

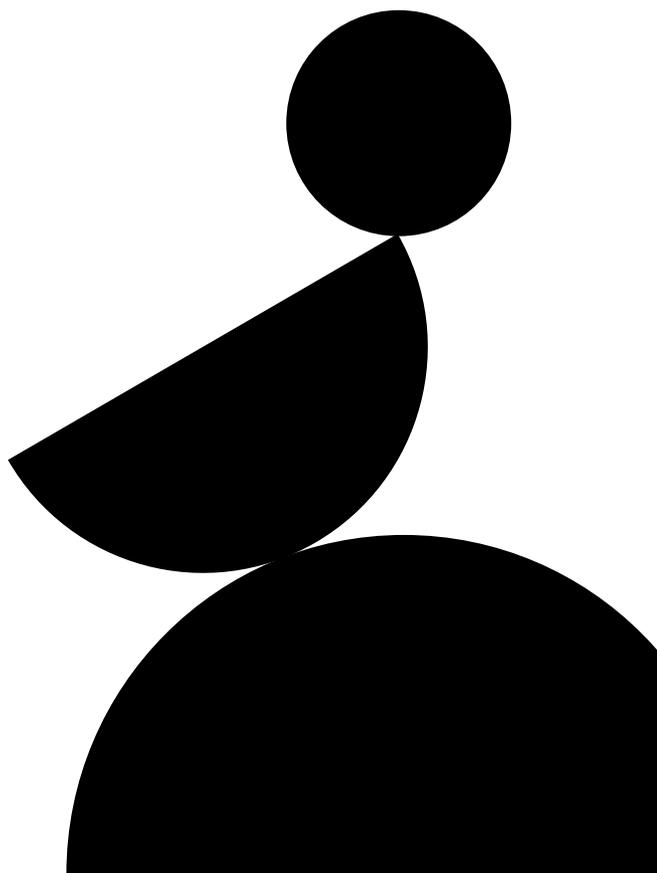
Acerca da liberdade pós-moral em Nietzsche

Ana Teresa Campos Souza



Acerca da liberdade pós-moral em Nietzsche

Ana Teresa Campos Souza



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Subcoordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli

CONSELHO EDITORIAL

Daniel Pucciarelli

Miriam Campolina Diniz Peixoto

Rogério Antônio Lopes

Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

André Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)

Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)

Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)

Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

S729a Souza, Ana Teresa Campos.

Acerca da liberdade pós-moral em Nietzsche [recurso eletrônico] /
Ana Teresa Campos Souza – Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (237): pdf

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-01-21906-6

DOI: 10.5281/zenodo.14083089

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844 – 1900. 2. Liberdade. 3. Vontade
de poder. 4. Excelência. I. Título.

CDD: 100

CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero, Bibliotecária, CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK © PPGFIL/UFMG, 2024

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: <https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

Para minhas sobrinhas,

Cecília e Clarice

Agradecimentos

Meu período de mestrado, apesar de repleto de experiências que abriram um horizonte de novos desejos acadêmicos que talvez já tivessem se dissipado do meu foco profissional, foi marcado por várias dificuldades pessoais. Estas culminaram, infelizmente, no isolamento forçado pelo alastramento da covid-19, que nos assombrou com o medo constante de perdas e com a degradação política global. Gostaria, dessa forma, de agradecer às pessoas que, por estarem por perto seja nesse contexto ou no de publicação deste livro, tornaram possível que eu concluísse essa etapa da minha vida de forma mais saudável e humana.

Em primeiro lugar, obrigada às minhas irmãs, Mara e Iara Terra, por me proporcionarem momentos de descontração tão necessários para arejar meus pensamentos, e, assim, conferir novo fôlego àqueles que se encontravam na iminência de se externalizar, mas bloqueados pela solidão natural a toda e todo estudante de pós-graduação. Em especial, agradeço aos meus pais, Marynice e Tadeu, que, desde pequena, me propiciaram o apoio incondicional, as condições psicológicas e os meios necessários para que desenvolvesse minha curiosidade e meu afeto pelos estudos.

Ao Alexandre Passos, sou eternamente grata pela leveza, amizade, paciência e incentivo constantes tanto em minhas conquistas quanto em minhas frustrações nesse período por demais confuso. O amor e o acolhimento sinceros, claramente manifestados em situações corriqueiras, mas não menores, como no cozinhar juntos, assistir a séries e filmes bons ou bobos, nas conversas diárias e nas

músicas compartilhadas, tornaram o próprio escrever uma tarefa menos árida e mais profícua.

Não poderia deixar de conferir profundo reconhecimento ao meu orientador, Rogério Lopes, pelo carinho, compreensão, incentivo e pela orientação impecável da dissertação que deu corpo a esta publicação. A despeito do isolamento forçado, não poupou esforços, tempo e recursos (como até mesmo detalhados áudios de WhatsApp especulando sobre o tema da liberdade em Nietzsche em pleno domingo à noite) para me fazer entender que eu iria e era capaz de chegar aonde tanto queria.

À querida Alice Medrado, professora do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES), minha imensa gratidão e honra por se dispor a ler cuidadosamente este livro e a iniciá-lo com palavras e um olhar profundamente generosos e precisos. É uma enorme alegria e também um privilégio poder trilhar um caminho de trocas e experiências nietzschanas com uma personalidade tão afetuosa, receptiva e perspicaz e, assim, com ela, somar voz ao ramo de pesquisadoras e pesquisadores especialistas na questão da liberdade em Nietzsche.

Com muito entusiasmo, agradeço e comemoro essa conquista com minhas caras amigas e caros amigos e também com meus amores: Isabela Possas, George Matias, Vagner Acácio, Hudson Dornelas, Denise Damaris, Natália Tavares, os constantes diálogos com vocês, o encorajamento, as farras, a proximidade física e emocional tornaram esta empreitada mais leve. Comemoro, em especial, com o George pelo afeto, incentivo e por termos compartilhado o mesmo momento de angústias e alegrias inerentes ao trabalho imersivo de produção de um livro. Obrigada, também, a Bruna Martins e Anderson Salles.

Retribuo muito amor e admiração à Clarissa da Cunha Vieira pela parceria intensa e sincera e pelo acolhimento e ombro amigo diários, evidenciados principalmente na incansável e constante luta por condições salubres de trabalho, fundamentais para o desenvolvimento e a finalização desta publicação.

Expresso grande reconhecimento também aos meus colegas do Grupo Nietzsche da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com quem aprendi muito sobre Nietzsche e o próprio pesquisar.

Finalmente, e de forma não menos importante, quero agradecer ao corpo docente, aos servidores técnico-administrativos em educação do Departamento de Filosofia da UFMG e aos membros da Editora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG (Editora PPGFIL-UFMG) por esta oportunidade de publicação, particularmente ao professor Tadeu Verza por todo apoio, paciência e trabalho dedicado.

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

Prefácio

A liberdade está no coração da filosofia de Nietzsche, e pode-se dizer com segurança que é a linha mestra das filosofias morais modernas. Herdeiro e subversor dessa tradição, Nietzsche preserva a centralidade da questão ao mesmo tempo que a remete a destinações inauditas. Sua obra dissolve e reconfigura as perguntas e as implicações que se costuma enxergar em torno do tema, e assim aponta para uma ideia de liberdade que ainda hoje está na vanguarda. O que está em jogo é a compreensão de um traço decisivo da nossa autoimagem e das nossas práticas de atribuição de responsabilidade e valor. A grandeza da questão traz desafios à investigação científica num contexto de hiperespecialização, e não é incomum que a filosofia acadêmica aborde o problema pelas adjacências, pelas beiradas, preferindo estabelecer pequenas certezas a arriscar uma leitura do todo.

Por sua vez, o que Ana Teresa Campos nos oferece neste livro é um cuidadoso exercício de interpretação do pensamento nietzschiano no que ele ainda tem de provocativo e extemporâneo, indo direto à imbricação entre liberdade e (pós-)moral, ponto nodal. *Acerca da liberdade pós-moral em Nietzsche* é uma ótima notícia, pois sinaliza o retorno da coragem de enfrentar os grandes temas da filosofia, ampliando as vozes que compõem o debate.

O primeiro capítulo reconstitui a narrativa nietzschiana sobre as origens da noção tradicional de liberdade, com ênfase no processo através do qual essa ideia foi psicologicamente inculcada até tornar-se

o traço fundamental do regime moral. A investigação da autora sobre este ponto dá destaque à *Genealogia da moral*.

O segundo capítulo apresenta as críticas e as criações conceituais nietzschianas que servem de ferramenta para a desconstrução dos discursos em que se assenta a cultura do livre-arbítrio. Aqui, exploram-se as instigantes aproximações traçadas por Nietzsche entre as interpretações morais e as interpretações mecanicistas do mundo, ambas entendidas como algo a ser superado por meio de uma redescrição em termos de vontade de poder, por exemplo, mas não só. Como bem mostrado pela autora, o trabalho crítico e as inovações teóricas abrem caminho para a elaboração de uma noção pós-moral de liberdade.

O terceiro capítulo aborda os elementos da obra que indicariam um caminho de reconstrução do valor de liberdade, em sentido propriamente nietzschiano. Aqui, a autora investiga, em especial, a articulação e tensões de seu suposto perfeccionismo. Destaca-se a completa transcrição nietzschiana da filosofia da agência, uma vez liberada dos pressupostos envolvidos nas noções metafísicas e religiosas de sujeito e substância. Essa nova forma de compreender as ações humanas permite deslindar um novo horizonte normativo, anunciado na tarefa de transvaloração dos valores, um horizonte capaz de acomodar as mais distintas criações valorativas do filósofo, como seu conceito de *amor fati*.

Para executar o trabalho, Ana Teresa Campos transita pela obra publicada pelo filósofo, estabelecendo um recorte e um trajeto argumentativo próprios, em que sua interpretação da *Genealogia* aparece como uma espécie de ponto de confluência. O estudo se apoia em boa parte da produção acadêmica nacional pertinente, e nas

referências de língua inglesa que com frequência têm pautado o debate acadêmico sobre Nietzsche nas últimas duas décadas.

Em um cenário mais geral, esse predomínio da literatura secundária em língua inglesa parece ter levado a uma certa tendência de evitamento dos grandes temas da filosofia nietzschiana, trazendo o foco para questões pontuais de historiografia ou de coerência interna à obra. Os recursos analíticos dessa tradição certamente serviram para balancear algumas distorções e imprecisões remanescentes de interpretações diletantes, ou do turbulento contexto europeu em que a obra foi primeiramente recebida. Por outro lado, essa deflação de entusiasmo parece criar, ocasionalmente, a impressão de um Nietzsche excessivamente dócil e coeso, ou nos piores casos, inócuo. Um Nietzsche adequado à sensibilidade e ao ambiente intelectual anglofônico, tão diferente do seu, e tão diferente do nosso, também. Não é esse Nietzsche que emerge do enfrentamento honesto e frutífero da autora com suas referências, aqui traduzido academicamente mas não domesticado, em linguagem sóbria mas não sem entusiasmo.

É oportuno lembrar que a onipresença das referências a Nietzsche nas mais diferentes mídias e círculos culturais pode obliterar o fato de que ainda é relativamente recente o estabelecimento de uma tradição acadêmica de recepção da obra do filósofo no Brasil. Para além de todos os desafios de se fazer filosofia no sul global, é notável o avanço que tivemos nas últimas décadas, mas ainda há muito a ser feito na construção de uma dicção brasileira nesse campo. Livros como este são um passo importante nessa direção.

Alice Medrado

Lista de abreviaturas das obras de Nietzsche

HH – *Humano demasiado humano* (Menschliches, Allzumenschliches)

HH II OS – *Opiniões e sentenças diversas* (Vermischte Meinungen und Sprüche)

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

GM – *Genealogia da moral* (Zur Genealogie der Moral)

AC – *O anticristo* (Der Antichrist)

CI – *Crepúsculo dos ídolos* (Gotzen-Dämmerung)

EH – *Ecce Homo*

Sumário

Introdução	15
1. A história do livre-arbítrio como autoengano	27
1.1. Introdução: considerações sobre o método genealógico de Nietzsche	27
1.2. Análise genealógica da noção moralizada de liberdade	35
1.2.1. A moralidade do costume: início da padronização do comportamento humano	37
1.2.2. O vínculo credor-devedor e o desenvolvimento da má consciência animal	54
1.2.3. A má consciência moralizada ou a imagem do agente descolado de sua ação	90
2. Os fundamentos de uma liberdade pós-moral	105
2.1. Os alicerces ilusórios da noção moralizada de liberdade	105
2.1.1. Sujeito como substância ou substrato racional	107
2.1.2. Vontade como causa de si mesma e das ações humanas	111
2.1.3. Causalidade mecanicista	115
2.2. A vontade de poder e a resignificação dos alicerces da liberdade moralizada	118
2.2.1. Sujeito como um campo de forças	127
2.2.2. Vontade como um evento complexo e não espontâneo	133

2.2.3. Causalidade da vontade de poder: a libertação das falsificações da gramática e dos interesses do sacerdote ascético 145

3. Aliberdade nietzschiana 165

3.1. Uma noção positiva de liberdade é possível no pensamento de Nietzsche? 165

3.2. Incompatibilistas, compatibilistas e expressivistas 169

3.3. O que é a liberdade no sentido nietzschiano? 178

3.4. O sujeito da liberdade nietzschiana 204

3.4.1. O indivíduo soberano 204

3.4.2. O indivíduo do *amor fati* 211

Considerações finais 223

Referências bibliográficas 233

Introdução

É comum entre os leitores de Nietzsche a percepção de que há, no decorrer de sua obra, tanto menções positivas quanto negativas ao tema do livre-arbítrio. Tendo em vista essa ambiguidade, o foco central deste livro é entender em que medida algumas dessas alusões tornam possível afirmar que há uma concepção positiva de liberdade no pensamento do filósofo, que coincide com a noção de tipo elevado ou de perfeição apresentada em seus textos do período tardio. Para a concretização dessa tarefa, adota-se como estratégia analisar o problema da liberdade em Nietzsche em dois momentos antagônicos. No primeiro deles, referente aos dois primeiros capítulos, assume-se uma postura negativa em face desse tema, isto é, examina-se o que *não* constitui a liberdade segundo o filósofo, levando-se em consideração seus argumentos contra a existência do sujeito e do livre-arbítrio tal como a moralidade ocidental os concebe. Em um segundo e conclusivo momento – a saber, no terceiro capítulo –, tenta-se apresentar, por meio da constatação do que não é liberdade no sentido nietzschiano, uma noção positiva de vontade livre alternativa à cunhada pela tradição moral de modo generalizado, na qual se pode visualizar, de acordo com o autor, a concretização de um exemplo 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.

