de *não* reagir. – Uma aplicação prática do ter aprendido a *ver*: como “aprendente” a pessoa se torna lenta, desconfiada, recalcitrante. Inicialmente deixa aproximarem-se coisas desconhecidas, *novas* de todo tipo, com hostil tranquilidade – recuará as mãos diante delas. Manter as portas todas abertas, servilmente prostrar-se ante cada pequenino fato, sempre estar disposto a lançar-se no lugar de, a *mergulhar* nos outros e em outras coisas, em suma, a célebre “objetividade” moderna, é mau gosto, é *ignóbil* por excelência. (CI, “O que falta aos alemães” §6, grifos do autor)

¹³¹ Riccardi, tendo em vista essa *anarquia* da vontade, a nomeia de vontade “acrática” ou “anárquica” (RICCARDI, 2016, p. 10).

¹³² Veja, também, CI, “Incursões de um extemporâneo” §44: “Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada uma tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vista a eles. (...)”

Em suma, o possuidor de uma tal estrutura ou disposição orgânica saudável é, portanto, um indivíduo que não é conduzido passivamente¹³³ tal qual os homens modernos; ao contrário, ele tem uma atitude cuidadosa e ativa em face de tudo o que opera ao seu redor.

Contemplamos, assim, um indivíduo que se sente unificado e inteiro em meio a uma multiplicidade de instintos e desejos, “precisamente em sua vastidão e multiformidade, em sua inteireza na diversidade” (BM §212):¹³⁴ ele se mantém inteiro no meio dessa “imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos” (EH, “Por que sou tão inteligente” §9). Essa unidade na diversidade máxima lhe confere uma estabilidade tal que lhe possibilita manter decisões estendidas durante o tempo, isto é, “a dureza e a capacidade para decisões largas” (BM §212): torna-lhe possível manter no presente e no futuro os compromissos e escolhas afirmadas no passado. Entretanto, essa estabilidade e unificação da vontade, apesar de serem disposições com as quais os indivíduos raros podem nascer, não são condições suficientes para que possamos afirmar que o homem que a possui seja um homem livre. Uma das características do indivíduo livre é ter uma estrutura orgânica estável, forte, um centro de gravidade ao qual a sua dinâmica vital se submete. Contudo, isso não é condição bastante para que ele seja verdadeiramente livre, na concepção nietzschiana. Isso pode ser dito porque nada pode garantir que o homem que nasce com essa capacidade agencial, com esse tipo de vontade, vá desenvolvê-la ou preservá-la ao longo de sua vida. Vários fatores podem impedir que essa capacidade tão rara progrida. Discursos altamente sedutores, como o sacerdotal, que prometem uma vida após a morte, ou mesmo a falta de ciência desse homem de que ele tem essa capacidade, em suma, a falta de condições ótimas para o seu desenvolvimento, são os motivos que impedem que nele floresça ou continue florescendo essa habilidade.

Na concepção de Nietzsche, uma vontade forte e saudável é, então, uma condição *necessária* para que o homem seja livre, porém, não é um fator *suficiente* para tal.¹³⁵ O que falta, então, a esse centro de gravidade tão raro para tornar a liberdade possível? Podemos dizer que é o *disciplinamento*¹³⁶ dos impulsos, pensamentos conscientes, e afetos rumo a uma direção comum. Como dissemos anteriormente, não se pode assegurar que o indivíduo que

¹³³ Ver EH, “Por que sou tão inteligente” § 8: “Outra prudência consiste em *reagir com a menor frequência possível* e subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito a como que suspender sua ‘liberdade’, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente” (grifos do autor). À capacidade de impedir que os impulsos divergentes se conduzam para variadas direções e se distraiam com estímulos externos, desestruturando a vontade, Riccardi nomeia de “*enkratic independence*” (RICCARDI, 2016, p. 11).

¹³⁴ Cf., também, CI, “Incursões de um extemporâneo” §49.

¹³⁵ Nesse sentido, a seguinte passagem de Miyasaki é esclarecedora: “Animal health, a strong hierarchy of drives calibrated to the conditions of life and existence, is not a normative end in itself, but rather the basis for a distinctly human form of higher existence” (MIYASAKI, 2016, p. 257).

¹³⁶ Cf. BM §230.

nasce com a capacidade agencial de unificar a sua vontade irá desenvolver essa habilidade. Em contraposição aos indivíduos que não possuem essa habilidade, ele tem em si uma forte tendência ou disposição para não reagir passivamente a estímulos, discursos ou modos de vida externos, ou seja, ele tem as características necessárias para o desenrolar de sua vontade como uma vontade unificada. Entretanto, será uma combinação entre essa tendência e o disciplinamento de seus impulsos que possibilitará a essa capacidade se estabelecer de forma assertiva.

Disciplinar a vontade significa interferir, transformar, de certa forma, a dinâmica pulsional do homem. Em outras palavras, significa dar vazão a alguns impulsos, podar outros, ou mesmo redirecioná-los ou reatribuir funções aos traços de caráter, de modo a se encontrar o conjunto de condições favoráveis para o aumento do sentimento de poder do organismo:

Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro, e, o que poucos sabem, cultivar os gérmenes da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa latada. 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 liberdade para fazer (...) (A §560)¹³⁷

Poderíamos pensar que esse exercício de treinamento da vontade, que é um processo gradual e difícil, implicaria algo como uma eficácia causal da consciência agindo no organismo, e, assim, teríamos que concordar com a teoria compatibilista da ação. Entretanto, essa forma nietzschiana de pensar a agência não implica o trabalho de um conteúdo proposicional ou consciente na base afetiva humana, mas o modelo da incorporação, ou seja, do conhecimento assimilado, agregado à dinâmica vital de forma não proposicional. Dito de outra maneira, a disciplina do espírito diz respeito à absorção inconsciente de práticas ao organismo de forma a torná-las instintivas e, assim, redirecionar ou rearranjar os impulsos entre si. Em outros termos e nas palavras de Nietzsche, trata-se da “tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo” (GC §11, grifos do autor).¹³⁸

Redirecionar o mecanismo ou a atitude ordinária de um impulso – como, por exemplo, fazer com que um afeto busque por domínio ou pela expressão de sua força, quando antes

¹³⁷ Cf., também, GC §190.

¹³⁸ Cf., a esse respeito, GC §§21, 110, 135; BM §§230, 259.

estava mais acostumado à submissão e à contenção de sua força; ou o inverso, a saber, podar a força de um impulso a que antes era dada livre vazão; ou mais, redirecionar uma pulsão para a satisfação de um desejo com o qual não estava comprometida – é algo que exige um difícil trabalho, imposto à dinâmica do organismo. Portanto, a incorporação dessas práticas, as quais conseguem modificar a dinâmica afetiva do indivíduo, precisa encontrar um cenário em que os impulsos podem ser submetidos a um árduo disciplinamento.

De maneira surpreendente, Nietzsche nos diz que o cenário propício para se concretizar essa mudança na dinâmica vital do organismo é o da moralidade e das práticas ascéticas da religião.¹³⁹ As práticas ascéticas implicadas nesses cenários fornecem aos homens aquilo que buscam para a expansão do seu poder: “um *optimum* de condições favoráveis” (GM III §7) para a conservação ou organização de seus afetos e impulsos. Em outras palavras, em tal conjuntura são impostas aos indivíduos, de forma repetitiva e gradual, práticas que lhes exigem uma grande obediência, coerção, dor, disciplina e treinamento nas mesmas tarefas, o que contribui para o cultivo no organismo da capacidade de unificar uma grande multiplicidade de forças, ou seja, uma unidade de propósito da vontade. Em outros termos, a internalização ou incorporação das práticas ascéticas se tornam um instrumento para a estabilização contínua da vontade do homem de exceção, ou seja, para a sustentação dentro de si de várias tendências conflitantes:

Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [“deixar ir”], um pouco de tirania contra a “natureza”, e também contra a “razão”. (...) O essencial e inestimável em toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção: para compreender o estoicismo ou Port-Royal, ou o puritanismo, recorde-se sob que coerção toda língua obteve até hoje vigor e liberdade – a coerção métrica, a tirania da rima e do ritmo. (...) O essencial “no céu como na terra”, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa direção*: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca, divina. A prolongada sujeição do espírito, a desconfiada coerção na comunicação dos pensamentos, a disciplina que se impôs o pensador, a fim de pensar sob uma diretriz eclesiástica ou cortesã ou com pressupostos aristotélicos, a duradoura vontade espiritual de interpretar todo acontecimento segundo um esquema cristão, e redescobrir e justificar o Deus cristão em todo e qualquer acaso – tudo o que há de violento, arbitrário, duro, terrível e antirracional