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 –, este estudo será centrado, 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. Contudo, este texto não deixa de se apoiar na obras nietzschianas do período intermediário, nas quais é possível observar, em suma, elementos importantes para o objeto de estudo deste livro, tais como: 1) a germinação do tema da liberdade na figura do “espírito livre” (*Humano demasiado humano*) e da estilização do próprio caráter (*A gaia ciência*); 2) o reconhecimento do cenário de declínio da moral cristã, que alerta para a necessidade do florescimento de uma conjuntura pós-moral que abre as possibilidades para o desenvolvimento de um instinto nos indivíduos contrário ao instinto gregário e, assim, mais adequado aos avanços culturais e científicos da época (*A gaia ciência*); 3) o começo da reorientação nietzschiana do princípio interpretativo do prazer para a tipologia do poder, que marca uma mudança paradigmática nos escritos tardios do filósofo, que possibilitará pensar os conceitos que sustentam a noção de sujeito e liberdade segundo uma órbita naturalizada e pós-moral (*Aurora* e *A gaia ciência*) e 4) os ecos ou primeiras tentativas de uma análise de base genealógica dos costumes tradicionais nas obras intermediárias de um modo geral. Para a concretização do fio argumentativo deste livro, serão levadas em conta também, dando suporte à interpretação da bibliografia primária, as pesquisas mais atualizadas sobre o tema da vontade livre em Nietzsche.

No Capítulo 1, são analisados os motivos pelos quais foi possível embutir no imaginário humano um ideal de agência nocivo ao

florescimento dos tipos mais elevados. Para tal, investiga-se 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, são examinadas, desde a sua pré-história, as instituições – entre elas, a moralidade do costume, o vínculo credor-devedor, a mnemotécnica fundada na dor ou a memória da vontade – que constituíram as precondições para ele se entender como um agente livre no sentido superlativo. Em outros termos, percorre-se a história da humanização do “animal homem”, ou seja, da fixação de suas categorias deônticas e normativas. Para a consumação desse trajeto, a análise se centra primeiramente na sequência de seções da segunda dissertação da *Genealogia da moral*. Em uma segunda etapa, explora-se a seção 13 da primeira dissertação dessa mesma obra, no intuito de refletir sobre o estágio ou a imagem que, ao que nos parece, identifica-se com a culminância do processo de responsabilização dos seres humanos: a concepção de um agente que se encontra descolado de sua ação e de suas circunstâncias. No desenvolvimento desse raciocínio, será possível constatar que essa imagem se faz possível pela captura que o sacerdote ascético realiza da disposição interna que os indivíduos desenvolvem ao terem seus instintos obrigatoriamente redirecionados para dentro de si mesmos, em seu processo progressivo e, por fim, brutal, de socialização. Dessa forma, torna-se factível aos sacerdotes transmutar os humanos 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 tipos humanos de rebanho, os escravos.

Ao percorrer a narrativa que evidencia como o animal homem se tornou um ser sensível a regras, a normas, e, assim, ser possível

constatar, como foi visto, que o ponto culminante dessa história se efetiva com a satisfação dos desejos do sacerdote ascético, torna-se factível deduzir que a liberdade em seu sentido convencional, ao contrário do que comumente se pensaria, não diz respeito a uma capacidade de deliberação racional inata aos homens ou a uma faculdade com teor incontestável. A partir desse entendimento, alega-se 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.

No Capítulo 2, como dito, almeja-se complementar o propósito iniciado no Capítulo 1, a saber: minar a autoridade da liberdade em seu sentido convencional. Essa tarefa se torna viável ao se 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, recorre-se, nesse momento, às principais obras de Nietzsche em que são analisados os preconceitos morais dos filósofos e pensadores de sua contemporaneidade: *Aurora*, *A gaia ciência*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos ídolos*. Em um primeiro momento do capítulo, portanto, discorre-se 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*.

Em seguida, ainda no Capítulo 2, é apresentada o que aqui se acredita 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. Pode-se entender a vontade de poder como um modelo explicativo mais simples de causação, em que os fenômenos são apreendidos segundo uma perspectiva *processual*, ou seja, oposta ao entendimento dualista oferecido pela causalidade mecanicista, que distingue e separa os fenômenos em causa e efeito. Segundo esse novo paradigma, 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, será observado 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) Em vez *da vontade como causa sui*, ou seja, como causa de si mesma, observa-se um aglomerado orgânico integrado 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 concebida como uma capacidade superlativa no ser humano 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 cada pessoa – e, no mais das vezes, o último destes na ordem de prioridade de constituição do organismo –, 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 esse trajeto do Capítulo 2, torna-se possível 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 ser humano se aproxime de um conhecimento mais honesto e preciso de sua conduta e dos eventos no mundo. Nesse sentido, compreendendo que a visão moral dos eventos e da agência se funda em falsos pressupostos, que nos afastam de nós mesmos, acredita-se ter evidenciado 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 se conclui que as análises feitas nos Capítulos 1 e 2 instituem as condições favoráveis para que Nietzsche estipule uma concepção positiva de liberdade: a saber, aquelas condições que enfraquecem a autoridade que o conceito tradicional de livre-arbítrio tem sobre os indivíduos.

O Capítulo 3 se inicia com um questionamento acerca da possibilidade de Nietzsche estabelecer uma concepção positiva de

liberdade, dado que, como foi visto, 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. Será possível visualizar que a efetividade desse conceito positivamente pensado é algo imprescindível para o projeto nietzschiano tardio de tresvaloração de todos os valores e, conseqüentemente, para um engajamento ético no qual a construção de uma espécie de agência exemplar sustentada pela ideia de perfeição e excelência se torna exequível. Defende-se, além disso, que esse novo tipo 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 moralizado. Esse capítulo final, por se comprometer com a busca de um modo de agir ligado à ideia de perfeição analisado, sobretudo, nas obras tardias de Nietzsche, fará uso principalmente dos textos desse período de produção intelectual do filósofo.

Leva-se em consideração, também no Capítulo 3, 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 entrar em pormenores nesta Introdução, pode-se neste momento apenas dizer, como será visto, que o presente estudo sobre o tema em Nietzsche não se comprometerá com nenhuma dessas linhas de interpretação do problema da vontade livre. Isso pelo motivo de todas elas associarem esse conceito, de certa forma, ao papel ativo da consciência no desenrolar das ações, imprescindível para uma interpretação moral e religiosa da agência. Prefere-se, ao contrário, tratar a questão da liberdade fora dessas

linhas polêmicas, e se centrar na busca de um sentido ressemantizado da noção de liberdade que a tradição moral oferece.

Após esse estágio do Capítulo 3, investiga-se o que seria a liberdade no sentido nietzschiano, ou seja, o que a concepção ressemantizada de vontade livre traria de importante para o projeto de tresvaloração de Nietzsche. Será possível observar 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 indivíduo de manter seus impulsos e pensamentos conscientes, ou seja, toda sua base orgânica, hierarquizados segundo uma unidade de propósito. Contudo, uma vontade forte e hierarquizada, apesar de ser uma condição necessária para a concretização da liberdade no sentido nietzschiano, não seria um requisito suficiente. Em outras palavras, torna-se necessário também o disciplinamento dessa vontade, ou seja, que ela seja treinada ou condicionada de modo intensivo por meio da dor, da contenção e direcionamento 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 indivíduos podem almejar, e se identificaria, mais propriamente, com o sentimento de intensificação da atividade vital do organismo que se atinge pelo disciplinamento dessa disposição herdada. A vontade livre, dessa forma, pode ser compreendida como a capacidade de cultivar e integrar uma multiplicidade de impulsos e valores na forma de um arranjo personalizado, ou seja, na forma de atos em genuíno equilíbrio e acordo com a vontade, apreendida como um aglomerado hierarquizado das necessidades e exigências mais profundas e singulares de cada organismo. Somente assim é possível conferir uma forma personalizada

àquilo que foi herdado não somente fisiologicamente, mas também culturalmente. Em contraposição à assimilação de um conjunto de regras externas impessoais que reja a conduta, portanto – como no caso da atitude de rebanho que a moralidade ocidental impõe aos seres humanos –, a liberdade diz respeito à construção de uma estrutura coordenada de impulsos e valores que respondem exclusivamente ou particularmente às suas próprias necessidades subjacentes ou internas. Nesse sentido, alega-se aqui que, na ótica nietzschiana, somente o indivíduo livre possui aquilo que genuinamente pode se entender como um “Eu”.

Nesse momento, faz-se necessário centrar-se, então, em investigar quem seria esse raro sujeito da liberdade nietzschiana. A maioria dos estudiosos de Nietzsche aponta o “indivíduo soberano” (GM II §2) como aquele a que o filósofo atribui a soberania, a autonomia e a excelência pressupostas pela liberdade. Uma parte ínfima de seus estudiosos 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, torna-se um sujeito previsível e regular a 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 se toma partido aqui por nenhum dos dois lados. É proposto, 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, esse ser humano, em contraposição a todos os outros, seria aquele que, por ter a disponibilidade necessária 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 exteriores que o desviariam 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, afirma-o 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 entende que essas mesmas ações, esses mesmos padecimentos ou adversidades fazem parte dele, constituem-no como uma fração do destino. É dessa forma que se pode 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 as imputar a outros, sejam estas 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. Vê-se, 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 ápice da sua unidade de propósito ao realizar ao máximo aquilo que foi feita para ser, a despeito do reconhecimento de suas insuficiências e afecções. É ser, portanto, o mais excelente e perfeito possível em sua ação e em sua atitude diante da vida.

O indivíduo do *amor fati* se identifica com aquele que Nietzsche nomeia como o “homem do futuro”, ou seja, com o tipo que se autoafirma e institui como uma nova atitude diante da vida a integração e adesão ao destino, que lhe confere uma compreensão mais verdadeira de sua conduta e do mundo à sua volta. A liberdade do homem do futuro, concluindo, é resultado de uma disponibilidade diante do mundo a qual ele pode fortalecer (1) pela análise da verdadeira história que gerou a autoconcepção equivocada dos seres humanos como agentes imputáveis, (2) pela verificação de que os falsos pressupostos que fundam a liberdade em seu sentido convencional os afastam de si mesmo e de uma compreensão mais acurada de suas ações. Somente a partir dessas constatações preparatórias para uma atitude crítica e afirmativa diante da vida 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 –, aloja-o

em uma posição propícia para reformar as crenças e as normas da cultura da qual faz parte. São assentadas, dessa maneira, as condições para que Nietzsche coloque seu projeto normativo tardio em prática.

1. A história do livre-arbítrio como autoengano

1.1. Introdução: considerações sobre o método genealógico de Nietzsche

Nesta seção introdutória serão apresentadas breves considerações sobre o método genealógico de Nietzsche, assim como sobre as intenções que o levaram a adotá-lo. Nessa tarefa, reconhece-se neste livro a importância de seus escritos 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 julgar-se aqui que, em *Genealogia da moral*, a análise genealógica dessa imagem moralizada de agência se desenvolve de forma mais aprofundada, a investigação focalizará, nesse momento, precisamente esse escrito. Nesse sentido, faz-se necessário relatar 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 pensadores ingleses – retratados, sobretudo, na figura de um alemão, a saber, Paul Rée –, mas

também Schopenhauer. Contudo, para fins de esclarecimento de alguns pontos deste capítulo, a presente análise terá como foco somente o embate que o filósofo trava com essa classe de teóricos que ele nomeia de “psicólogos ingleses”. A oposição entre esses estudiosos 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 [...]. (GMI §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, aplicam-se à mesma tarefa que Nietzsche: visam oferecer uma leitura dessacralizada, naturalizada, ou seja, não metafísica e não religiosa das origens de nossa moralidade. Nesse sentido, assim como Nietzsche, possibilitariam uma descrição da agência humana despojada de um conteúdo moral: “uma narrativa não moral sobre as origens e funcionamento da moral” (Medrado, 2023, p. 67). 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)

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). Em outras palavras, na visão de Nietzsche, os teóricos 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 por meio de 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 noções 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 no período intermediário de seus escritos, 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 forças 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 politicamente, tentando impor seu domínio sobre outras forças ou classes e tipos humanos. Há, portanto, para a compreensão correta dos fenômenos humanos, a necessidade de 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 mencionado anteriormente, em relação ao objetivo que tem a genealogia para os psicólogos ingleses e para Nietzsche. Os psicólogos ingleses, assim como Nietzsche, buscam oferecer uma explicação naturalista para a origem da moralidade: eles tentam 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 teóricos ingleses reconhecem que, por vezes, a moralidade se sustenta em falsos pressupostos ou erros intelectuais, 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.