¹³⁹ Ou seja, Nietzsche não nega que a culpa e o ressentimento, a condenação eterna ou a promessa do paraíso, em suma, a moralidade do bem e do mal com suas práticas ascéticas possa ser considerada positivamente de alguma forma. A esse respeito, ver, por exemplo, HH, Prólogo §4: “é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração (...)” (grifo do autor). Cf., também, EH, “Por que sou tão inteligente” §9; BM §262. Ver, também, Dries e Risse, que alegam que não somente a religião e a moralidade são as responsáveis por esse disciplinamento dos afetos, mas também a arte e a ciência, por exemplo (DRIES, 2015, p. 152-153; RISSE, 2003, p. 161).

nisso revelou-se como o meio através do qual o espírito europeu viu disciplinada a sua força, sua inexorável curiosidade e sutil mobilidade: mesmo reconhecendo a quantidade insubstituível de força e espírito que aí teve de ser sufocada, suprimida e estragada (pois nisso, como em tudo, a natureza se mostra como é, em toda sua magnificência pródiga e *indiferente*, que nos revolta, mas que é nobre). (...) essa tirania, esse arbítrio, essa extrema e grandiosa estupidez *educou* o espírito; ao que parece, a escravidão é, no sentido mais grosseiro ou no mais sutil, o meio indispensável também para a disciplina e cultivo espiritual. (BM §188, grifos do autor)¹⁴⁰

Em suma, com esse raciocínio, podemos confirmar que a noção de liberdade que Nietzsche defende em seu período tardio está em oposição à liberdade em seu sentido metafísico: ser livre não é não estar constrangido ou submetido a regras, coerções, sofrimento e condicionamentos. Ser livre, ao contrário do que afirma a tradição moral, é impor disciplina e obediência aos afetos, é não deixar que eles entrem em um estado anárquico, ou seja, em um constante “deixar ir”¹⁴¹ – é entender que a restrição dos afetos, o sofrimento e disciplinamento do organismo são condições necessárias para que uma agência seja maximamente, efetivamente executada, ou seja, são condições para a “excelência humana” (BM §225).¹⁴² O *laisser aller* dos impulsos não contribui para o aumento do sentimento de poder do organismo. Em vez disso, a fragmentação da vontade pela desorganização dos impulsos impede que ela tenha a unidade de propósito necessária para não prejudicar ou enfraquecer sua dinâmica. Novamente recorrendo ao aforismo 188 de *Além do Bem e do Mal*:

(...) tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a Terra, seja no próprio pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes, desenvolveu-se apenas graças à “tirania de leis arbitrarias”; e, com toda a seriedade, não é pequena a probabilidade de que justamente isso seja “natureza” e “natural” – e *não* aquele *laisser aller*! Todo artista sabe quão longe do sentimento de deixar-se levar se acha o seu estado “mais natural”, o seu livre ordenar, pôr, dispor, criar nos momentos de “inspiração” – e com que rigor e sutileza ele obedece então às mil leis que troçam de toda formulação por conceitos, devido justamente à sua natureza e precisão. (...) Considere-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina a odiar o *laisser aller*, a liberdade

¹⁴⁰ A esse respeito, cf., também, CI, “Os quatro grandes erros” §2.

¹⁴¹ Cf. também GC §290. Em outros termos, a liberdade nietzschiana, na verdade, supõe uma restrição de nossa liberdade prática, o que, na contemporaneidade de Nietzsche, seria entendido justamente como falta de liberdade. Como nos diz Miyasaki: the feeling of agency (...) requires a limitation of practical freedom – the constraint of ability, strength, and activity rather than their promotion” (MIYASAKI, 2016, p. 256-257).

¹⁴² “Seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada (...) Vocês querem, se possível – e não há mais louco ‘possível’ – *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? – parece-me mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! Bem-estar, tal como vocês o entendem – isso não é um objetivo, isso nos parece um *fim*! Um estado que em breve torna o homem ridículo e desprezível – que faz *desejar* o seu ocaso. A disciplina do sofrer, do *grande sofrer* – não sabem vocês que até agora foi essa disciplina que criou toda excelência humana?” (BM §225, grifos do autor). Cf. também CI, “Incursões de um extemporâneo” §38 e RIDLEY, 2007, p. 212.

excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas* (...) (BM §188, grifos do autor)

Segundo Nietzsche, a incorporação dessas práticas ascéticas e dessa disciplina da vontade pode levar tanto à criação quanto à conservação de dois tipos distintos de homens: o homem fraco, de rebanho (o homem da moralidade do bem e do mal), ou o homem mais elevado, de exceção (o homem para além do bem e do mal), identificado, por vezes, por Nietzsche com o filósofo:

O filósofo tal como *nós* o entendemos, nós, espíritos livres – como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem: esse filósofo se utilizará das religiões para a sua obra de educação e cultivo, do mesmo modo que se utilizará das condições políticas e econômicas do momento. A influência cultivadora, seletiva, isto é, tanto destrutiva quanto criadora e modeladora, que se pode exercer com a ajuda das religiões é sempre múltipla e diversa, conforme o tipo de homens colocados sob seu domínio e proteção. Para os fortes, independentes, preparados e predestinados ao comando, nos quais se encarnam a razão e a arte de uma raça dominante, a religião é mais um meio de vencer resistências para dominar. (...) Aos homens ordinários, enfim, o grande número que existe para o serviço e para a utilidade geral, e que apenas assim têm o *direito* a existir, a esses a religião proporciona uma inestimável satisfação com seu estado e seu modo de ser, uma reiterada paz do coração, um enobrecimento da obediência, mais alegria e mais dor em comum com seus iguais, e alguma transfiguração e embelezamento, alguma justificação de toda a cotidianidade, de toda a baixaza, toda a pobreza semianimal da sua alma. (BM §61, grifos do autor)¹⁴³

O homem forte, como vimos, por ter uma vontade organizada ou uma capacidade agencial forte, ou seja, por ter um centro de gravidade que lhe possibilita estar em harmonia com seus compromissos avaliativos, na maioria das vezes consegue incorporar a coerção, a disciplina e o sofrimento impostos pelas práticas ascéticas, de modo a organizar seus impulsos rumo a uma unidade de propósito: a forma de vida do tipo forte utiliza-se da moral apenas como um instrumento para a preservação e expansão de seu modo de vida e domínio. Já o homem fraco, “ordinário”, por ter uma vontade anárquica, em que cada impulso corre para uma direção distinta dos demais, isto é, por ter uma vontade fragmentada, degenerada, está mais suscetível a assimilar os conteúdos ascéticos de modo a inibir o seu engrandecimento vital: com essas práticas, suas pulsões se mantêm anárquicas ou até mesmo mais desorganizadas, e seu modo de vida continua a ser o de rebanho. Quando não há anarquia, a coesão é obtida com o sacrifício de toda e qualquer complexidade, por meio da imposição de uma única ideia, a ideia fixa.

¹⁴³ Cf., também, BM §§200, 219.

Como dito, os homens fortes, ao contrário, nascem com a tendência ou disposição a incorporar aqueles conteúdos ou práticas que serão úteis ao florescimento de seu organismo, ou seja, à intensificação de seu sentimento de poder. É nesse sentido que podemos dizer que o indivíduo de exceção tem a disponibilidade de assimilar à sua dinâmica vital o que lhe é estritamente necessário, ou seja, o que não é prejudicial ao seu desempenho, mas, pelo contrário, promovedor de seu engrandecimento. Dito de outro modo, ele incorpora em si somente o que diz respeito às suas necessidades orgânicas e pessoais e não às necessidades do rebanho: ou seja, o homem elevado se torna “o exato oposto dos que se ocupam de coisas que não lhes dizem respeito” (HH, Prólogo §4). Nesse sentido, uma vontade forte, unificada, em vez de se ater a mentiras cultivadas pela moralidade do rebanho, tais como as ideias de Deus, alma, virtude, verdade, se compromete apenas com assuntos fundamentais à vida: a alimentação, o ambiente, o exercício do espírito, entre outros, que são aspectos comumente negligenciados pela moralidade cristã, que os entende como atitudes ligadas ao egoísmo:¹⁴⁴

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconervação que se expressa de maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar que se acerquem – primeira prudência, primeira prova de que não se é um acaso, mas uma necessidade. A palavra corrente para esse instinto de autodefesa é *gosto*. Seu imperativo obriga não só a dizer não onde Sim seria um “altruísmo”, mas também *dizer Não o mínimo* possível. Separar-se, afastar-se daquilo que tornaria o Não sempre necessário. (EH, “Por que sou tão inteligente” §8, grifos do autor)

Portanto, o interesse que a capacidade agencial de um indivíduo elevado tem na moralidade em nada se relaciona com seus falsos pressupostos, mas apenas com a instrumentalidade que faz dela, levando em conta, portanto, a coação e a restrição que ela oferece aos seus instintos. Além disso, é importante frisar que, pelo fato de as regras sociais, o clima, a alimentação, as coisas próximas serem, de certa forma, uma fatalidade a que cada homem é submetido, aquele que tem uma habilidade agencial forte não sente essas mesmas regras como constrangimento, mas como parte da natureza, como parte de si e do *continuum* do qual ele é um dos elementos constitutivos, isto é, como o próprio destino.

Enfim, podemos dizer que, sendo a vontade saudável uma condição necessária, mas não suficiente para a liberdade no sentido que Nietzsche busca apresentar, a vontade livre não é uma faculdade com que o homem fatalmente nasce, mas algo a ser alcançado e *conquistado* por meio de muita disciplina, coerção e sofrimento.¹⁴⁵ Somente essas práticas ascéticas

¹⁴⁴ Cf. EH, “Por que sou tão inteligente” §§2, 3, 10.

¹⁴⁵ “Aqueles grandes viveiros para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu, as comunidades

internalizadas nos indivíduos elevados permitem que eles se tornem homens verdadeiramente livres:

Todo mundo elevado requer que se tenha nascido para ele; ou melhor, que se tenha sido *cultivado* para ele: direito à filosofia – no sentido mais amplo – obtém-se apenas em virtude da ascendência, os ancestrais, o “sangue” decide aqui também. Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada. (...) (BM §213, grifo do autor)¹⁴⁶

Resumidamente, a concepção de liberdade que Nietzsche apresenta em seu período tardio é aquela que se identifica com o sentimento de poder, ou seja, com o sentimento da expansão da vontade de poder que o homem experimenta tão logo unifica a multiplicidade de seus impulsos num todo coerente. Esse sentimento a que o filósofo chama de liberdade se estabelece a partir do momento em que se reatribui ou se redireciona os afetos para funções que possibilitam ao organismo trabalhar da melhor forma possível, ou seja, de acordo com um compromisso avaliativo comum. Quando o homem tem sua conduta concretizada dessa forma, e quando ele executa somente o que é necessário ao bom funcionamento de seu organismo, podemos dizer tanto que (1) ele está agindo segundo a natureza, ou seja, segundo aquilo que ele próprio é; quanto (2) que é produzido um alargamento de sua capacidade agencial, o que implica a própria expansão do sentimento de poder de seu organismo.

Podemos dizer, nesse sentido, que a liberdade ocorre na ocasião em que, no homem, o máximo de necessidade coincide com o máximo de potência de sua agência, ou seja, com o engrandecimento do seu sentimento de poder. Em outras palavras, a liberdade se estabelece quando o organismo, por agir estritamente segundo as suas necessidades particulares, segundo o que é necessário, realiza maximamente a sua natureza própria. Dessa forma, a vontade livre se identifica com o próprio sentimento de expansão que se estabelece quando o indivíduo livre está no máximo de sua atividade, ou seja, quando ele está executando da melhor maneira possível aquilo que sua estrutura o leva a ser.¹⁴⁷ Nietzsche associa os homens que assim se sentem aos artistas, que

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, “Incursões de um extemporâneo” §38, grifos do autor).

¹⁴⁶ “Para compreender esse tipo, é preciso primeiramente ganhar clareza sobre o seu pressuposto fisiológico: o que denomino a *grande saúde* (...) ‘Nós, os novos, sem nome, de difícil compreensão’ – diz-se ali – ‘nós, rebentos prematuros de um futuro ainda não provado, nós necessitamos, para um novo fim, também um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora (...) – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar (...)’...” (EH, “Assim falou Zaratustra” §2, grifos do autor). Ver, também, BM §200.

¹⁴⁷ Observamos aqui que a liberdade no sentido nietzschiano se aproxima da noção aristotélica de virtude. Na

sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e ‘livre-arbítrio’ se tornam unidos neles. (BM §213)

Não nos esqueçamos, como dissemos anteriormente, que a liberdade, no pensamento de Nietzsche, não é algo que se tem ou que se nasce com, não é uma faculdade racional inata a todos; liberdade é algo que se alcança com o máximo de coerção: com um árduo exercício e treinamento do espírito, isto é, da vontade, em que esta é submetida a uma lenta disciplina, regada de muita obediência, dor e sofrimento. Nesse sentido, é possível dizer que, nessa concepção de liberdade, no máximo de coerção a que o indivíduo é submetido, alcança-se o máximo de sua agência ou capacidade agencial – ou o sentimento de liberdade, o qual Nietzsche entende como a própria liberdade. Somente nessa medida, o homem pode conquistar a maestria, a excelência ou a perfeição de sua natureza e de sua atividade. Assim, a liberdade entendida como a excelência, a virtude e perfeição na ação, pode se tornar um ideal ético, um ideal de conduta, sob a perspectiva de Nietzsche.

Um elemento muito importante a se afirmar e que retoma a Introdução de nosso Capítulo 1 é o que foi dito sobre a intenção normativa da genealogia de Nietzsche em oposição à genealogia dos psicólogos ingleses. Como dissemos, a genealogia de Nietzsche vai além da concretizada pelos ingleses, na medida em que o filósofo tem a intenção de que ela cause uma transformação da compreensão de seus leitores atentos em relação à moralidade à qual se encontram submetidos. Em outros termos, o objetivo de Nietzsche é *explicar* como a moralidade surgiu, com vistas a quais interesses – no caso um interesse nocivo ao florescimento humano, isto é, *antivital* –, *para* levar seus leitores a transformar, reformar, rever e revisar a compreensão que têm de si mesmos como agentes morais.

Quem seriam esses “leitores atentos” aos quais Nietzsche se dirige com a sua genealogia? Acreditamos que seriam justamente os homens de exceção, ou seja, aqueles que têm a mencionada disponibilidade para manter seus impulsos unificados em meio à multiplicidade. Esses homens, em face dos outros, por possuírem uma disposição que lhes facilita não se deixar levar por estímulos externos, teriam maior chance de desenvolver esse olhar crítico em relação à moralidade e à sua compreensão como agentes livres e imputáveis. Em benefício desses indivíduos, a genealogia, portanto, teria um papel *preparatório*, ou seja,

visão desse filósofo, o agente é virtuoso quando ele consegue atingir o máximo de perfeição naquilo que sua natureza o levou a ser: por exemplo, uma pessoa que nasceu com o dom de tocar um determinado instrumento é virtuosa quando executa essa prática da melhor forma que ela poderia executar.

ela faria uso da disponibilidade que eles têm de manter a coerência de sua vontade a fim de os levar a desenvolverem as condições propícias para enxergarem criticamente as suas estruturas normativas.

A genealogia possibilita a esse tipo de ser humano acessar uma perspectiva a partir da qual se torna possível rever essas estruturas e, assim, se deslocar para uma outra compreensão ética, em que outros valores, outras virtudes e uma outra atitude diante de si mesmo e do mundo se tornam inteligíveis (uma vez furado o bloqueio imposto pela moralidade hegemônica): uma compreensão ética perfeccionista, ou seja, uma em que o objetivo maior seria o seu florescimento, o engrandecimento de seu organismo e de sua vontade. O indivíduo elevado, liberto da prisão da moralidade, ascende a uma nova visão de mundo, ou seja, a uma visão pós-metafísica, que permite a ele se compreender eticamente sem se submeter à moralidade do bem e do mal.¹⁴⁸ Esse indivíduo representa, aos olhos de Nietzsche, um novo ideal de conduta, um ideal ético de perfeição e excelência.

3.4. O sujeito da liberdade nietzschiana

Até o momento, como vimos, discorreremos sobre as condições necessárias, segundo o pensamento de Nietzsche, para que a liberdade ocorra: uma disposição no indivíduo para unificar, em face da multiplicidade, seus valores, afetos, enfim, sua base orgânica e afetiva; a disciplina e coerção que submetem o organismo humano, com vistas a, harmonizando as suas forças, gerar no indivíduo que a possui uma intensificação de seu sentimento de poder. Após esse exame, torna-se necessário agora entendermos quem é exatamente esse indivíduo livre ou esse tipo humano para Nietzsche.

3.4.1. O indivíduo soberano

A ideia de que a moralidade do costume e o desenvolvimento da capacidade de prometer têm como resultado a produção de um indivíduo com uma vontade estável nos remete à figura – apresentada no §2 da segunda dissertação de *Genealogia da Moral* – do “indivíduo soberano” como “o fruto mais maduro” da moralidade do costume e da vida em comunidade. Esse tema é ainda bastante polêmico entre os comentaristas de Nietzsche, resumindo-se, assim, em um debate que se dá entre os estudiosos que defendem e elegem esse

¹⁴⁸ Cf. EH, Prólogo §3.

tipo humano como o ser livre na concepção de Nietzsche, ou seu ideal de conduta ética e supra-humanidade,¹⁴⁹ e aqueles que acreditam ser o indivíduo soberano apenas o *resultado* mais robusto do intenso trabalho, sobre o homem, da moralidade do costume e da capacidade de prometer.