Por exemplo, a ideia de livre-arbítrio, ou a concepção de que o castigo tem uma finalidade retributivista – ou seja, a crença de que, com essa prática, estamos dando de volta à pessoa aquilo que ela merece, por ter cometido um delito –, é uma crença falsa na concepção dos psicólogos ingleses. Contudo, ela foi importante para estabilizar a conduta humana, ao legitimar o castigo como uma prática ou instituição comum entre os seres humanos. 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 não porque há algo religioso ou sagrado neles, mas somente porque têm uma funcionalidade e utilidade 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 nessas falsas crenças, e a resposta, mais uma vez dizendo, está na utilidade destas, 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 abale ou perca sua autoridade normativa, pelo contrário, esses equívocos justificam a moralidade e nossos valores morais. Contudo, como afirma Medrado, o fato de a tradição utilitarista não requerer, por exemplo, “uma fundamentação metafísica para o espaço da liberdade, já que compreende a razão simplesmente como uma espécie de máquina de calcular afetos, interesses e condições” pode revelar problemas para a justificação e perpetuação honestas dessa crença, uma vez que essa tradição

parece excessivamente otimista quanto à capacidade do sujeito de acessar racionalmente e calcular com precisão as particularidades (externas e internas) nas quais está

inserido; é uma tradição que não atribui o devido peso à opacidade das motivações do sujeito e à complexidade do devir. (Medrado, 2023, pp. 15-16)

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 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 estabelecer um terreno propício ou preparatório para subverter uma determinada estrutura normativa que orienta a conduta humana e a própria autoconcepção dos humanos. 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)

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 sua 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, a abertura de um 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)

A genealogia, assim, coloca-se 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, julga-se 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 deste 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, focaliza-se em *Genealogia da moral* para se fundamentar o primeiro passo rumo à construção do argumento de Nietzsche contra a concepção moralizada de liberdade. Centrando-se em um estudo histórico ou genealógico dessa noção, o presente texto será guiado, 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 ser humano – pelo menos ao desenvolvimento de um tipo humano específico: o indivíduo de exceção. O 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 indivíduo ter acesso a uma “realidade” superior, apartada da realidade sensível, para que a ele seja possível deliberar livremente o curso de suas ações. Evidenciando quais seriam esses possíveis interesses e a forma de vida promovida pela concepção convencional de ação – ou

seja, reexaminando os motivos pelos quais a adotamos e defendemos –, defende-se tornar-se factível a Nietzsche colocar em questão essa noção de liberdade e, assim, averiguar se a sua influência no desenvolvimento da excelência humana seria positiva ou negativa. Apresentando esse conceito da moralidade como um alvo de crítica, julga-se ser viabilizado, ao filósofo, o início da abertura de um terreno propício para o enfraquecimento da autoridade normativa dessa noção sobre as mentes humanas.

Crê-se, nesse sentido, que a presente investigação se mantém 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 “com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos” (GM, Prefácio §5), a saber: o questionamento acerca dos efeitos deletérios (ou não) dessa concepção de agência sobre o aperfeiçoamento do indivíduo de exceção. 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 proposta, neste momento do Capítulo 1, a partir da qual pretende-se avaliar o valor do conceito moralizado de ação, é, então, evidenciar em que medida Nietzsche fornece, 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 indivíduos a se autocompreenderem como sujeitos livres e, portanto, como causas de suas ações. A tese que se pretende 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 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 seres humanos como agentes responsáveis por suas ações, e exposto que essa noção não tem origem em um âmbito especial, apartado de determinantes naturais, almeja-se ter evidenciado que Nietzsche cria um ambiente propício para que essa noção seja reexaminada pelos indivíduos de exceção.

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, que domina, de certa forma, todo o fio argumentativo da segunda dissertação: o conceito de promessa. A promessa é, nesse sentido, a representação das instituições sociais na pré-história (GM II §9), porém, como nos salienta Jenkins, apesar de a capacidade de prometer exercer um papel fundacional na comunidade, Nietzsche não explora essa noção detalhadamente em *Genealogia da moral*. O filósofo apenas a enuncia no primeiro parágrafo da segunda dissertação, e, em seguida, preocupa-se em examinar o processo preparatório ou

responsável pelo desenvolvimento dessa habilidade nos homens: como será visto ainda nesta seção, a submissão à moralidade do costume. Fica a cargo do leitor, então, ao longo da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, as inferências acerca da capacidade de prometer (Jenkins, 2003, pp. 69-70).

A tarefa da natureza de “criar um animal que pode *fazer promessas*” (GM II §1) é igualada, na segunda seção, com “a longa história da origem da *responsabilidade*” (GM II §2), ou seja, com a extensa narrativa – que regride à pré-história humana – do desenvolvimento de um sentido de responsabilidade que torna os indivíduos capazes 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 sujeitos em seres que se entendem como agentes, causas de suas ações, é necessário, portanto, que se faça, preliminarmente, uma análise do ato de prometer e do que ele implica, na visão de Nietzsche. A promessa, entendida como a habilidade cultivada nos seres humanos (ou em certos tipos humanos), 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)

A “memória da vontade”, ou o “prosseguir-querendo o já querido”, é necessária para a sustentação de qualquer promessa ou compromisso estabelecido entre os seres humanos; 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 humanos, como um indício de “saúde *forte*”, 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). 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? O filósofo 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 ativamente 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. 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, a qual será analisada mais à frente neste capítulo. Esse tipo de moralidade estaria, segundo Hatab, relacionado 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 (Hatab, 2008, pp. 69-73).

Entender por que dar origem a um animal capaz de prometer se resumiria a uma tarefa paradoxal da natureza implica avançar mais na compreensão da noção de promessa, focando-se a atenção nas condições que possibilitam ao animal humano 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 ser humano 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 constante 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 ou preparação para a promessa – ou seja, fazer do ser humano um animal “confiável” e “necessário” – torna-se possível por meio do grande trabalho que a natureza exerce sobre os humanos, submetendo-os, por um longo período, a um conjunto de práticas e hábitos tradicionais e comuns, denominado por Nietzsche como “moralidade do costume” (GM II §2).¹ O filósofo se refere aqui aos

¹ Acerca da expressão “moralidade do costume”, o tradutor das obras de Nietzsche a que se recorre neste livro, 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

primeiros vínculos comunitários que os sujeitos 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 e pessoal, que expressaria a nova forma de relacionar dos humanos 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,

(*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”, opta-se aqui por seguir a tradução de Paulo César de Souza, a saber, “moralidade”, para manter uma coerência entre as citações e menções deste livro.

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)

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), 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 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 será visto.

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 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 será notado 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. Veja-se, 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)

Podemos dizer, então, que a organização em pequenas comunidades e a obediência a um conjunto de hábitos ancestrais acontecem como consequência da ameaça 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 seres humanos, pois acredita-se, de maneira geral, que os humanos unidos em forma de comunidade representam uma força maior – e, portanto, menor desvantagem – em relação às arbitrariedades a que estão expostos. Na visão de Itaparica (2013, pp. 74-75), para Nietzsche, essa “opção” pela vida em comunidade se resumiria, mais precisamente, em um “instinto social” incutido no animal humano 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.²

A natureza, inimiga comum aos seres humanos e terreno de tais arbitrariedades, era, portanto, identificada com tudo aquilo que estes acreditavam, na pré-história, não ter controle; com tudo aquilo que os acometia ou ocorria de maneira inesperada – como seus sentimentos,

² A alegação de Itaparica pode ser corroborada por HH §98.

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 sobreviviam 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)³

A ignorância desses humanos, 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 conseqüências da vontade de entes divinos ou

³ 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.

demoníacos sobre os seres humanos, 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 idealização 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 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.⁴

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 indivíduos 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.⁵ 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:

⁴ A esse respeito, cf. A §§9, 10, 12, 31, 33, 130, 142.

⁵ Cf., por exemplo, HH §96; A §§9, 12, 13, 15, 16, 17, 33.

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 assegurarmos 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)⁶

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. Nesse sentido, 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. Em outros termos, 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. Como diz Nietzsche, “cada hábito

⁶ O pensamento de que os cultos religiosos e supersticiosos têm origem nas tentativas dos seres humanos 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.

supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir” (HH §96).⁷ 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 estabelecida (Jenkins, 2003, p. 70)⁸ e os humanos são por ela treinados, durante milênios, a executarem condutas uniformizadas, padronizadas e previsíveis não só para si mesmos, mas também para toda a comunidade.

Retorna-se, neste ponto, à questão da promessa, apontada no início desta seção: a moralidade do costume ou a “camisa-de-força social” a que o ser humano 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 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 quietação 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

⁷ Cf. A §16, 33, 40, 105.

⁸ Cf. HH §99; A §§9, 40, 105; GM II §17.

possível, dado que tal opressão e a consequente padronização dos comportamentos asseguraram que o ser humano fosse, em sua história, “realmente *tornado* confiável” (GM II §2). 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), pois livram cada ser humano, antes em isolamento, dos perigos e arbitrariedades incompreensíveis da natureza.

Após ter se tornado evidente como o trabalho da moralidade do costume sobre os seres humanos 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 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, 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 originalmente integrado, antes do disciplinamento de sua base afetiva,

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 natureza particular. A originalidade, a singularidade de cada membro tornam-se alvo de repúdio, horror, em benefício da impessoalidade e da padronização dos humanos 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)⁹

⁹ Sobre a moralidade do costume como fonte de impessoalidade entre os seres humanos, ver também HH §99; A §§14, 496; GC §§46, 76, 117, 143, 328; GM II §2.

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 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.¹⁰ Em outras palavras, a partir da 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 seres humanos visa-se investigar neste primeiro capítulo.

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 causa. No caso específico do período da moralidade do costume, como vimos, toda ação e evento eram vistos como consequências da vontade e dos desejos de deuses e demônios.¹¹ Defende-se que, segundo Nietzsche, essa ideia de um ser superior querente, motor de todos acontecimentos, ações e seres, criou os primeiros fundamentos para o desenvolvimento, na mente humana, de uma noção de vontade específica e de uma interpretação peculiar dos eventos no mundo, cruciais para o desdobramento do tipo de moralidade que o filósofo ataca em seu projeto maior de reavaliação dos valores (Bailey, 2001, pp. 106-108): a moralidade no sentido pejorativo ou a moralidade do bem e do mal. Em outras palavras, e para os objetivos deste livro, como

¹⁰ Acerca da criação da “vontade no homem” sob o jugo da moralidade do costume, cf. GM II §§1, 2, 3, 4, 6, 8, 15.

¹¹ CI, “Os quatro grandes erros” §3. Veja também HH §111 e CI, “A ‘razão’ na filosofia” §5.

almeja-se mostrar pelo mencionado percurso invertido de análise da segunda dissertação de *Genealogia da moral* e da seção 13 da primeira dissertação desse mesmo texto, tanto a ideia de vontade divina ou demoníaca quanto a compreensão de mundo produzidas nos seres humanos pela moralidade do costume se apresentam como condições para a estruturação de dois conceitos a partir dos quais a noção de liberdade será pensada mais tarde na história dos homens: 1) a concepção dos seres humanos como agentes responsáveis, ou seja, como sujeitos substanciais ou substratos puramente racionais desencadeadores de 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. Crê-se aqui que essas duas ideias incorporadas ainda de maneira tímida nos indivíduos a partir do trabalho da moralidade do costume e da promessa são requisitos importantes para o desenvolvimento da concepção 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 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, o percurso genealógico que se desenvolve nesse momento da obra do filósofo 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). E essa tarefa paradoxal

que a natureza foi encarregada de realizar equivale à história do desenvolvimento de uma faculdade de desejar estável nos seres humanos, que lhes permite se compreenderem ao longo do tempo como agentes causadores de suas ações e, portanto, responsáveis por elas. Jenkins parece corroborar essa ideia e, ao que parece, 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 conseqüentes ações:

Ele [Nietzsche] se refere à sua noção de prometer para explicar a relação de posse que existe entre os agentes e suas ações. A tarefa preparatória de tornar os seres humanos necessários, uniformes e calculáveis – capazes de “prometer” – é, portanto, a tarefa de produzir agentes, e a genealogia do prometer de Nietzsche é uma história sobre como os agentes entraram em um mundo meramente natural que não contém um “sujeito”. (Jenkins, 2003, p. 69)

1.2.2. O vínculo credor-devedor e o desenvolvimento da má consciência animal

As etapas de desenvolvimento de uma vontade estável nos homens continuam a ser relatadas a partir do §3 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, 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)

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: os indivíduos que desobedecem às regras comunitárias, as quais 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 seres humanos cravarem em si uma memória dos costumes tradicionais, e, assim, furtarem-se 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)

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, 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). Nesse sentido, Leiter e Hatab argumentam em concordância com a conexão que Nietzsche indica ao final do parágrafo anterior (GM II §2) entre a consciência e o instinto. Por outras palavras, 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, a consciência

ou a memória dos costumes da tradição se torna instintiva no homem (Leiter, 2002, p. 229; Hatab, 2008, pp. 77 e 83).