Jenkins, por exemplo, afirma que o indivíduo soberano, por ter se disciplinado a um grau elevado na moralidade do costume, a ponto de tornar instintivas as suas normas, e, assim, conseguir se autorregular sozinho, sem a necessidade, portanto, das regras da tradição de que antes dependia para realizar uma conduta conforme os costumes, é o único tipo de homem que tem o *direito*¹⁵⁰ de prometer, enquanto os demais possuem apenas a capacidade ou habilidade da promessa (são apenas indivíduos “prometedores”), por ainda estarem submetidos às regras da moralidade do costume.¹⁵¹ Esse direito de prometer seria, na visão de Jenkins, a única forma de agência livre no sentido positivo e pós-moral que Nietzsche poderia

¹⁴⁹ Nas palavras de Acampora: “There is *nearly* unanimous agreement, among those who bother to pay attention to Nietzsche's anomalous claim about the ‘sovereign individual’ in the second essay of *On the Genealogy of Morals* that the ‘sovereign’ is Nietzsche's ideal, and many more still take sovereignty as the signature feature of the overman Nietzsche heralds in his *Thus Spoke Zarathustra* and other writings” (ACAMPORA, 2006, p. 147, grifo da autora). Acampora acredita que essa leitura “quase” unânime leva a uma interpretação equivocada da questão, ou seja, de GM II §2, parágrafo em que o tema do indivíduo soberano aparece na obra de Nietzsche: tratar-se-ia de uma leitura que descaracteriza a filosofia de Nietzsche e oculta outras discussões mais significativas acerca do tema.

¹⁵⁰ Acampora aponta para o erro em traduzir a expressão “das versprechen darf” como “com o *direito*” de fazer promessas. Essa tradução, muito comum entre os comentadores de língua inglesa, em sua visão, faz a maioria dos estudiosos acreditar que a promessa é algo concedido ou conquistado pelo homem – dando margem assim para interpretar esse “direito” de fazer promessas com a própria noção de liberdade em sentido contraposto ao do conceito tradicional –, em vez de ser algo a que o homem é obrigatoriamente submetido pela força da coerção social. Segundo a estudiosa, o indivíduo soberano representaria o desenvolvimento de uma capacidade em nós (a capacidade de fazer promessas) e não algo que foi almejado e conquistado na história da humanidade. A ideia de liberdade que poderia aqui ser associada ao indivíduo soberano seria aquela cunhada pela tradição moral e sacerdotal (ACAMPORA, 2006, p. 149).

¹⁵¹ Dito de forma mais clara, o indivíduo soberano se distinguiria dos indivíduos meramente capazes de prometer porque ele conseguiria manter a si mesmo sob um padrão de comportamento regular e coerente, sem a necessidade de uma coação externa. Os indivíduos que têm apenas a capacidade de prometer necessitariam de auxílios externos, tal como o medo de punição, a ameaça, entre outras instituições, para continuarem exercendo a sua capacidade de manter a palavra empenhada ao longo do tempo. O indivíduo soberano, como qualquer indivíduo em uma comunidade, por ser produto das instituições morais, tem relação com as práticas morais que nela vigoram, porém, não precisa mais das instituições ou dos costumes dessa comunidade para reger seu comportamento. Podemos dizer, além disso, que há um tom elitista na passagem do indivíduo soberano – por exemplo, quando ele diz que “olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais (...) do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo” (GM II §2) –, mas isso, na visão daqueles que não o elegem como um ideal, não quer dizer que Nietzsche esteja designando esse indivíduo como seu ideal, mas somente que em qualquer contexto há uma forma de vida que se sente superior a outra. Como distinção entre o indivíduo soberano e o indivíduo livre poderíamos alimentar essa polêmica ao dizer, por exemplo, que, no indivíduo livre, a unificação da vontade: “is to desire to appropriate and to organize as my own all that I have done, or at least that I know I have done, into a coherent whole. It is simply to become able to accept all such things, good and evil, as things I have done”. Enquanto no indivíduo soberano, a unificação da vontade que lhe possibilitaria o direito de prometer seria o resultado de “to cultivate stable character traits that make my reactions predictable and unsurprising” (NEHAMAS, 1985, p. 190).

apresentar a seus leitores.¹⁵² Outros autores, como Richardson, Poellner, Gemes,¹⁵³ só para citar alguns, por exemplo, na mesma linha de raciocínio de Jenkins, também assumem a interpretação de que o indivíduo soberano seria a imagem do indivíduo livre ou criativo na obra de Nietzsche, ou o ideal de supra-humanidade.

Leiter mantém a distinção defendida por Jenkins entre os indivíduos que não têm o direito de prometer – porque não foram suficientemente treinados na moralidade do costume para se tornarem animais previsíveis – e o indivíduo soberano, que tem esse direito, porque tornou seu comportamento suficientemente previsível para poder honrar no futuro as promessas que fez no passado. Contudo, Leiter defende, como mencionamos anteriormente, que a ideia de autonomia e de soberania trazida pela concepção desse tipo de indivíduo é fruto da estratégia nietzschiana de usar palavras com conotações familiares em um sentido não familiar ou não tradicional: em suma, trata-se da proposta de uma leitura revisionista de todo o vocabulário associado à ideia de liberdade na obra nietzschiana, na qual o conteúdo dessas palavras é revisado ou modificado com o objetivo de provocar no leitor – a ponto de este conseguir redirecionar seus interesses ou sua leitura – a emoção positiva ou a autoridade do sentimento que tais termos ocasionariam em seu sentido comum. Essa leitura revisionista estaria de acordo com a interpretação de Leiter de que, para Nietzsche, os homens não seriam capazes de uma agência livre, e de que até mesmo o atributo do indivíduo soberano de poder cumprir suas promessas não diria respeito a uma habilidade especial que ele conquistou ao longo de sua vida. Em outros termos, a “soberania” ou “autonomia” sobre suas ações e seu futuro seria uma capacidade a qual não poderia dispensar ou escolher não praticar, na medida em que seria o resultado de suas próprias disposições fisiológicas naturais em conjunto com as circunstâncias sociais, políticas, históricas e comunitárias nas quais ele se vê envolvido ao longo de sua vida.¹⁵⁴ Segundo essa linha de argumentação, no caso da definição de liberdade que associamos anteriormente a ter uma vontade coerente e unificada segundo um propósito comum, Leiter diria que mesmo esse tipo humano não seria livre no sentido positivo, mas

¹⁵² Para Hatab, o a característica de “pós-moral” atribuída à figura do indivíduo soberano apenas indica que ele foi libertado da moralidade do costume. Parece-nos que, segundo esse comentador, o indivíduo soberano se identificaria com o ideal moderno de livre-arbítrio (em seu sentido substantivo, superlativo), mas não ao ideal nietzschiano positivo de liberdade (HATAB, 2008, p. 76-78,). Janaway, apesar de entender esse assunto como polêmico e de difícil conclusão, discorda de Hatab, afirmando que “Nietzsche must regard the sovereign individual’s achievement of freedom as something other than his becoming a neutral subject with free choice” (JANAWAY, 2009, p. 60).

¹⁵³ RICHARDSON, 2009; POELLNER, 2009; GEMES, 2009, respectivamente.

¹⁵⁴ “I aim to show that the image of the ‘sovereign individual’ is consistent with the reading of Nietzsche as a kind of fatalist. (...) On the fatalist interpretation, Nietzsche thinks that persons have certain essential psychological and physiological traits over which they have no autonomous control and which, together perhaps with environmental influences like values, causally determine their life trajectories” (LEITER, 2011, p. 102).

apenas como um resultado do destino. A despeito disso, Nietzsche valoriza os tipos humanos que têm esse tipo de capacidade, e esse é o motivo, na visão de Leiter, pelo qual o filósofo ainda assim utiliza os vocábulos “soberania” e “autonomia” para se referir a esse tipo de vontade coerente, pois, por esses vocabulários serem carregados emotivamente com o sentido do que pensamos comumente ser liberdade, seríamos emocionalmente conduzidos a regrar nossa conduta por meio da observação desses tipos ideais.