A corporificação desse instinto, ou seja, a fixação de uma consciência ou memória das regras da moralidade do costume implica o desenvolvimento no ser humano 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 tradição, propicia, de certa forma, a infraestrutura a partir da qual irá emergir a futura autocompreensão dos seres humanos 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 um futuro autoentendimento 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 no mencionado §3 da segunda dissertação, 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”, o filósofo reconhece nelas o objetivo de tornar públicos os sacrifícios, rituais e penas que ofendem as normas da tradição: tornar certas concepções e ideias na 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 quarta seção da segunda dissertação de *Genealogia da moral* apontando como equivocada a maneira como os psicólogos ingleses introduzem na história genealógica da moralidade as ideias de “consciência de culpa” e “má consciência”. Ou seja, 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), 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 recente na história da moralidade: não estão relacionados com a pré-história humana e, tampouco, 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). 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), ou seja, ela não implica essa “forma bastante tardia e mesmo refinada do julgamento e do raciocínio humanos” (GM II §4): aquela que dita que os homens são responsabilizáveis por suas ações porque são dotados naturalmente de uma faculdade de escolha racional que lhes permite decidir de forma incondicionada o curso de suas ações – o livre-arbítrio. 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)

As primeiras relações transacionais entre os humanos 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 nessa espécie de vínculo social, a saber, a de que “qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador” (GM II §4). O vínculo credor-devedor, assim, fornece o modelo a partir do qual todo laço 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. 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 estabelecido entre os homens, ou seja, o mecanismo psicológico basilar de medição e avaliação das relações humanas. Ou, como diria Hatab,

a estrutura transacional dessas práticas deu a primeira forma verdadeiramente social à vida humana: “aqui a

peessoa encontrou a pessoa pela primeira vez e *se mediu a si mesma* como pessoa contra outra pessoa.” Com tais medidas transacionais, a humanidade demarcou o domínio dos “valores” e se descobriu como “o animal que valoriza por si mesmo”. (Hatab, 2008, p. 92)¹²

Posto que as relações contratuais entre os seres humanos 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. Isso pode ser dito na medida em que ela vincula uma sanção a qualquer transgressão da palavra empenhada, estabelecendo, assim, como mencionado, um sistema universal de equivalências e compensações. A dor se converte na moeda que possibilita todas as transações nessa fase mais primitiva da humanidade.

A lógica que conduz a relação credor-devedor – fundamentada nos conceitos de dívida como resultado do não cumprimento da palavra empenhada ou de um prejuízo 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:

¹² Ver GM II §8.

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)

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 prejuízo 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). 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 por excelência de compensação de um prejuízo 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, observa-se, 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 aponta para esse princípio do comportamento humano no §6 da segunda dissertação, ao afirmar o fazer sofrer ou a crueldade como “uma verdadeira *festa*, algo, como disse, que era tanto mais valioso quanto mais contradizia o posto e a posição social do credor [...]” (GM II §6). Essa pista já havia sido apresentada 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 antegozo 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)

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 no momento em que se provoca dor, sofrimento, humilhação, em suma, quando se submete o outro ao seu poder ou, enfim, quando se evidencia 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 sofrimento. O prazer com o sofrimento alheio é, portanto, redutível e descritível em relação à categoria do poder.¹³

¹³ Nesse momento, é evidenciado um elemento fundamental na narrativa do processo de hominização dos animais, que marca uma mudança importante de *Genealogia da moral* em relação a obras do período intermediário, especialmente *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

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, como já mencionado, 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

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 mecanismo 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 será visto, 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. A esse respeito, cf., por exemplo, Hatab (2008, p. 82), que afirma seguir em seus estudos “um diagnóstico nietzschiano que desmascara formas ocultas ou suprimidas de poder em uma teoria política que se apresenta como um modelo universal de emancipação”.

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. Como dito, 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 ocasionar, 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 consequente 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 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.

Pode-se 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, como já afirmado, a expansão do domínio, do poder sobre o outro, e o consequente 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.

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.

Justiça, nesse contexto pré-histórico, é entendida tão somente como a correção de um desequilíbrio de forças numa dada relação de dominação. Em outras palavras, qualquer associação 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 este é abalado, ele pode ser corrigido ou reorganizado por meio da punição exercida sobre o responsável pelo estabelecimento 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). 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). Ao enfatizar exclusivamente as emoções reativas, 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, 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 tipo 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 ser humano 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)

Somente a partir da instituição da lei e do conseqüente olhar impessoal 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 um comportamento 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 podem ser extraídas 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 já 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 gênero 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 concepções 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 noções 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 confundi-los. Como procederam neste caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre –: descubrem 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 esses “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 essa prática e de posteriormente projetarem essa finalidade no passado, tornando-a causa eficiente do vir a existir do castigo, a saber, o mecanismo da vingança, por um lado, ou a intimidação, por outro (a depender das convicções filosóficas do autor).¹⁴ Comete-se um duplo equívoco, a

¹⁴ “Genealogistas da moral” nesse aforismo de Nietzsche, mais uma vez, refere-se 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: “Quando Nietzsche inclui em seu escopo os ‘genealogistas anteriores da moral’ que ‘descobrem’ algum ‘propósito’ ou outro na punição, como por exemplo a vingança ou a dissuasão, e, inocentemente, colocam esse propósito no início como *causa fiendi* da punição, Rée é indubitavelmente o genealogista que coloca a dissuasão como a causa do surgimento da punição. [...] O genealogista que coloca a vingança no início é Eugen

saber, 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 castigo.¹⁵ Na esfera “de uma *vontade de poder* operante em todo acontecer” (GM II §12), 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 *subjuar* e *assenhorear-se*, e todo subjuar 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

Dühring, a quem Nietzsche critica explicitamente por essa mesma visão na seção 11 anterior. Foi Dühring quem introduziu na filosofia alemã a noção de *ressentimento* que Nietzsche utiliza de forma tão proeminente no Primeiro Tratado da Genealogia. Rée e Dühring, quaisquer que sejam suas diferenças, cometem o mesmo erro em sua genealogização. Eles descobrem um único propósito ou significado contemporâneo em alguma instituição humana e assumem isso como *causa fiendi*, a causa do surgimento da instituição” (Janaway, 2007, p. 88).

¹⁵ “[...] 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).

interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual. (GM II §12)

Pode-se acrescentar, portanto, à argumentação 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 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, extrai-se claramente do trecho citado anteriormente e do §12 da segunda dissertação de *Genealogia da moral* que qualquer sentido, função, finalidade ou propósito que venha a ser atribuído a algo existente é provisório,¹⁶ na medida em que essa finalidade que lhe é conferida é apenas o resultado de uma configuração específica de pontos de poder

¹⁶ 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.

também transitória, em que uma força superior subjugou outra inferior. Cada finalidade, propósito, configura-se, 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.

Na sequência, ou seja, a partir do §13 da segunda dissertação, 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, ou seja, entre

[...] 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, 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 como antes se imaginava a mão inventada para o fim de agarrar. (GM II §13)

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 na concepção 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 – que seria o resultado da interpretação de apenas uma das variadas configurações de forças dominantes em um momento específico da história do conceito – 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 (Hatab, 2008, p. 99).

Dando prosseguimento ao fio argumentativo da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, 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 no §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, 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. 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, 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.

Seguindo o fio narrativo da segunda dissertação (GM II §15), observa-se a insistência de Nietzsche nesse mesmo pensamento, ou seja, na argumentação de que, em parte considerável da história humana, as ações que eram castigadas ou eram sem que a concepção de que o infrator poderia ter agido de outro modo fosse sequer evocada. Dito de outro modo, nos momentos em que o castigo foi posto em prática na maior parte da história humana, 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 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)

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, ter-se-ia de admitir que seria a uniformização do comportamento dos homens em relação 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 (Itaparica; Araldi, 2018, p. 34).

Em síntese, podemos dizer que, do §12 ao §15 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, 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.¹⁷ Para o filósofo, portanto, a concepção de liberdade da vontade somente se mostrou imprescindível a partir da moralização da má consciência animal, ou seja, no processo de transformação do desconforto gerado no homem

¹⁷ Paul Rée, ou seja, aquele a que Nietzsche no fundo se refere em *Genealogia da moral* por meio da alcunha de “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 (já mencionado no início deste capítulo) de que os homens possuíam 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 a Rée, surge não como uma prática fundamentada no erro cognitivo do livre-arbítrio, mas – assim como foi dito anteriormente – como um instrumento de correção da desestabilização de forças que pode ocorrer nos vínculos transacionais entre os homens (Janaway, 2007, pp. 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” (Itaparica; Araldi, 2018, p. 33).

por suas expectativas frustradas – ou pela dor oriunda da interiorização de sua crueldade – em um sentimento reativo de culpa, em um sentimento já moralizado. Recapitulando, a pressuposição da intencionalidade por trás das ações 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 será visto adiante. A tese segundo a qual a suposição da liberdade (ou antes, o erro intelectual de presumir 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 alegação equivocada, que resulta de uma projeção no passado de um pressuposto que opera no presente. Ela evidencia o quanto os relatos genealógicos dos psicólogos ingleses carecem de uma genuína sensibilidade histórica, na medida em que os levam a projetar no passado uma categoria da avaliação da ação que é excessivamente recente 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 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 próprio conceito de dívida, a partir do qual emerge o sentimento de dever.

Dando prosseguimento à segunda dissertação, no §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 outra maneira, em prol de uma vida em paz e em equilíbrio com os outros indivíduos, 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 modos de agir 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, 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)

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, uma “declaração de guerra”, por parte do sujeito, 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 estes passam a atacar e a se distanciar de seus próprios instintos naturais, o próprio filósofo aponta, nas linhas finais do §16, que ela é uma noção ambígua. Isso pode ser dito porque, a despeito de gerar um comportamento em contradição com a própria natureza humana, 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 humano, 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 seres 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)

Prosseguindo na narrativa genealógica de formação da má consciência – ou de constituição da moralidade –, o §17 da segunda dissertação de *Genealogia da moral* 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 ser humano é obrigado a se distanciar de seu passado animal, e não a um processo que gradativamente o indivíduo foi incorporando em si de forma voluntária. Trata-se, portanto, de uma coerção, de um acontecimento que acomete o sujeito 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 a 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 seres humanos pela violência do “Estado”, ou seja, por “algum 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 tipos humanos fortes fisicamente, isto é, uma espécie 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 espécie de tipos 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, além disso, 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).

O “Estado” tem origem, portanto, em um ato de 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 seres humanos possuidores de forças mais ou menos iguais. Somente o tipo forte, ou seja, aquele que tem a capacidade de afirmar o seu modo de vida sobre si mesmo e sobre os demais, e que, portanto, tem a prerrogativa da

agência, é, por natureza, capaz de impor sentidos aos vínculos entre os seres humanos, 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 tipos fracos, ou seja, naqueles que, por natureza, apenas reagem passivamente ou obedecem ao ataque de homens mais fortes. Podemos dizer que esse raciocínio atesta contra a argumentação historicamente equivocada de E. Dühring, que, como foi visto, 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. A má consciência, pelo contrário, é gerada pelos “senhores” 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).

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): a interiorização abrupta e violenta dos instintos agressivos e cruéis humanos. Em outras palavras, a má consciência, no período pré-histórico humano, resume-se 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 insistentemente mencionado – que possa ser originado nos homens pela prática do castigo.

Finalizando sua narrativa sobre o desenvolvimento da má consciência animal, iniciada, como observado, no §16 da segunda dissertação, Nietzsche foca, no §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 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, sofrante, 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)

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 do §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, coloca-se, assim, como pré-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, por conseguinte, apresentar-se 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)

Em outras palavras e finalizando a presente seção sobre o vínculo credor-devedor e a má consciência abruptamente imposta aos seres humanos, afirma-se “[a]penas isso, no momento,¹⁸ 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, no instinto de crueldade já internalizado no homem na forma de má consciência.

1.2.3. A má consciência moralizada ou a imagem do agente descolado de sua ação

Como examinado 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,

¹⁸ “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 §§19 a 25 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, é que a má consciência animal, ou seja, a crueldade internalizada, é a precondição para o desenvolvimento da má consciência moralizada.

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)

No §4 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche dá prosseguimento a esse pensamento recorrendo 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 bem-nascido”, “espiritualmente privilegiado”: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz “plebeu”,

“comum”, “baixo” transmutar-se finalmente em “ruim”.
(GM I §4)¹⁹

Como pode-se 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. Nesse sentido, a descarga dos impulsos agressivos para dentro desenvolve nos seres humanos 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 ser humano 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. Nas palavras de Nietzsche:

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,

¹⁹ Cf., também, GM I §5 e, sobretudo, GM I §7.

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, a 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)

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 indivíduos uma tal fragilização de suas estruturas psíquicas, que estabelece a oportunidade para que a moralidade cristã ou o sacerdote

ascético atribuem um significado moralizado para o seu senso de dívida: esta é transformada 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 humanos 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)²⁰

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

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 se reitera aqui que a má consciência animal é uma precondição, uma predisposição para a má consciência doente, moralizada.

Pode-se afirmar, a partir do que foi alegado até agora nesta seção, que a argumentação de Nietzsche nos aforismos finais da segunda dissertação de *Genealogia da moral* se cruza ou se relaciona diretamente com o que é discutido no §13 da primeira dissertação dessa mesma obra. É possível afirmar isso porque essa seção permite vislumbrar a 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 tenham atingido um estágio avançado em relação às pré-históricas: aquela que entende o homem como um agente, ou seja, como um indivíduo responsável e culpabilizável por suas ações. No referido §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 lhes convém 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)

Em outras palavras, esse fragmento 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, como dito, 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. Tornar o homem livre diante de si mesmo para transformar as noções de *dívida* e de *cumprimento da promessa* em *culpa* e *responsabilidade* é reconhecido, também em *Crepúsculo dos ídolos*, como um engodo dos sacerdotes, como um autoengano que incutem nas mentes humanas:

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 [...]. (CI, “Os quatro grandes erros” §7)

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.²¹ 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 é visto no §13 da primeira dissertação de *Genealogia*, 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, pensado como livre no sentido metafisicamente superlativo pressuposto pela nova imagem da agência introduzida pelo sacerdote, poderia optar, se assim o quisesse, por realizar a boa ação, ou seja, a

²¹ Cf. GM I §7.

ação moral, que consistiria em não ofender ou prejudicar os mais fracos.