Hatab e Acampora¹⁵⁵ desenvolvem um raciocínio na mesma direção que Leiter, ou seja, igualmente enfatizando que a menção à figura do indivíduo soberano ocorre somente em uma única passagem da obra nietzschiana, a saber, no §2 da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, e que, portanto, isso seria um ponto negativo para aqueles que defendem um papel importante para essa figura como o ideal ético nietzschiano: como dito, a maioria dos comentadores da obra de Nietzsche.¹⁵⁶ Entretanto, eles acrescentam a ideia de que esse tipo humano “nomeia o ideal moderno de indivíduo racionalmente autônomo”.¹⁵⁷ Para esses dois comentadores, em suma, o indivíduo soberano representaria o ápice do desenvolvimento do indivíduo pré-histórico ou antigo – ou seja, do homem treinado na moralidade do costume (o indivíduo pré-moral, no sentido da moralidade do bem e do mal) –, instruído pela promessa e pelo vínculo credor-devedor, e, de certa maneira, a transformação desse tipo humano no indivíduo moderno – isto é, a sobreposição dos ideais e dos valores da pré-história e da antiguidade pelos da modernidade. Em outras palavras, o indivíduo soberano representaria o ápice do poder, desenvolvido na pré-história, de controle dos afetos (GM II §3), e, assim, do indivíduo que teria características do tipo escravo apresentadas na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*.¹⁵⁸ O indivíduo soberano representaria, então, o próprio ideal de agência livre no sentido moral, ideal que Nietzsche visa combater com sua noção de tipo elevado ou super-homem: é necessário então superar o ideal de soberania moral para se alcançar um ideal de agência pós-moral. Nesse sentido, para esses pensadores, não se deve adotar o ideal do indivíduo soberano, mas superá-lo.

¹⁵⁵ HATAB, 1995, 2008; ACAMPORA, 2006, respectivamente. Acampora afirma que Lawrence Hatab é o único em conjunto com ela que destoa da corrente majoritária de comentadores que entendem o indivíduo soberano como o ideal de soberania nietzschiana.

¹⁵⁶ Cf. LEITER, 2011; HATAB, 2008.

¹⁵⁷ “names the modern ideal of individual rational autonomy” (HATAB, 2008, p. 76, tradução nossa no corpo do texto).

¹⁵⁸ Cf., para maiores detalhes, HATAB, 1995, p. 37-38; 2008, p. 75-77. Acampora considera que o indivíduo soberano representa a passagem do estágio pré-moral para o moral propriamente dito. Ou, em outras palavras, o indivíduo soberano seria o próprio ápice a que o animal homem chegou até nossos dias: “Nietzsche sees the sovereign individual as standing at the end of a process of becoming the kind of animals that human beings are. In other words, the sovereign individual is the pinnacle of the current state of existence of *humankind*” (ACAMPORA, 2006, p. 156, grifo da autora).

Pelo fato de o tema do indivíduo soberano ser ainda muito controverso entre os comentadores de Nietzsche, e por encontrarmos pouca corroboração textual específica a esse tipo humano nos textos nietzschianos, preferimos apenas apresentar, de forma resumida, essa questão para os leitores interessados, não nos comprometendo, assim, com nenhuma das linhas de raciocínio sobre a questão. Dessa forma, como pudemos ver até este ponto de nossa Dissertação, propusemos que Nietzsche apresenta uma compreensão específica de liberdade como aumento do sentimento de poder, que nos permite nos isentar tanto desse debate polêmico do tema do indivíduo soberano quanto do embate entre incompatibilistas, compatibilistas e expressivistas.

3.4.2. O indivíduo do *amor fati*

Tendo em vista o que estudamos até esta altura de nosso texto e as conclusões a que chegamos, defendemos que o que Nietzsche entende como liberdade deve dizer respeito tanto a um sujeito não metafísico quanto à assunção da vontade de poder como a forma correta de entender como procedem os fenômenos e a conduta humana. Acreditamos, nesse sentido, que o sujeito que possui a vontade livre tem que ter uma natureza que se integra ao mundo do qual é uma parte constituinte significativa e às forças históricas, sociais, orgânicas em sua inteireza. Dessa forma, cremos que o personagem que, em Nietzsche, mais se identifica com o homem livre é aquele que encarna a atitude expressa pelo *amor fati*.

Consideramos que, por ter um organismo com suas pulsões unificadas e organizadas, que lhe permite agir de forma coerente durante sua vida, é passível ao indivíduo mais elevado possuir a liberdade no sentido de *amor fati*. Tendo a disponibilidade para não reagir imediatamente aos estímulos externos, compreendemos que o indivíduo de exceção é capaz de se desfazer dos falsos pressupostos da moral que apresentamos no Capítulo 2: torna-se, assim, possível a ele entender o que é a vontade de poder, ou seja, a trama de eventos e forças da qual faz parte. É nesse sentido que a ele é facultada a compreensão de que o *continuum* do qual faz parte determina inexoravelmente todas as suas ações, em suma, que ele está completamente submetido ao destino. Ao compreender essa trama, infere que as suas próprias características psicofisiológicas, as suas ações, suas opiniões e modo de viver são todos frutos do destino, ou melhor, *são* o próprio destino, juntamente com as outras forças orgânicas, naturais e históricas que o rodeiam. O indivíduo entende, então, que seus traços de caráter, o ambiente em que vive, os eventos sociais e históricos que acontecem ao seu redor, tudo isso, todas essas forças em incessante luta são o que molda o que ele é, seu próprio caráter. Em

outras palavras, percebendo que as *suas* ações são o próprio destino, ou seja, uma de suas partes significantes, e, assim, inseparável dele, compreende que ele deve desejar, que deve amar tudo o que lhe acontece, pois ele é o destino. *Amor fati*, assim, é dizer sim ao destino, amá-lo, desejá-lo porque constata-se que é parte dele. Desse modo, sentir dessa forma é não querer “em absoluto que algo se torne diferente do que é; eu mesmo não quero tornar-me diferente” (EH, “Por que sou tão inteligente” § 9). Nas palavras de Nietzsche:

Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...* (EH, “Por que sou tão inteligente” §10, grifos do autor)¹⁵⁹

Reconhecer e internalizar as forças das práticas sociais e históricas, tomá-las como partes constitutivas de seu próprio ser, e, assim, acolher essas influências simplesmente por serem *suas* constitui o próprio *amor fati*. Incorporá-las à própria dinâmica vital, à revelia do que elas possam ser – boas, ruins, feias, indignas –, é assumir que esta será modificada, e seus elementos, remanejados com vistas ao aumento do sentimento de poder do organismo. Mais uma vez valendo-se da concepção artística, Nietzsche afirma que amar o destino é criar-se a si mesmo:

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. (GC §290, grifos do autor).

Sendo o devir o que o homem elevado é, ou melhor, sendo seu próprio caráter; reconhecendo que a sua natureza, tudo o que faz e o que é feito externamente a si formam e são o que ele próprio se percebe como sendo, ele deve e deseja ser aquilo que ele é, sua conduta, sua visão de mundo, seus erros, seus acertos. Tendo em vista que ele não pode ter domínio sobre o destino, e que, mais uma vez dizendo, ele é parte integrante do vir-a-ser, e, assim, o próprio fado, ele deve amá-lo com todas as suas mazelas, com todo o sofrimento e êxitos ou triunfos que ele pode oferecer.¹⁶⁰ Tornando-se apto a afirmar, amar, desejar o

¹⁵⁹ “o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima” (EH, “O caso Wagner” §4, grifo do autor). Ver, também, CI, “Moral como antinatureza” §6: “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás...”

¹⁶⁰ A esse respeito, cf. EH, “Por que sou tão inteligente” §9; EH, “Por que sou um destino” §5; EH, “Assim falou

próprio destino, independentemente do que possa vir a lhe acontecer, ou seja, independentemente das adversidades que possam vir a ocorrer, o tipo elevado é capacitado a tomar inteira responsabilidade por suas ações,¹⁶¹ a *responder* por si mesmo, a se *autoafirmar*. É dessa maneira que podemos dizer que a liberdade no sentido nietzschiano requer do indivíduo uma autoafirmação, ou seja que ele “se torn[e] o que é” (CI, “Por que sou tão inteligente”, acréscimo nosso).¹⁶²

Quanto mais o indivíduo de exceção compreende que ele é parte do destino, mais ele busca fazer aquilo que pode lhe oferecer uma intensificação do seu sentimento de poder. É nesse sentido que ele busca sempre alinhar as necessidades de seu organismo às necessidades do destino, de sua natureza, o que lhe proporciona um aumento do seu sentimento de poder, e, assim, a afirmação das suas ações, *do que ele é*. É por isso que podemos dizer que a liberdade está ligada à excelência e à perfeição humanas. Em outros termos, afirmar o destino, desejá-lo, a despeito de suas adversidades, é reconhecer não somente suas próprias limitações como homem, as próprias insuficiências de sua natureza, mas também as necessidades e os “talentos” a que foi destinado possuir. A partir desse entendimento, amar o destino, ou seja, estar alinhado às forças que o constituem, é realizar ao máximo, ou da melhor forma possível, as suas aptidões e habilidades, considerando suas fraquezas e insuficiências.¹⁶³ Em suma, quando o homem afirma o que se é, da forma exata que se é, ele abre o terreno para estabelecer e exercer sua excelência, sua virtude. É por esse motivo que Nietzsche afirma a liberdade como um ideal ético, um ideal de perfeição, que deve reger a vida dos homens.