Como se pôde observar, a falsa imagem de agência e a estratégia para subjugação dos 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”, condenável. 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”, louvável. Por outras palavras, nessa nova lógica, a “expressão natural de satisfação dos impulsos” perde sua “imediatez de expressão”. A perda dessa “espontaneidade” da base pulsional ocasiona ao indivíduo uma “perda de vitalidade”, própria ao “homem de ressentimento” (Medrado, 2023, p. 113).

Enfim, é realizada uma inversão dos valores ou uma reavaliação, para a qual os sacerdotes mobilizam os “valores” dos escravos, como um ato vingativo,²² que se expressa pela imposição de

²² 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 no que toca a 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 aos 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.

uma tábua de valores pervertida que inibe o comportamento dos guerreiros. Ou seja, trata-se da ação dos

[...] judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-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)

Em suma, com a reavaliação escrava na moral ou 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 responsabilizar* 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

achamento 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.

Finalizando este capítulo, pode-se dizer que, com a análise genealógica concretizada nas duas primeiras dissertações de *Genealogia da moral*, torna-se possível fazer, de modo bem geral, três apontamentos: 1) 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 abrupta de um conjunto de valores e regras de conduta a homens que antes eram livres dessas normas; 2) 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) esse conceito moralizado de ação se instaura na mente dos indivíduos 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. Em outros termos, o “instinto de rebanho” ou a padronização da conduta humana segundo a ótica da não expressão da força, ao fixar a “obstrução de toda experiência autenticamente pessoal”, acaba “por atacar as condições de construção do *Eu* em sentido pleno”, funcionando assim como “um empecilho ao surgimento dos tipos excepcionais”. Essa “relação despersonalizada” do indivíduo com seus valores, com seus

impulsos, revelaria uma relação propriamente “menos genuína” consigo mesmo e com suas potencialidades no mundo (Medrado, 2023, pp. 146 e 150).

Acredita-se aqui que, com essas constatações, torna-se possível a Nietzsche efetuar o primeiro passo rumo à construção do argumento que possibilita gerar um enfraquecimento da autoridade normativa do conceito convencional de liberdade ao qual a moralidade cristã fez os tipos superiores ou fortes sucumbirem. Em outros termos, ao ser demonstrado que a criação dessa imagem da agência visa atender a um modo de vida doente – que embute na mente dos sujeitos a crença de que, para concretizar suas ações, devem participar de uma realidade não sensível, apartada das circunstâncias em que se concretiza seu agir –, defende-se que é construído o solo que possibilita minar a forte influência de tal noção equivocada de liberdade em nosso modo de entender o mundo e nossas ações.

O livre-arbítrio, tal como pôde ser observado por meio da narrativa genealógica que se inicia na segunda dissertação de *Genealogia* e culmina no §13 da primeira dissertação dessa obra, 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 comum a 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 valorativa 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, acredita-se ter sido efetivado o primeiro movimento em direção à abertura de um terreno para se pensar esse conceito num sentido afirmativo na filosofia de Nietzsche. No Capítulo 2, como se visa esclarecer, será executada a segunda etapa dessa estratégia: a análise dos conceitos que sustentam a concepção tradicional de liberdade. Evidenciando que essas noções são fundadas em equívocos, crê-se que se torna possível criar as condições para enfraquecer ainda mais o controle ou a soberania que a liberdade moralizada tem no imaginário dos leitores mais atentos de Nietzsche.

2. Os fundamentos de uma liberdade pós-moral

2.1. Os alicerces ilusórios da noção moralizada de liberdade

O Capítulo 1 foi finalizado com a imagem de agência forjada pela tradição moral cristã, que, segundo diagnóstico de Nietzsche, rege as estruturas normativas no Ocidente. O filósofo, como evidenciado, deduz essa noção equivocada de liberdade de um traçado genealógico do desenvolvimento da má consciência animal e da culminante captura desta pelo sacerdote ascético. Esse tipo humano, como verificado anteriormente, por meio da tomada dessa estrutura histórica e naturalmente construída nos seres humanos, promove, tendo em vista seus próprios interesses, uma inversão nos valores, que embute nessa disposição ainda não moralizada um teor moralizado, que conduz os homens à sua autocompreensão como agentes responsáveis.

Após ter sido demonstrado no Capítulo 1 que a liberdade tal como a tradição moral a compreende não é, na visão de Nietzsche, 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

dever [...] livre para escolher” (GM I §13) –, pretende-se evidenciar aquilo que se julga, neste livro, ser um segundo passo de Nietzsche na tentativa de minar a autoridade normativa da concepção moralizada de liberdade. Para atingir esse fim, serão apresentados os conceitos que subjazem a 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 que não seja nossa própria faculdade racional. Analisando esses conceitos moralmente concebidos, a saber, *sujeito*, *vontade* e *causalidade*, almeja-se mostrar que, na ótica de Nietzsche, eles são fundados em equívocos e que, conseqüentemente, a concepção de liberdade convencional, ou seja, tal como a moralidade cristã a entende, não pode se sustentar como um conceito viável. O que se visa evidenciar, nesse sentido, é que esses princípios que sustentam a noção de liberdade moralizada nos levam a “toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma” (BM §19). 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 uma conflagração de incessantes pontos de poder em disputa, 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 Nietzsche desvendar os verdadeiros elementos e processos que estabelecem os eventos no mundo, o comportamento humano e a liberdade. Para a concretização do

estudo proposto no Capítulo 2, recorre-se às principais obras do filósofo que analisam os preconceitos morais da tradição religiosa e dos pensadores de seu tempo, a saber: *Aurora*, *A gaia ciência*, *Além do bem e do mal* (especialmente o capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”), *Genealogia da moral* (sobretudo, o §13 da primeira dissertação), *Crepúsculo dos ídolos* (especialmente o capítulo “Os quatro grandes erros”). Começa-se agora tal análise 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, 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 humanos 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. Essa maneira de pensar se estabelece como um tipo 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).

Pode-se dizer também que, segundo o atomismo da alma, 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 indivíduo que os executa quanto para os outros homens no mundo (Bailey, 2001, pp. 105-107).²³ Em outras palavras, 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), os motivos, os móveis ou, dito de forma mais clara, as intenções de uma conduta, na medida em que julga que uma faculdade racional, capaz de acesso transparente aos motivos e de decidir livremente qual peso conferir a cada um deles no desenrolar das ações humanas, seria inata a todos os indivíduos 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 intuítos 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 (A §129), justamente por isso, ou seja, por essa fácil e consensual constatação, são tidos, pela visão tradicional, como os reais motivos, facilmente conhecíveis, do agir. Tal como diz Nietzsche: “Do âmbito

²³ Cf. GC §335; BM §19.

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). Dessa maneira, podendo prever e compreender todos os movimentos e processos que geram o seu e os demais comportamentos na Terra, seria possível, aos homens, determinarem um código de conduta comum a todos, ou seja, uma conduta atemporal e universalmente moral (Barrenechea, 2008, p. 48; Leiter, 2002). Esse código diria respeito a todos os seres humanos 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 prudencial 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 tom incondicional, tomando a si de modo incondicional [...]. (BM §198)

O sujeito parece também, na perspectiva da mencionada tradição filosófico-moral, identificar-se com um tipo de essência no homem, que seria invariável, imutável, em suma, uma unidade fixa no decorrer do tempo, podendo ser pensada, portanto, como uma substância. Nesse sentido, 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 (Barrenechea, 2008, pp. 54-55). Nota-se, nesse ponto, portanto, que o que ocorre é um tipo de “substancialização” dos pensamentos conscientes no homem, que o faz crer que ele, como sujeito, define-se 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, autoconhecer-se 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. Essa hipertrofia da consciência, ou o pensamento de que a escolha racional equivale ao lugar da autonomia, acaba por servir de justificativa, corroboração e fundamentação dos processos de responsabilização moral e punição narrados no Capítulo 1.

2.1.2. Vontade como causa de si mesma e das ações humanas

Em continuidade com o conteúdo apresentado na seção anterior, pode-se dizer que, na visão de Nietzsche, a tradição moral e religiosa 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 foi observado, nos identificamos como sujeitos, é atribuída uma competência operativa em relação à nossa conduta, 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). 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). Em outras palavras, o ser humano acredita que

[...] 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)

É suficiente, portanto, para a realização de um ato, que o homem deseje ou siga uma intenção consciente, ou seja, que delibere de forma exclusivamente racional qual caminho de ações seguir. Uma espécie de “unidade anímica”, portanto, coloca-se 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, identifica-se com uma espécie de faculdade volitiva no ser humano: a vontade. Esta seria, portanto, a sede da agência, o núcleo da nossa identidade prática e aquilo que nos torna moralmente imputáveis, 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 indivíduo pode, sem ser condicionado por seus desejos inconscientes ou por influências externas a si mesmo, isto é, 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 a única “força motriz” 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*, 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. Nesse sentido, 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. A vontade, dessa forma, 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 indivíduo 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, apresenta-se 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)

Vejam os 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 foi encerrado o 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 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 também específicos. Nesse sentido, é imposta 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, que, como dito, exige a existência de um sujeito apartado de suas circunstâncias, tal qual a de uma causa separada de seu efeito. Mais especificamente, essa mentalidade, como examinado no Capítulo 1, tem suas origens já nos primórdios da vida humana, ao se sustentar na noção de uma vontade que jaz por trás de cada ação ou evento. Ou seja, 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:

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)²⁴

A faculdade volitiva humana, nesse contexto do determinismo mecanicista, é interpretada como um evento discreto no meio de outros eventos discretos, tal qual um substrato que causa uma série de ações das quais é descolado. Corrobora-se, 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. Nas palavras de Nietzsche, “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).

²⁴ 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”. Cf., também, BM §19.

Em suma, nesse modelo de causação, todo efeito é resultado de uma causa,²⁵ que no caso é uma intenção, um pensamento consciente, uma vontade, uma finalidade de um sujeito, pensado como uma substância separada de sua ação. Dito de outro modo, todo efeito é um resultado deliberado de uma causa específica. Qualquer 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, de 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 no já mencionado §13 da primeira dissertação de *Genealogia*: a distinção que o “rebanho” faz entre o corisco e o clarão “tomando este como ação, operação de um sujeito de nome corisco”.

2.2. A vontade de poder e a ressignificação dos alicerces da liberdade moralizada

Finalizada a exposição dos conceitos fundamentais que sustentam a liberdade segundo o modo religioso e moral de pensar, faz-se necessário apresentar, em contraposição, 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 verificado, a lupa através de que os conceitos de sujeito e vontade são

²⁵ Cf. A §121; GM I §13; CI, “Os quatro grandes erros” §4.

compreendidos convencionalmente é a da causalidade mecanicista, por meio 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, de um modo geral, ao longo da filosofia e tradição modernas, 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 da vontade de poder. O que o filósofo tem em mente ao buscar um padrão explicativo alternativo para os fenômenos é uma metodologia mais inteligível, ou seja, uma ótica para o entendimento do mundo fundamentada em uma economia de princípios. No caso, em vez de um paradigma em que as ações são descritas por meio da ideia de uma causa (agente) separada de sua ação, ou seja, pela concepção de que a capacidade deliberativa nos homens é a responsável pela origem do agir, Nietzsche apresenta uma perspectiva de entendimento do mundo, ou uma cosmologia, em sua visão mais simples, explicativa e econômica,²⁶ segundo a qual os eventos são compreendidos como

²⁶ Cf., para um entendimento da vontade de poder como uma cosmologia ou mesmo como um método explicativo baseado na economia de princípios, os seguintes

reivindicações de poder em constante luta por domínio sobre 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 – 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

aforismos: GM II §12; BM §36, CI, “Moral como antinatureza” §6; CI, “Os quatro grandes erros” §8; o livro V de GC de um modo geral; GC §349; AC §6; ZA, “Da superação de si mesmo”.

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)

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” (Abel, 2015, p. 40), 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. É nesse sentido que Medrado nos alerta, de maneira

interessante, que o modelo da vontade de poder, em contraposição ao modelo mecanicista, que separa o sujeito de suas circunstâncias, revela a originalidade ou o “esforço nietzschiano no sentido de construir uma interpretação do humano em continuidade com a natureza” (Medrado, 2013, p. 77). Nas palavras de Rutherford, trata-se de “um mundo no qual tudo está intrinsecamente conectado a tudo o mais, e necessariamente é como é” (Rutherford, 2011, p. 19).

Nessa dinâmica, as pulsões 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. Para fins elucidativos e de síntese, utiliza-se, neste livro, de forma indistinguível, os termos “impulsos”, “pulsões”, “afetos” e “instintos” no intuito de designar esse primeiro estágio do orgânico, que defende-se aqui dizer respeito, no pensamento de Nietzsche, de modo geral, a uma disposição interna ao organismo ou a uma inclinação fisiológica para se comportar de certa maneira visando atingir determinado fim.²⁷ Esses quatro termos, em suma, 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

²⁷ Apesar de essa mesma “imprecisão” no uso desses termos ser corroborada em vários aforismos de Nietzsche (por exemplo, BM §§6, 13, 19, 22, 36, 218, 259; GC §349; GM II §§12,18; A §119; ZA, “Da superação de si mesmo”), vários de seus estudiosos fazem uma distinção detalhada do emprego desses vocábulos em sua obra, como, por exemplo, Riccardi, 2016; Janaway, 2009; Constâncio, 2011, 2014; Dries, 2015; Abel, 2015 e Itaparica, 2014.

incorporado ou em processos de interpretação de estímulos internos e externos, não envolve um pensar ou conhecimento reflexivo no sentido de um conhecimento proposicional.