Zaratustra” §8; EH, “O nascimento da tragédia” §2; CI, “O que devo aos antigos” §5; GC §§ 276, 370; EH, “O caso Wagner” §4.

¹⁶¹ Nesse sentido, concordamos com Lopes que, ao se opor ao conceito tradicional de responsabilidade, afirma que, “[q]uando Nietzsche lhe atribui um uso válido, o termo ‘reponsabilidade’ assume o sentido de *amor fati*. Não se trata da aceitação resignada do destino, mas de assumir as suas próprias ações, de responder por elas, independentemente da adversidade dos fatores que as tenham determinado no sentido causal” (LOPES, 2006, p. 109). O *amor fati*, portanto, não é um sentimento que promove as sensações de coação, restrição e resignação, mas é o próprio assentimento ao que é necessário, por se perceber fazendo parte dessa necessidade. Tomar responsabilidade por si mesmo e suas ações, nesse sentido, é ser forte o suficiente para assumir suas ações sem transferir a responsabilidade por elas para outrem, seja este quem ou o que for. (CONSTÂNCIO, 2012).

¹⁶² “Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como *alguém se torna o que é*. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo – do amor de si...” (CI, “Por que sou tão inteligente” §9, grifos do autor).

¹⁶³ A esse respeito, a seguinte passagem de Risse é esclarecedora: “Obviously, if determinism is true, it does not make sense to praise anybody for her accomplishments *if* the compliment is on what she has achieved *autonomously*. But it does make sense to praise and admire persons for being what they are, in particular for embodying human excellence, even if what they *are* is determined by cultural and physiological forces. The capacity to make the most of one's talents within the confines set by the talents themselves and by the environment (...) is part of Nietzsche's vision of human excellence, and as such calls for praise and admiration” (RISSE, 2003, p. 153, grifos do autor). Comportar-se dessa maneira, ou seja, esforçar-se continuamente para se tornar a melhor versão de si mesmo, pode ser identificado com a própria autocriação, com a própria tomada de responsabilidade por si mesmo.

Ser excelente na ação é se autodeterminar, ou seja, é atingir a condição de não ser determinado por leis externas a si, mas somente pelas leis de sua própria natureza, pelo que seu organismo julga ser o estritamente necessário para o aumento do seu sentimento de poder. É, portanto, se desvencilhar das exigências da moralidade do bem e do mal e agir de acordo consigo mesmo, com sua natureza e o devir, isto é, em concordância com a ‘tábua de valores’ que seu organismo cria para si mesmo.

(...) *limitemo-nos* a depurar nossas opiniões e valores e a *criar novas tábuas de valores*: – mas acerca do “valor moral de nossos atos” vamos deixar de remoer pensamentos! Sim, meus amigos, é tempo de se enojar com toda a tagarelice moral de uns sobre os outros! Fazer sessões de julgamento moral deve ofender nosso gosto! Deixemos essa tagarelice e esse mau gosto para os que nada têm a fazer senão arrastar o passado um pouco mais adiante no tempo, e que nunca são eles mesmos presente – para muitos então, para a maioria! Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos! E para isso temos de nos tornar os melhores aprendizes e descobridores de tudo o que é normativo e necessário no mundo: temos de ser *físicos* pra podermos ser *criadores* nesse sentido (...) (GC §290, grifos do autor)

Ter perfeição na ação, dessa forma, é criar a si mesmo, é criar e agir segundo suas próprias leis, sua natureza. Desprender-se, dessa maneira, dos pressupostos e leis da religião e da moralidade, ou seja, alcançar a “grande libertação” (HH I §3),¹⁶⁴ é lançar os alicerces para a antecipação de cenários de uma cultura pós-metafísica, nos quais os “homens do amanhã”,¹⁶⁵ restaurando a inocência do devir, inaugurarão uma atitude e um modo de vida mais honesto para com o mundo e a cultura que os circunda, criando novos valores, a partir da reavaliação dos anteriores, e se autoafirmando como “comandantes e legisladores” (BM §212). O homem do futuro estabelece a aceitação e a integração ao devir como “um novo hábito” (HH I §107), como uma nova forma de se portar no mundo, de compreendê-lo, a partir do qual responsabilizar moralmente, conferir mérito, louvar as ações e a natureza são atitudes e práticas que devem ser abandonadas. Somente assim esse tipo humano conseguirá “retraduzir o homem de volta à natureza” (BM §230), destituindo-o de todas as mentiras metafísicas e religiosas que povoam seu imaginário. A figura histórica que, em nossa visão, mais se aproxima desse homem do futuro, nas obras de Nietzsche, é Goethe, por reunir as características que um indivíduo tem que ter para ser pensado como livre:

¹⁶⁴ Cf. HH I §225; CI, “Os quatro grandes erros” §8. Ver também A §9: “O homem livre é não moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição.”

¹⁶⁵ Cf., a esse respeito, EH, Prólogo §3; EH, “O nascimento da tragédia” §§2, 4; HH §§3, 23-26; BM §2; GM II §24; GM III §10; BM §230. É importante frisar como Nietzsche apresenta o filósofo, o homem do futuro ou o “homem do amanhã e do depois de amanhã”: como aquele que se opõe aos valores de sua época, o que é uma condição essencial para a tresvaloração dos valores. A esse respeito, ver, por exemplo, BM §212.

Goethe – não um acontecimento alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um *ascender* à naturalidade da Renascença, uma espécie de autossuperação por parte daquele século. (...) O que queria era a *totalidade*; combateu a separação de razão, sensualidade, sentimento, vontade (...), disciplinou-se para a inteireza, *criou* a si mesmo. (...) Goethe concebeu um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por 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 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*... (CI, “Incursões de um extemporâneo” §49, grifos do autor)¹⁶⁶

Gostaríamos, antes de finalizarmos nosso capítulo, de dizer que, apesar de julgarmos ser mais eficaz localizar a discussão de Nietzsche acerca do tema da liberdade fora do debate entre compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas, podemos, se assim o quisermos, identificar a sua discussão sobre o tema com uma espécie de compatibilismo de tipo mais refinado. Em outras palavras, a partir da perspectiva do conceito de *amor fati*, o compatibilismo pode ser compreendido sob uma outra chave interpretativa, se entendemos que, quando o homem responde por si e por suas ações, ele não está respondendo ou se responsabilizando por elas em um sentido metafísico ou moral, mas apenas no sentido de uma autorização dessas mesmas ações, dado que elas são aquilo que ele é, ou seja, sua natureza, e o complexo de forças que o estabelece. Não há nesse conceito de responsabilidade alternativo ao da tradição a ideia de um substrato metafísico por trás das ações, ou seja, a compreensão de que a liberdade é necessária para atribuir responsabilidade moral aos homens. Há, na verdade, a pura ação, a própria vontade de poder, e o reconhecimento de que ao homem é possível responder por suas ações justamente porque, devido a elas serem parte do devir que o constitui, elas são *suas*. Liberdade ou “ter a vontade da responsabilidade por si próprio” (CI, “Incursões de um extemporâneo” §38) nesse sentido é integrar-se ao destino, é assumir suas próprias ações como suas, na medida em que elas são parte constitutiva do que o homem é.

A liberdade no sentido nietzschiano é, portanto, totalmente reformista em comparação à noção de liberdade presente no embate dos compatibilistas com os incompatibilistas e expressivistas. A partir do momento em que a concepção nietzschiana de vontade livre se distancia claramente de qualquer outra noção que pressuponha a atribuição de

¹⁶⁶ Cf. outras menções a Goethe, por exemplo, em BM §§ 198, 209; GM II §18.

responsabilidade moral aos homens, ou seja, a partir do momento em que esse conceito pressupõe a responsabilidade segundo uma nova lógica, não metafísica, naturalizada e em concordância com o princípio da vontade de poder, ela realmente oferece, em contraposição a todas as demais tentativas de a definir, um sentido totalmente revisado.