Na perspectiva do desenvolvimento orgânico, então, a única realidade que existe é a do “nosso mundo de desejos e paixões”, isto é, de forças que se codeterminam a partir do próprio embate com outras reivindicações de poder. 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, dessa forma, 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. É tendo esse fio argumentativo em vista que Marton afirma que

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)

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 *supérfluos!* – um dos quais é o impulso de autoconservação. [...] Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios. (BM §13)

O final do aforismo, ora citado, 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.

Trata-se, assim, de um modelo *processual* no qual, sendo a vontade de poder o princípio explicativo dos fenômenos humanos, o vocabulário fisicalista e 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). Nega-se, portanto, a ideia de que corpos discretos, descontínuos, agem sobre outros corpos descontínuos ou, mesmo, que intenções conscientes agem sobre corpos. Como afirma Oliveira:

[...] 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 [...]. 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, pp. 54 e 71)

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 accidental. 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. Nesse sentido, é possibilitada a transição de um modelo mecanicista para um modelo político, ou seja, uma perspectiva que compreende os eventos no mundo quanto a relações de comando e obediência e negociações relativamente momentâneas de poder. Na visão de Medrado, essas associações e conexões de poder revelariam o intuito nietzschiano de substituir a perspectiva de um determinismo mecanicista por um modelo que ela nomeia de “necessitarista”, que

evidenciaria de maneira mais genuína as relações necessárias entre os diversos eventos – entendidos como reivindicações ou configurações de pontos de poder –, que, nessa perspectiva, não são o resultado unilateral de um “determinante qualquer, seja ele uma escolha ou uma lei” universal da natureza (Medrado, 2023, p. 81).

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 (HH §41), 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 agrupamentos 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. É essa espécie de virada paradigmática, ou de “realinhamento do programa filosófico nietzschiano” (Medrado, 2023, p. 81), que fornece o terreno a partir do qual Nietzsche irá ressemantizar os conceitos apropriados pela moralidade cristã para explicar o fenômeno da agência ou da liberdade. Dessa forma, como será visto, o filósofo 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. A seguir, analisa-se o 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, faz-se 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. Nesse sentido, 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” (GC §125) apenas de maneira consciente, o que não é suficiente para mudarem seu modo de agir e raciocinar. 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)

A crítica, nesse sentido, é endereçada a filósofos como, por exemplo, Descartes e Kant (Constâncio 2014, pp. 162, 163; Itaparica, 2014, pp. 42-57; Itaparica, 2014, pp. 47-49, 52-53), que, na teoria do conhecimento, ao defenderem uma doutrina filosófica que prega a razão como uma certeza imediata, ou o sujeito como um instrumento lógico, respectivamente, acabam por corroborar as concepções religiosas e metafísicas de que pensam ter se desprendido.²⁸ Nietzsche, nesse momento de sua 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 –, na verdade, reiteram (por fraqueza ou mesmo de forma não consciente), com seu conceito de sujeito, 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

²⁸ Nesse sentido, cf. 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.”

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)

Em suma, Nietzsche identifica no tema do sujeito 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 observado, 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 como a tradição religiosa e a modernidade, de certa forma, acabam por pressupor. Em outras palavras, a perspectiva da vontade de poder implica uma forte crítica ou rejeição do conceito de substância e essência, ou seja, de entidades

incondicionadas e separadas de qualquer processo externo ou interno a si mesmas (Constâncio, 2014, p. 166; Barrenechea, 2008, p. 73).²⁹

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 parte da tradição moral filosófica e os pensadores modernos o haviam pressuposto: 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 com controle soberano sobre a multiplicidade de impulsos que o atravessam, e que nessa condição determina suas ações. Nesse cenário, então, resta-nos compreender o sujeito como a atividade coordenada e hierarquizada de seus impulsos e consequente

²⁹ 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.

valorações, isto é, de *processos* que se afetam mutuamente (Riccardi, 2016, p. 9; Constâncio, 2011, p. 19; Constâncio, 2014; Gardner 2009, p. 4; Poellner, 2009), 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 constituem seu ser” (A §19) 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, uma pulsão ou um conjunto de pulsões predomina sobre as 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 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. Nesse contexto, em um dado momento, um impulso ou conjunto de impulsos que se configuram com mais poder comandam outros, 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 agrupamento dominante de pulsões. A hierarquia que há no sujeito, no entanto, é sempre temporária (embora estável), pois o mesmo

agrupamento de pontos de poder que uma hora obedece pode em outro momento comandar os afetos que o dominam.

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 elementos pulsionais, fisiológicos e psicológicos, ele se identifica não com a racionalidade pura, tal qual convencionalmente se fez crer, mas, mais propriamente, com o próprio corpo humano. Abel nos fala, de modo interessante, dessa transição da sede do sujeito da racionalidade pura para o corpo:

A transição do ego-consciência para o corpo humano é também uma transição da subjetividade alcançada para a individualidade no sentido daquela organização corporal que cada um de nós é individualmente. Como corpo, sou uma individualidade viva. [...] A crítica ao conceito de um “sujeito racional e pré-fabricado” de modo algum exige o desaparecimento da individualidade das pessoas, muito pelo contrário. A individualidade se manifesta de maneira não redutiva na organização do corpo ou existência corporal, que cada um é como o ser interpretativo que é. (Abel, 2015, pp. 50-51)

Contudo, não se deve entender esse corpo como algo separado de outros corpos, eventos, fenômenos, mas apenas como um campo organizacional de pontos de poder entre outros campos organizacionais. Em outras palavras, o corpo deve ser compreendido como um conglomerado de elementos de duração relativa, mas não fixo, que apresenta, por isso, uma unidade apenas quando pensado como uma coordenação ou hierarquização específica de forças.

2.2.2. Vontade como um evento complexo e não espontâneo

Concluiu-se, 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 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 conscientes (Constâncio, 2011, p. 27; Dries, 2015, p. 145; Abel, 2015, pp. 44-45)³⁰ 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)

³⁰ Cf. BM §3.

Sendo a vontade sustentada por uma complexidade de componentes, ela constrói uma trama *obscura* e, portanto, de difícil conhecimento para a razão humana. Dito de outra forma, ao contrário do que foi visto anteriormente que a tradição religiosa e moral alega, 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, o que impõe a estes, portanto, uma verdadeira “obliteração do funcionamento da ação” (Medrado, 2023, p. 45).³¹ 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 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

³¹ Cf. §§109, 116, 119, 120, 127, 129, 130; GC §§335, 357; BM §32.

pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto de comando.
(BM §19)

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 (Riccardi, 2016, p. 8). 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 moral 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 infindável disputa por domínio.

Em suma, tendo em vista, assim, a constelação de impulsos em constante mutação e em embate que nos forma, 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, 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, como já mencionado, 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.

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 indivíduo no sentido prudencial não é necessariamente bom para outro, 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, 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 do sentimento de poder. Uma determinada categoria de moral pode desencadear o fortalecimento da atividade vital de um tipo específico de homem, mas esse mesmo código moral pode até mesmo ser um motivo para o definhamento de outra espécie de ser humano. 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 vê as pessoas como constituídas por fatos relativos

a tipos, ou seja, por fatos psicofísicos que fazem cada pessoa ser quem ela ou ele é. Na medida em que as pessoas possuem diferentes fatos relativos a tipos, elas são dissimilares” (Leiter, 2002, p. 105). Os “fatos relativos a tipos” se resumiriam, então, em um centro fisiopsicológico estável e específico a cada indivíduo, que determinaria, assim, quais possíveis caminhos singulares este poderia percorrer em sua vida.

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 foi visto, a consciência é só *um* dos estados 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, como também o último ou mais tardio dos componentes que formariam essa cadeia de disposições em busca por domínio. A consciência seria, na visão nietzschiiana, 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 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 tão somente como o

meio para expressar essas perspectivas mais profundas e obscuras.³² O filósofo 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, pode-se dizer que a sua origem 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, na visão de Nietzsche, a consciência é originada unicamente para fins de comunicação do ser humano. A consciência surge, então, entrelaçada com a linguagem – não apenas entendida gramaticalmente, mas levando-se em consideração também outros tipos de signos, como os gestos (GC §354) –, 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

³² 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 §§11, 109, 110, 333, 354, 357; AC §§14, 39; BM §§32, 230; A §121; ZA, “Dos desprezadores do corpo”; CI, “Os quatro grandes erros” §3. 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.

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 exprimir 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)

Pensando a partir da lógica da vontade de poder, a consciência e a linguagem surgem, então, nos seres humanos devido a um afeto 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 os indivíduos, 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, comunicar-se 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 sua 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 afeto 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).

Podemos dizer, assim, que a consciência envolve de modo geral um impulso para a falsificação, útil para a vida do ser humano no mundo. A forma como expressamos um evento, como o classificamos e, assim, o evitamos ou buscamos, envolve uma deturpação ou generalização desses mesmos acontecimentos. “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 episódios 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. A consciência, portanto, em oposição ao que diria parte da tradição filosófica moderna, que a relaciona com a verdade, com o

conhecimento puro, resume-se, de certa maneira, em uma visão adulterada do mundo. Em outras palavras, não passando de meras falsificações, todas essas simplificações do devir,³³ ou seja, os pensamentos conscientes, ao se resumirem a um instrumento deturpador, 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).

³³ 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.

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).³⁴ Nesse sentido, a racionalidade sozinha, ou seja, sem levar em conta a base psicoafetiva do organismo e os determinantes sensíveis dos acontecimentos do mundo exterior, em suma, o que a tradição entende por *causa sui*, não move nada, ou seja, “não ‘atua’ mais, não ‘move’ mais” (AC §14).

Pensar a própria vontade como razão prática, ou seja, como um móvel 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 *âmbito* do ser humano”, o que nele é duradouro, derradeiro, eterno, primordial” (GC §11) –, mas, como visto, somente como *um* dos elementos que estão envolvidos nos processos de deliberação. Precedentemente ao ato volitivo, o qual geralmente acreditamos ser suficiente para desencadear uma conduta 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 do agir é entender como causa aquilo que é apenas o resultado ou a expressão de processos antecedentemente e

³⁴ “O ‘puro espírito’ é pura tolice: se subtraírmos o sistema nervoso e os sentidos, o ‘invólucro mortal’, *erramos em nosso cálculo* – apenas isso...” (AC §14). A esse respeito, ver, também, A §109; BM §§117, 158; ZA, “Dos desprezadores do corpo”.

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 (Clark; Leiter, 1997, p. XI), passa a ser o núcleo da subjetividade humana. Nas palavras de Zaratustra, “corpo sou eu inteiramente e nada mais; a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (ZA, “Dos desprezadores do corpo”, pp. 34-35). 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 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 que pertencemos

enquanto seres naturais. Melhor dizendo, o tipo de eu pensado metafisicamente tem uma existência meramente aparente, falsa: é uma ficção, ilusão. 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. 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 apartado de suas ações, dos seus constituintes fisiológicos e do resto do mundo orgânico.

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

Na seção 2.2 deste capítulo, a vontade de poder foi analisada como uma maneira que Nietzsche encontra para economizar e afunilar a sua argumentação segundo um único princípio interpretativo. Verificou-se, ainda, que essa ótica é apresentada pelo filósofo como um modelo de compreensão dos fenômenos alternativo ao da ciência de sua época (Constâncio, 2012, p. 152). Antes de se estender o raciocínio iniciado na seção 2.2, e, assim, tornar evidente que é possível a Nietzsche extrair desse modelo alternativo de explicação um paradigma de causalidade mais refinado do que o fornecido pelo determinismo mecanicista da ciência moderna,

começa-se a presente seção detalhando um pouco a origem desse modo mecanicista de compreender os eventos, para que se possa captar por que ele se torna inconcebível em face do princípio explicativo da vontade de poder.

Como foi visto no Capítulo 1 e na seção que se acaba de finalizar, desde a pré-história dos seres humanos, por uma necessidade de encontrar explicações para os eventos, ou seja, por um instinto de causalidade fundamentado no medo em relação ao desconhecido, os humanos passaram a atribuir uma vontade para cada acontecimento com o qual se deparavam em seu cotidiano. Especialmente nos eventos menos familiares ou corriqueiros, eles enxergavam a vontade de um ser especial, divino ou mágico sendo concretizada. Essa tendência de atribuir vontades a cada ser, a cada fenômeno, a cada infortúnio gerou para esses mesmos humanos 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).

Foi evidenciado na seção anterior, 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 seres humanos. Por meio dessas operações, ela concretizou também uma influência fundamental na

estrutura interpretativa humana baseada na causalidade dos eventos: devido à pré-histórica prática linguística ocidental de diferenciação entre sujeito e predicado, os indivíduos 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). Em suma, a linguagem efetuou uma mudança na visão dos seres humanos sobre os fenômenos mundanos e suas ações:

Na visão de Nietzsche, a falsa dicotomia entre agente e ato, e, conseqüentemente, o conceito de livre-arbítrio, tem sua origem em nossa linguagem [...]. Pois a distinção gramatical entre sujeito e objeto é refletida em nossa percepção do mundo: ela distingue artificialmente o agente do ato e, assim, nos força a postular uma relação dualística entre os humanos e seu mundo. Categorias gramaticais, palavras, conceitos não refletem o fluxo contínuo da realidade. Pelo contrário, eles reduzem a complexidade a fatos isolados; eles representam a realidade em um nível elementar e linear. (Grillaert, 2006, p. 45).

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 acontecimentos 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 a realidade. 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*, pertence, portanto, à linguagem, que é o 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 “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)

Pode-se dizer, então, que a noção de “coisa” ou do mundo formado por “coisas” discretas tem sua origem na crença na eficácia causal da vontade, ou seja, desenvolve-se a partir da antropomorfização projetada no mundo pela introdução de “vontades” e agentes por trás de todo acontecer:

[...] 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)³⁵

³⁵ 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.

Com a sedução da linguagem e seu trabalho sobre o instinto de causalidade, é também estabelecido o pensamento de que há leis naturais que ordenam os fenômenos. 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 a realidade, assim, resume-se a um modelo dualista de causação, que distancia o indivíduo de suas ações, a causa do efeito, as intenções das circunstâncias que cercam o sujeito, a faceta racional do ser humano de seu eixo afetivo.

Retomando o raciocínio apresentado no final do Capítulo 1 – mas agora considerando a lógica antropomorfizada imposta pela linguagem –, passados milênios da história humana, a figura do sacerdote ascético se apossa dessa estrutura interpretativa de eventos discretos, conferindo-lhe um teor moralizado e metafísico. Como nos diz, Bailey: “ele [Nietzsche] insiste que a psicologia primitiva, e a forma de avaliação associada a ela, no entanto, persistiu em uma forma metafísica” (Bailey, 2001, p. 107). 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. Esse tipo humano 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 ao sacerdote,

como visto, fazer os seres humanos 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 lhes conferir um tratamento louvável por conterem o extravasamento de suas pulsões. Podemos dizer, assim, que o sacerdote estabelece uma *ordem moral* no mundo: os fenômenos e as ações se tornam factíveis aos olhos dos indivíduos quando se pensa que estes são livres para concretizá-los.

Voltemos agora a pensar segundo a perspectiva da vontade de poder nietzschiana. Existindo, como observado, apenas um feixe de relações contínuas, torna-se um equívoco a ideia de uma separabilidade entre agente e ação, sujeito e mundo, o que nos restringe a pensar as noções discretas de “causa” e efeito” como meros momentos de um *continuum*:

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)

O modelo processual dos acontecimentos, na visão de Nietzsche, é um paradigma que reflete melhor o modo como eles se dão do que o modelo mecanicista, que explica todo o acontecer 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)

Importante não deixar 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* estados que não conseguimos alcançar ou entender, algo muito mais profundo e complexo do que o modelo mecanicista pensa evidenciar. “Causa” e “efeito” são apenas conceitos com que “designamos”, 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. Reforcemos esse raciocínio com as próprias palavras de Nietzsche:

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

Nesse sentido, Nietzsche não nega o determinismo de um modo geral, mas sim um tipo específico baseado num abuso das noções de causa e efeito (Oaklander, 1984, p. 215). Pode-se 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 estrutura metafísica no universo que reja nosso agir, seja este pensado como sustentado 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)

Se fosse possível falar de alguma ordem ou norma inerentes à realidade, 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 intrínseca 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, pode-se dizer que o tipo de causalção da ciência mecanicista torna-se um equívoco. Como já afirmado, num contexto 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 se entende 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). Segundo esse 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 a “inocência” ao devir,³⁶ 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 deliberada e que pudesse ser isolada de toda a constelação de impulsos e forças que envolvem a ação. Ao contrário do que diz o mecanismo interpretativo moralizado que o sacerdote ascético tenta impor aos homens e, assim, “empestear a inocência do vir-a-ser” (CI, “Os quatro grandes erros” §7), a expressão da força do guerreiro ou a não expressão da força do fraco não são suscetíveis nem à culpa e à punição, nem ao louvor e à recompensa, respectivamente. Quando o forte exterioriza a sua força, ele está apenas fazendo aquilo que a sua natureza lhe impõe fazer, ou seja, 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 disposição agressiva

³⁶ Cf. GC §109; CI, “Os quatro grandes erros” §8; A §117; BM §§9, 107.

necessária para externalizar seus impulsos mais bélicos: a natureza o engendrou com a fraqueza desde sempre. O equívoco que nos impossibilita de entender essa lógica é fundamentado na linguagem, que, como verificado, fortalece o instinto de causalidade nos indivíduos 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)

Portanto, segundo a “tese da exteriorização das forças” (Paschoal, 2006, pp. 257-259), ou seja, do raciocínio de que nenhum ser pode se expressar contra a sua natureza – por ser um fato do destino, e dele indistinguível –, assim como perde o sentido punir ou louvar um indivíduo 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 erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio. (HH §39)³⁷

Dito novamente, já que, segundo a “moral das intenções”, o que atribui responsabilização, moralidade ou falta de moralidade a uma ação é a sua motivação consciente, ou seja, dado que nessa perspectiva “o valor de uma ação reside no valor de sua intenção” (BM §32), pode-se dizer que o sujeito não pode mais ser visto como um agente no sentido moral, ou seja, como alguém que deva responder de forma moral pelos motivos conscientemente conhecidos de suas ações:

³⁷ Cf., também, BM §§2, 7; HH §§91, 99, 102, 105, 106.

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)

Se, como dito, nesse modelo *processual* em que todos os elementos se codeterminam, “[t]udo é necessidade [...] Tudo é inocência [...]” (HH §107), 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 constituem o mundo, faz sentido afirmar 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, torna-se verdadeiramente uma autocontradição, uma desmesura, que deve ser veementemente afastada do pensamento filosófico e científico.

Deve-se ter em mente diante da ontologia da vontade de poder que, apesar de Nietzsche declarar claramente que o “caráter geral do mundo” é “o caos” (GC §109), ele não está afirmando com isso que a realidade em que vivemos se resume em um vale-tudo, onde não reina nenhum tipo de normatividade, e que, então, seria lícito 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 transcendente à vida – isto é, uma ordem moral, independente da dinamicidade de forças, sejam elas psicofisiológicas, sociais, históricas. Tudo acontece necessariamente devido a um turbilhão de forças tirânicas e conflituosas, portanto, tudo o que vem a ser é relativo ao que é humano, afetivo, 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, em outras palavras, uma origem imanente. O contexto nietzschiano da total irresponsabilidade do devir, ao possibilitar um combate da cultura punitivista, propagada pela moralidade cristã, proporciona com isso uma ruptura cultural, mas não civilizatória (Medrado, 2023, pp. 63-64) com as práticas de nosso tempo. Por outras palavras, a perspectiva da vontade de poder, em vez de ocasionar, aos seres humanos, uma atitude de transgressão indiscriminada das ações, possibilita-os uma superação intelectual

sustentada por uma explicação e conhecimento mais honestos dos fenômenos e da conduta humana, ou seja, dos eventos já despidos de sua parafernália antropomórfica e moral. Nessa perspectiva, portanto, deixa-se de ignorar que “entre as boas e as más ações não há uma diferença de espécie, mas de grau, quando muito” (HH §107). Em suma, como nos diz Rutherford: “A necessidade interconectada de todas as coisas é fundamental para os esforços de Nietzsche em banir os últimos vestígios de teologia de nossa autocompreensão” (Rutherford, 2011, p. 31).

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* (Abel, 2015). Deixa-se, assim, de lado um modelo da sucessão de eventos discretos antropomorfizados 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* e “mobilista” (Medrado, 2023, p. 10), 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.

Enfim, como se pôde observar na análise deste capítulo, as noções-base da autocompreensão dos seres humanos 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. Retomando o raciocínio desenvolvido até este ponto do presente capítulo, corrobora-se que 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.

A forma moral e religiosa de entender a conduta humana, a partir da qual o sacerdote subjuga os indivíduos, afasta-os de uma autocompreensão mais precisa de si mesmos, autocompreensão essa que, como verificado, fundamenta-se, segundo Nietzsche, no princípio imanente da vontade de poder. Desvencilhar-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 que esses estudiosos 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)

Em suma, a análise dos termos distanciados do princípio da vontade de poder possibilitou levantar duas hipóteses mais gerais neste capítulo. Na perspectiva da primeira hipótese, pode-se 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 incentiva um comportamento que enfraquece a dinâmica fisiológica do ser humano, por apartá-lo de sua base pulsional e sensível. A segunda hipótese revela que as noções que fundamentam o pensamento moral geram uma compreensão equivocada do comportamento humano e dos acontecimentos no mundo, na medida em que impõem, à nossa forma usual de organizar e compreender os eventos nos termos de 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 e dos processos complexos que os fundamentam.

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 a realidade de maneira mais autêntica e honesta. Ponderar nossa existência segundo esse princípio explicativo e constatar que a compreensão moral do mundo é toda fundamentada em falsos pressupostos propicia aos indivíduos, segundo o filósofo, (1) não só uma compreensão do mundo mais próxima de sua base fisiológica e humana, mas também (2) minar a autoridade normativa do discurso moral que sustenta a visão convencional de liberdade.

O exame desses pressupostos 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 no Capítulo 1, em conjunto com o exame, que por ora finaliza-se, dos termos que fundamentam a vontade livre moralizada abrem terreno para se pensar 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 compreendê-la como uma noção fundada no corpo, no organismo, e não mais na pura razão. Desse modo, torna-se possível estar diante de um pensamento sobre a liberdade alicerçado naquilo que é imanente. Superando, assim, as noções moralizadas de livre-arbítrio, responsabilidade e autonomia, Nietzsche poderá se alinhar às suas necessidades pulsionais e afetivas, e, então, ressemantizar os conceitos tradicionais envolvidos em nossa

autocompreensão equivocada como agentes ou seres responsabilizáveis no sentido moral. É nesse sentido que, como almeja-se mostrar no Capítulo 3, vê-se ser gerada uma oportunidade significativa para Nietzsche apresentar uma concepção positiva e pós-moral de liberdade. Pode-se, portanto, dar por encerrada a análise negativa desse conceito, desenvolvida até o momento, para se dedicar a um exame da noção de liberdade positivamente pensada.

3. A liberdade nietzschiana

3.1. Uma noção positiva de liberdade é possível no pensamento de Nietzsche?

Os Capítulos 1 e 2 foram finalizados com a constatação nietzschiana de que a liberdade em seu sentido convencional surge como um artifício do sacerdote para promover sua forma de vida doente, o que possibilitou ao filósofo tomar como equivocada a compreensão de agência que esse tipo humano impôs ao imaginário dos indivíduos. Pôde-se verificar também que, na visão de Nietzsche, a noção de liberdade moralizada é sustentada por conceitos errôneos, relacionados à participação do homem em um mundo transcendente, e, assim, afastado de suas ações e de seus afetos e pulsões. Além disso, foi apresentada o que se considera ser uma virada paradigmática no pensamento tardio de Nietzsche, ou seja, uma nova perspectiva a partir da qual a conduta humana e os fenômenos no mundo devem ser entendidos: o princípio da vontade de poder. Em suma, os dois capítulos anteriores foram encerrados com a negação nietzschiana 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 determinados, uma vez que fazem parte de um *continuum* de forças atuantes e correlacionadas.

Como dito no fim do Capítulo 2, com essas constatações pretende-se ter evidenciado que a Nietzsche torna-se possível conquistar as condições para fragilizar a autoridade da concepção moral de agência e, em contraposição, apresentar um conceito positivo de liberdade segundo uma lógica imanente e não moral.³⁸ Entretanto, com essas descobertas parece se arquitetar um problema para o pensamento nietzschiano e para o objetivo deste estudo: a perspectiva da vontade de poder e a negação do livre-arbítrio no sentido moral anulam a noção de sujeito ou a possibilidade do filósofo de 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 dever, a qual parece dissolver o sujeito em um infundável “vir a ser” de forças em conflito? Tendo negado o livre-arbítrio em vários aforismos de sua obra e entendido o sujeito como um campo de forças provisório e parte e resultado necessário do destino, como é possível falar positivamente de noções como liberdade, subjetividade e autonomia?³⁹

³⁸ Veja GM II §24, aforismo que alude a um tipo de liberdade alcançado pela investigação histórica ou genealógica de nossas inclinações, método que, segundo Medrado (2023), é possibilitado que nossos impulsos recurem sua espontaneidade original.

³⁹ Cf. Rutherford, 2011, p. 543; Constâncio, 2014, p. 169; Oaklander, 1984, pp. 215-216; Grillaert, 2006, pp. 45-46, Constâncio, 2012, pp. 127-128, Dries, 2015, pp. 40-41.

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 – e, dessa maneira, consentir com uma espécie de “eliminativismo do eu” (Janaway, 2009) – seria, para Nietzsche, contradizer o próprio projeto de “tresvaloração de todos os valores”⁴⁰ presente em seu pensamento tardio, o qual está intrinsecamente comprometido com um engajamento ativo do indivíduo com o mundo e com os seus valores. É nesse sentido que o filósofo alega que não se deve corroborar a “inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na ‘alma’ e a perdem” (BM §12), ao resumila 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 (Gardner, 2009, p. 5). 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 que lhe são 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.⁴¹

Dessa forma, podemos dizer 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

⁴⁰ 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.