Chegando, agora, ao final deste capítulo conclusivo de nossa Dissertação, cremos que recapitularmos, de forma bem geral, o trajeto anterior que nos fez chegar até a noção de liberdade como a maximização da agência e à concepção do indivíduo livre como aquele que diz sim ao destino nos permite compreender melhor esse conceito tão caro ao projeto normativo tardio de Nietzsche de reavaliação de todos os valores. Em nosso Capítulo 1, pudemos observar que a liberdade não é uma faculdade deliberativa inata e metafísica do homem, mas um instrumento nocivo e antivital utilizado pelos sacerdotes para atribuírem responsabilidade moral aos homens, e, assim, expandirem seu poder e domínio sobre eles. A estratégia do sacerdote torna-se possível a partir do cenário de disputas políticas entre classes ou tipos humanos distintos. A liberdade entendida como um instrumento sacerdotal, portanto, como já dissemos, não se identifica com uma faculdade puramente racional e inata nos homens.

No Capítulo 2, verificamos que a liberdade em seu sentido tradicional está fundada em falsos pressupostos, que nos distanciam do modo correto de entender nossa conduta e os fenômenos no mundo. Como averiguado, tudo se funda no princípio imanente da vontade de poder, o que desautoriza o pensamento metafísico de que somos seres puramente racionais, destacáveis de nossas ações, e, portanto, dignos de assumir responsabilidade moral por elas.

Em suma, a partir do que vimos anteriormente, ou seja, das constatações genealógicas e filológicas a que Nietzsche chega em seus estudos tardios, é possível esperar que os tipos elevados obtenham uma nova compreensão de si mesmos e dos valores a que estavam até então submetidos, colocando-os, assim, em posição de desestabilizar a autoridade normativa da concepção tradicional de liberdade.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Janaway acrescenta: “An important aspect to revaluation is the claiming of values as one’s own. Rather than adhering to values which are received, traditional, generic, universal, one is to discover one’s own personal values. The strictly genealogical project of discovering truths about the psychological origins of our evaluations does not as such revalue them, but, as Nietzsche says in a notebook entry, ‘for our feelings (...) [it] reduces the value of the thing which originated that way, and prepares a critical mood and attitude towards it’) (...) The effect, I take it, could also be described as a loss of one’s more or less automatic emotional alignment with received values, a suspension of the single-dimensional ‘pro and contra’ inherited from the Christian culture of Nietzsche’s most typical readers. This suspension allows a space for a new evaluation and a shift or reversal in values, which Nietzsche often describes in ways which seem to presuppose agency, judgement, and choice” (JANAWAY, 2009, p. 64). Ver, também, A §103: “Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim,

Com base na contraposição e na desautorização desse conceito de vontade livre, é facultado a Nietzsche construir as bases para fundar o seu próprio conceito de liberdade, tão importante para o período tardio de sua obra. A liberdade nietzschiana, como pudemos observar, é algo raro a ser desenvolvido e conquistado naqueles que nascem com uma disponibilidade orgânica para unificar seus impulsos em face de uma multiplicidade de forças distintas. A disciplina e o sofrimento que levam à unificação da vontade em um todo coerente geram um sentimento de aumento de poder que pode ser identificado com o próprio sentimento de liberdade, ou com o que é liberdade sob a ótica nietzschiana: a maximização da agência no homem.¹⁶⁸ A postura que o indivíduo livre sustenta, nesse sentido, é aquela do *amor fati*. A partir do reconhecimento de que tudo o que somos ou fazemos está atrelado ao destino, ou seja, à cadeia de forças orgânicas que determina todas as condutas e eventos, somos levados a acolher, desejar e amar o devir. Amar o destino, dessa maneira, é querer tomar responsabilidade por nossas próprias ações, pelo próprio devir, dado que somos determinados por ele, assim como nossa conduta.

Concluimos, assim, que Nietzsche ressemantiza o conceito de liberdade pressuposto pela tradição moral-religiosa – e, conseqüentemente, pelo debate contemporâneo acerca do

talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*” (grifos do autor).

¹⁶⁸ Podemos dizer que nossa abordagem do tema da liberdade se aproxima do pensamento de Miyasaki, que compreende a liberdade não exatamente como o aumento *do poder* ou da liberdade de um indivíduo, mas, mais apropriadamente, como o *sentimento* de aumento de poder ou do *sentimento* de aumento da liberdade, gerado pela superação de resistências, o que, no caso, acontece quando tentamos disciplinar nossos instintos e, assim, enfrentar a resistência que eles nos colocam: “although Nietzsche’s rejection of free will leaves no room for a morally substantial, compatibilist conception of freedom of agency, freedom nevertheless plays an important role in his positive moral philosophy, since Nietzsche’s higher human types are characterized by a heightened feeling of freedom – a qualitative affect without deeper substance. Moreover, because the feeling of freedom is increased by resistance, it requires a limitation of practical freedom – a relative constraint of ability, strength, and activity rather than their absolute promotion. Nietzsche’s higher types are, if anything, less free than others. Consequently, his criterion for human enhancement cannot be that of quantitatively greater freedom, power, or agency. Rather, it is measured according to the intensity of an individual’s feelings of freedom, agency and power, and of the love of fate that the (...) feeling of freedom promotes. (...) the phenomenology of freedom and agency nonetheless plays a crucial role in his positive moral project. Nietzsche’s normative ideal of a higher, more valuable human type consists of the only kind of agency he believes to be possible: the mere *feeling* of freedom – the qualitative feeling alone, without deeper substance. (...) Consequently, the criterion by which Nietzsche measures human ‘enhancement’ (Erhöhung) cannot be that of greater freedom or more authentic agency. Instead, Nietzsche’s alternative ideal is measured qualitatively and subjectively, by feeling – specifically, by an individual’s love of her self as a product of fate, her well-disposedness toward existence as such – and not quantitatively and objectively by fact – by greater agency, strength, or ability” (MIYASAKI, 2016, p. 256, grifo do autor). Miyasaki está preocupado, portanto, com uma espécie de fenomenologia da liberdade: são os sentimentos de liberdade, agência e atividade que lhe importam, e não propriamente a realidade dessas noções. O que interessa para Nietzsche nos indivíduos que ele nomeia como livres, dessa maneira, não é a realidade dessa liberdade, portanto, mas a maneira e o porquê eles se experimentam ou se sentem mais livres dos que os outros homens: “The question of freedom has decisively shifted registers: Nietzsche is not asking whether there is freedom or agency, but what causes the feeling of agency, which human types *feel free*” (MIYASAKI, 2016, p. 261, grifo do autor). Clark e Dudrick (2009) corroboram o pensamento de que Nietzsche oferece uma fenomenologia para o tratamento da vontade ou liberdade, ou seja, um estudo da *experiência* ou do *sentimento* da vontade, e não propriamente de sua realidade.

tema da liberdade na obra desse filósofo. Ao contrário da tradição e desses estudiosos, Nietzsche propõe para esse tema uma análise completamente reformista, segundo a qual as ideias de liberdade e responsabilidade são despojadas de qualquer teor metafísico e religioso.¹⁶⁹ Em outros termos, Nietzsche ressemantiza essas concepções ao inseri-las num cenário regido por uma lógica naturalizada, não metafísica e pós-moral. O uso de tais noções de maneira a estabelecer para o homem uma perspectiva completamente naturalizada para a compreensão de si mesmo e do mundo é parte do que torna possível, para Nietzsche, arquitetar seu projeto normativo tardio.

¹⁶⁹ Estamos, neste ponto, com concordância com Lopes ao dizer que: “O conceito de responsabilidade passa contudo por um processo de ressemantização em Nietzsche. A questão da responsabilidade é inteiramente desvinculada dos conceitos de liberdade da vontade e intencionalidade. (...) a simples constatação deste deslocamento conceitual deveria ser suficiente para desautorizar as eventuais tentativas de caracterizar a posição de Nietzsche como voluntarista ou decisionista” (LOPES, 2006, p. 109).

Conclusão

Como é de conhecimento dos estudiosos de Nietzsche, as ocorrências do tema da liberdade nas obras desse filósofo são bastante escassas em face de outros assuntos. Portanto, o debate sobre o tema da vontade livre em Nietzsche se estabelece mais como uma polêmica do que como uma questão que se encontra resolvida. Diante desse cenário, temos consciência de que nosso tratamento do problema se apresenta mais como uma pesquisa descritiva do que vem sendo discutido até os dias atuais do que a apresentação de uma resolução sólida para a questão.

Acreditamos, contudo, que tratar o tema fora das linhas de discussão usuais – a saber, o debate entre compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas, e, ainda, entre os que defendem a figura do “indivíduo soberano” como o ideal de perfeição de Nietzsche e aqueles que entendem esse indivíduo como a identificação da transição do período pré-histórico para o moderno – traz alguma contribuição, mesmo que mínima, à voz daqueles que, assim como nós, acreditam que pensar o assunto dessa maneira nos leva a uma maior aproximação daquilo que é intencionado nos textos nietzschianos. Além disso, pensamos que entender o problema da liberdade de forma distanciada desses debates nos permite oferecer uma versão ressignificada dessa questão, o que nos possibilita discuti-la sob uma perspectiva inteiramente imanente e não dualista. Tentamos oferecer, portanto, uma leitura que circunscreve o problema da liberdade no pensamento de Nietzsche a uma conjuntura completamente pós-moral e não metafísica.

Para analisarmos a concepção nietzschiana de liberdade, partimos da hipótese do filósofo de que a filosofia e a ciência de seu tempo, apesar de exigirem de seus pesquisadores o rigor de uma investigação de tipo positivista, continuam a se apoiar, mesmo que de maneira sub-reptícia ou inconsciente,¹⁷⁰ nas crenças e valores metafísicos que combatem. Acreditamos que até hoje nos encontramos rodeados por essa atitude contemporânea a Nietzsche, segundo a qual os modernos se situam em contradição com os próprios princípios que deveriam corroborar: os princípios da filosofia e da ciência moderna.

Nossa leitura da questão sustenta, assim, que Nietzsche, mesmo ao apresentar uma tímida discussão sobre a liberdade, oferece um dos conceitos que, se refletido de maneira não

¹⁷⁰ A esse respeito, cf. OLIVEIRA, 2014, p. 123-125.

equivocada, se estabelece como um dos alicerces que podem combater a atitude religiosa e metafísica que herdamos de seus contemporâneos. Consideramos que a compreensão que temos de nós mesmos nos dias atuais é a mesma que os modernos sustentavam: a de agentes livres no sentido superlativo e, assim, imputáveis por nossas ações. Crendo até hoje que somos causa incondicionada de nossas ações, acabamos, assim como os modernos, desconsiderando e não nos engajando na investigação dos complexos mecanismos que regem nossa conduta e nossa atitude diante da vida. A atualidade e a relevância do tratamento do tema da liberdade em Nietzsche consistem, dessa forma, em oferecer a possibilidade de uma nova compreensão de nós mesmos e do mundo, agora fundamentada em uma perspectiva imanente e não dualista que dispensa a imagem de nós mesmos como seres cindidos entre uma órbita natural e outra transcendente, uma imagem que foi longamente cultivada no Ocidente.

Não desconsideramos os frutíferos debates da tradição filosófica acerca da liberdade – tais como as investigações dos estoicos e a de Spinoza, por exemplo –, porém acreditamos que é com Nietzsche que esse problema ganha contornos mais robustos no terreno das pesquisas fisiológicas e dos pensamentos inconscientes. Não estamos dizendo com isso que Nietzsche seria o pai da psicologia, julgamos apenas que ele parece antever questões importantes que serão trabalhadas na psicologia de um modo geral. Consideramos, portanto, que Nietzsche trouxe contribuições importantes não só para esse campo, mas também para a própria investigação fisiológica. Em outras palavras, em detrimento dos estudos de sua época que entendiam a vontade consciente como a sede de nossas ações e interpretação do mundo, Nietzsche incorpora não só a essas pesquisas de sua época, mas também às posteriores, a ênfase nos impulsos inconscientes e em nossa base psicofisiológica.

Por fim, entender o que é a liberdade a despeito das considerações metafísicas e religiosas tão eficazmente corroboradas no imaginário dos homens é construir as condições propícias para se projetar cenários futuros em que uma cultura, filosofia e ciência pós-metafísicas possam dar um outro rumo ou uma direção mais honesta e precisa para nossas crenças, ou, mesmo, reformar, de certa maneira, nossos valores. Em outros termos, é erguer as condições para que certos homens possam adquirir uma nova atitude, um novo modo de vida que permitirá a renovação da cultura.

Referências

Referências Primárias

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado HumanoII*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Referências Secundárias

ABEL, Günter. Consciousness, Language and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature. In: Manuel Dries and P. J. E. Kail. *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 37-56.

- ACAMPORA, Christa Davis. On Sovereignty and Overhumanity: Why it Matters How We Read Nietzsche's *Genealogy* II:2. In: *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Christa Davis Acampora (ed.). Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2006, p. 147-161.
- BAILEY, Thomas. "The Animal that May Promise": Nietzsche on the Will, Naturalism, and Duty. *Pli*, 11, 103-121, 2001.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2008.
- CLARK, Maudemarie, LEITER, Brian. (ed.). *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- CLARK, M.; DUDRICK D. Nietzsche on the Will: an Analysis of BGE 19. In: GEMES, K. and MAY, S. (ed.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
- CONSTÂNCIO, João. On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer. *Nietzsche Studien*, (40) 1, 2011.
- CONSTÂNCIO, João. A Sort of Schema of Ourselves: On Nietzsche's "Ideal" and Concept of Freedom. *Nietzsche Studien*. (41) 1, 2012.
- CONSTÂNCIO, João. "O que somos livres para fazer?" Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. Lisboa: In: Scalett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (coord.). *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, 2014, p. 159-196.
- DRIES, Manuel. Freedom, Resistance, Agency. In: Manuel Dries and P. J. E. Kail (eds.) *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 142-162.
- GARDNER, Sebastian. Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason. Nietzsche's Freedoms. In: Ken Gemes and Simon May (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc. 2009, p. 1-31.
- GEMES, Ken. Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual. In: Ken Gemes and Simon May (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc. 2009, p. 33-49.
- GRILLAERT, Nel. Determining One's Fate: A delineation of Nietzsche's Conception of Free Will. *The Journal of Nietzsche Studies*. Issue 31, p. 42-60, 2006.

HATAB, L. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ITAPARICA, André Luís Mota. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, Demasiado Humano*. *Dissertatio*, 38, p. 57-77, verão de 2013.

ITAPARICA, André. Crítica da modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. In: Scalett Marton, Maria João Mayer Branco e João Constâncio (coord.). *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, 2014, p. 39-60.

ITAPARICA, André; ARALDI, Clademir. Apresentação. In: Paul Rée. *A origem dos sentimentos morais*. Trad. André Itaparica e Clademir Araújo. São Paulo: Editora Unifesp, 2018, p. 7-39.

JANAWAY, Christopher. Nietzsche's Aims and Targets. In: Christopher Janaway. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press Inc., 2007, p. 1-15.

JANAWAY, Christopher. Autonomy, Affect and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy: Nietzsche's Freedoms. In: Ken Gemes and Simon May (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc. 2009, p. 51-68.

JENKINS, Scott. Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche's *Genealogy of Morals*. *History of Philosophy Quarterly*, v. 20, n. 1, p. 61-80, Jan. 2003.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002.

LEITER, Brian. Who is the "sovereign individual"? Nietzsche on Freedom. In: Simon May (ed.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

LOPES, Rogério Antônio. A prova ética e o paradigma indiciário. In: *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

- MIYASAKI, Donovan. Feeling, Not Freedom: Nietzsche Against Agency. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 2, p. 256-274, 2016.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- NEHAMAS, Alexander. Nietzsche, Intention, Action. *Eur J Philos.* 26, p. 685–701, 2018.
- OAKLANDER, L. Nathan. Nietzsche on Freedom. *The Southern Journal of Philosophy*. v. 22, p. 211-222, 1984.
- OLIVEIRA, Leonardo Camacho de. *O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano*. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas, 2014.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. Liberdade e Natureza em Nietzsche. *Revista Philosophica*. Valparaíso, v. 29, p. 255-264, 2006.
- PIPPIN, Robert B. Lightning and Flash, Agent and Deed (GM 1:6-17). In: Christa Davis Acampora (org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, 2006.
- POELLNER, Peter, Nietzschean Freedom. In: Ken Gemes and Simon May (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc. 2009, p. 151-179.
- RICCARDI, Mattia. Nietzsche on Free Will. In: Griffith, N. Levy & K. Timpe (eds.), *Routledge Companion to Free Will*. Routledge: 2016.
- RICHARDSON, John. Nietzsche's Freedoms. In: Ken Gemes and Simon May (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc. 2009, 127-149.
- RIDLEY, Aaron. Nietzsche on Art and Freedom. *European Journal of Philosophy*, (15) 2, p. 204–224, 2007.
- RIDLEY, Aaron. *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- RISSE, Mathias. Nietzsche's "Joyous and Trusting Fatalism". *Philosophy of Science*. v. XXXV, Issue 3, p. 147-163, 2003.
- RUTHERFORD, Donald. Freedom as a Philosophical "Ideal": Nietzsche and His Antecedents. *Inquiry*. San Diego, (54) 5, p. 512-540, 2011.
- STEVENSON, Charles. "Persuasive Definitions," *Mind*, 47, 331-350, 1938.