⁴¹ Cf., por exemplo, GC §347; BM §188; BM §213; CI, “Incursões de um extemporâneo” §38; Z, “Nas ilhas bem-aventuradas”.

das ações sustentadas exclusivamente por motivações puramente racionais. A crítica de Nietzsche, dessa forma, endereça-se 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, o agir emergiria unicamente de motivos conscientes, os quais são compreendidos como inteiramente visíveis ao indivíduo que os possui. Trata-se, portanto, de um tipo de causalção 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, a qual, como foi evidenciado anteriormente, os sacerdotes ascéticos necessitaram para manter sob seu domínio os escravos e os senhores.

Defende-se, 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, afirma-se que o filósofo estabelece uma noção singular de liberdade que se identifica com o que poderíamos entender como uma espécie de ideia de perfeição ou de 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, como dito, 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) –, este capítulo será centrado, sobretudo, nas obras do período tardio do filósofo, nas quais julga-se que o autor associa a noção de liberdade e termos correlatos a uma noção 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 da argumentação neste capítulo conclusivo.

3.2. Incompatibilistas, compatibilistas e expressivistas

Antes de ser desenvolvida a argumentação em torno do que se acredita neste estudo ser a liberdade em um sentido positivo no pensamento de Nietzsche, é importante contextualizar como o tema da liberdade tem sido atualmente tratado entre seus comentadores. É de comum conhecimento que a discussão sobre esse assunto em Nietzsche é ainda recente e bastante polêmica. Esse tema correntemente se afirma a partir de um embate entre três perspectivas de pensamento: a dos incompatibilistas, dos compatibilistas e dos expressivistas.

Uma primeira linha de estudiosos defenderia haver um incompatibilismo entre o determinismo apresentado por Nietzsche em suas obras (o determinismo da vontade de poder) e a noção de livre-arbítrio. O pensamento mais comum entre esses pesquisadores 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 (Ridley, 2007, p. 205), 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 (Leiter, 2002, pp. 83-99). 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 essa noção se sustentaria em desejos conscientes com os quais nos identificaríamos (Leiter, 2011).

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 Stevenson (1938) diz ser uma espécie de “definição persuasiva” (Leiter, 2011, p. 102). Segundo esse tipo de definição da liberdade, o vocabulário a ela relacionado, apesar de ser utilizado de forma revisionista – ou seja, de maneira em que o termo adquira um outro significado descritivo –, ao mesmo tempo 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 (Leiter, 2011, p. 102).

Leiter afirma esse uso meramente retórico da palavra porque, seguindo a agenda determinista nietzschiana, cada homem deveria

ser compreendido como constituído por aquilo que ele denomina, como anteriormente mencionado, como “fatos relativos a tipos” (Leiter, 2002, p. 100). Dito de outra maneira, Leiter defende que, na visão de Nietzsche, cada ser humano teria certos traços naturais específicos – como os traços 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.⁴²

Contra a espontaneidade da ação humana, os teóricos incompatibilistas asseguram, portanto, que até mesmo as próprias escolhas racionais, os pensamentos conscientes, que, de forma geral, acredita-se serem a causa de nossos comportamentos, seriam meros epifenômenos ou resultados da dinâmica pulsional, natural, do organismo em interação com o ambiente. A consequência disso para o pensamento nietzschiano é a 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 no Capítulo 2, os incompatibilistas diriam que as ações, que supostamente seriam efeitos de escolhas conscientes, não seriam mais do que repercussões do embate de impulsos subjacente ao organismo:

⁴² Em contraposição a essa ideia de “núcleo duro” no pensamento de Nietzsche, cf. Myakasi, 2016; Nehamas, 2018, p. 697.

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 comentaristas de Nietzsche acerca do tema da liberdade *versus* determinismo. Esses teóricos, em sua maioria, diriam que, a despeito da ênfase que Nietzsche confere à vida instintiva e fisiológica do homem, ele não é um “eliminativista reductivo” do eu (Abel, 2015, p. 38; Gardner, 2009), pois não reduz a subjetividade exclusivamente a meras reivindicações pulsionais de poder, recusando, assim, qualquer papel ativo do homem em sua ação. Nas palavras de Ridley, “os compatibilistas [...] negam a realidade do conflito, afirmando que o tipo de determinismo em questão, quando compreendido corretamente, não exclui a possibilidade de cursos de ação alternativos” (Ridley, 2007, p. 205). 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,⁴³ 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 “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

⁴³ Cf. A §560; GC §360. Cf., também, Poellner, 2009, p. 152.

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 indivíduo em sua conduta. A despeito 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 ela consegue produzir algum efeito, algum desvio na ação, que tenha algum sentido para o todo no qual ela está inserida.

Reconhece-se 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. Dito de forma mais elucidativa, 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.⁴⁴ Nesse sentido, pode-se dizer que, para os expressivistas, o pensamento consciente acompanha a ação e, por isso, constrói-se conjuntamente com ela.

⁴⁴ Acerca da teoria expressivista, cf. Ridley, 2007, p. 214; Ridley, 2018; Nehamas, 2018.

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, 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. Em suma, a partir da 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 de seu agir, 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 que entendamos o agir e os eventos no mundo quanto à categoria da “expressão” e da interpretação da ação completa.

Acredita-se, neste livro, que 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, poderia ser dito que o tom meramente retórico que Leiter confere ao vocabulário da liberdade parece não reconhecer ou olvidar o papel que a tresvaloração dos valores tem no pensamento tardio de Nietzsche. A noção de uma liberdade em um sentido positivo, e não simplesmente revisionista, será fundamental, como será visto, 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, defende aqui 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 afirmam 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 vontade livre, 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” (Lopes, 2006, p. 109). Esse debate em linhas compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas só parece fazer sentido, então, quando se pensa a liberdade quanto à escolha incondicionada, metafísica, pois, pensando a liberdade dessa maneira, ela realmente é oposta ao destino. 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 (Ridley, 2007, p. 209). 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 será visto, é essa interpretação da liberdade, afastada dessas três posições canônicas

representadas no debate contemporâneo, que se tentará, neste estudo, associar ao pensamento de Nietzsche.

É necessário ainda 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, planeja-se apresentar, neste livro, uma noção de liberdade no pensamento nietzschiano mais forte, assertiva e reformista do que a expressivista se entende ser.

A 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 foco neste texto é outro: acredita-se que a noção de vontade livre nietzschiana se funda na apropriação que o filósofo 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 autor 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. Nesse sentido, 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 dada de antemão, 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)⁴⁵

Assim como Leiter sugere, Nietzsche propõe um uso revisionista do vocabulário da liberdade, contudo esse uso é antes positivo, e não simplesmente retórico. Pode-se dizer isso porque, como dito

⁴⁵ Outros aforismos que apontam para uma ressemantização do conceito tradicional de liberdade e de alma, são BM §§6, 9, 19, 21.

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 uma concepção de perfeição, de maestria ou de excelência da ação humana: vê-se aí então Nietzsche comprometido com um perfeccionismo do indivíduo.

3.3. O que é a liberdade no sentido nietzschiano?

Como afirmado na seção anterior, defende-se aqui 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. Propõe-se, neste estudo, 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 se analisar o que seria uma vontade forte, crê-se ser necessário examinar 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 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)⁴⁶

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 indivíduo 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 e da moralidade tradicional. 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. Segundo Medrado, esse afastamento das coisas singulares, que dizem respeito diretamente às necessidades fisiológicas e pessoais de cada pessoa em particular, é resultado da “reprogramação” da vida dos instintos concretizada pela orientação valorativa do “instinto de rebanho”, que, ao operar uma padronização do comportamento humano, impede que o sujeito “perceba a si mesmo como indivíduo, e portanto, como alguém capaz de desenvolver um ponto de vista próprio a si mesmo, seus impulsos, seus valores e hábitos, sua vontade e seus atos” (Medrado, 2023, p. 140). O instinto de rebanho, nesse sentido, “coloca-se na contramão de toda atividade de autotransformação, porque na contramão de qualquer atividade *autônoma* e pessoal” (Medrado, 2023, pp. 140-141).

⁴⁶ 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, “Incursões de um extemporâneo” §34; BM §212; AC §6.

Os homens “degenerados”, ou seja, os homens que possuem uma vontade fraca, são conduzidos facilmente pelas forças que se impõem ao seu redor, ou seja, por influências externas a si mesmo e, assim, distanciadas daquilo que lhe é mais próximo, daquilo que lhe diz respeito diretamente. 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 rígidos não pelo próprio indivíduo e seus compromissos avaliativos, mas pelo exterior, pelo discurso e pelos valores em voga no momento. Essa predisposição para um comportamento padronizado ou rígido pelo que é social, por uma regra externa e impessoal, nesse sentido, impossibilita a esses homens a “constituição de um *Eu* em sentido real e pleno”, na medida em que exige a “sua máxima despersonalização” (Medrado, 2023, pp. 142-143). É devido a essa vulnerabilidade dos homens degenerados que os impulsos que sustentam sua vontade entram numa espécie de estado de *laisser aller*:⁴⁷ 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. Nehamas nos diz que esse estado de *laisser aller* dos impulsos é evidenciado pela própria conduta sem um direcionamento preciso dos indivíduos contemporâneos a Nietzsche:

⁴⁷ 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., adicionalmente, BM §212.

Uma de suas [de Nietzsche] principais objeções à educação na Alemanha do final do século XIX é que ela incentivava as pessoas a quererem se desenvolver em todas as direções, em vez de mostrar como poderiam se moldar em verdadeiros indivíduos, muitas vezes até mesmo ao custo de eliminar certas crenças e desejos que anteriormente valorizavam. (Nehamas, 1985, p. 184)

No possuidor de uma vontade fraca, 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), 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 *laissez 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)

Há um conflito interno que define o indivíduo 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)⁴⁸

Nessa lógica, portanto, podemos dizer que o sujeito submisso à moral da *décadence* tem uma vontade desorganizada ou desestruturada: 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 trabalhar de maneira conectada. Nesse sentido, a vontade não se torna um organismo hierarquizado, uma vontade unificada, e forte. Trata-se,

⁴⁸ Cf., também, BM §208.

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). É tendo em vista esse tipo de “anarquia” que Riccardi nomeia a vontade dos indivíduos modernos de “acrática” ou “anárquica” (Riccardi, 2016, p. 10).

Pode-se 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 seres humanos: 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 desses tipos raros, ou seja, do sentimento de maximização de seu poder ou de ser “o transbordante de vontade” (BM §212), ou a própria intensificação da atividade vital do sujeito ou sensação de acúmulo de energia.

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 [...]. (CI, “Incursões de um extemporâneo” §44)

Mais uma vez opondo-se à vontade fraca, o indivíduo 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)

Em suma, o possuidor de uma tal estrutura ou disposição orgânica saudável é, portanto, um indivíduo que não é conduzido passivamente tal qual os homens modernos; ao contrário, ele tem uma atitude cuidadosa e ativa em face de tudo o que opera ao seu redor. Nas palavras de Nietzsche: “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” (EH, “Por que sou tão inteligente” §8). A essa capacidade de impedir que os impulsos divergentes se conduzam para variadas direções e se distraiam com estímulos externos, desestruturando a vontade, Riccardi nomeia de “independência enocrática” (Riccardi, 2016, p. 11).

Contempla-se, 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):⁴⁹ 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 disposição para a estabilidade e unificação da vontade, apesar de ser uma habilidade com a qual os indivíduos raros podem nascer, não é condição suficiente para que se possa 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 sujeito 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 esse dom tão raro progrida. Discursos altamente sedutores, como o sacerdotal, que prometem

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

uma vida após a morte, ou mesmo a falta de ciência desse homem de que ele tem essa competência, 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. Nas palavras de Miyasaki: “A saúde animal, uma hierarquia forte de impulsos calibrados às condições de vida e existência, não é um fim normativo em si mesmo, mas sim a base para uma forma de existência superior distintamente humana” (Miyasaki, 2016, p. 257).

O que falta, então, a esse centro de gravidade tão raro para que a liberdade se torne possível? Pode-se dizer que é o *disciplinamento* dos impulsos (BM §230) e pensamentos conscientes rumo a uma direção comum. Como dito anteriormente, não se pode assegurar que o indivíduo que nasce com a capacidade agencial de unificar a sua vontade irá desenvolver essa habilidade. Em contraposição aos indivíduos que não possuem essa competência, 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 desenvolvimento 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)⁵⁰

Poderia se 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, ter-se-ia que concordar com a teoria compatibilista da ação. Entretanto, essa forma nietzschiana de pensar a agência não requer 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

⁵⁰ Cf., também, GC §190.

palavras de Nietzsche, trata-se da “tarefa de *incorporar o saber* e torná-lo instintivo” (GC §11).⁵¹

Redirecionar o mecanismo ou a atitude ordinária de um impulso – como, por exemplo, fazer com que um afeto busque por domínio ou pela sua exteriorização, quando antes estava mais acostumado à submissão e à contenção de sua força; ou o inverso, a saber, podar o vigor 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 afirma que o cenário propício para se concretizar essa mudança na dinâmica vital do organismo é o da moralidade e das práticas ascéticas da religião. Em outras palavras, o filósofo 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. É nesse sentido que ele nos diz que “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 [...]” (HH, Prólogo §4). Estudiosos da obra nietzschiana tais como Dries e Risse alegam que não somente a religião e a moralidade são as responsáveis por esse disciplinamento

⁵¹ Cf., a esse respeito, GC §§21, 110, 135; BM §§230, 259.

dos afetos, mas também a arte e a ciência, que igualmente têm um componente ascético (Dries, 2015, pp. 152-153; Risse, 2003, p. 161).

As práticas ascéticas implicadas nesses cenários fornecem aos sujeitos 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, de estabelecer 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 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)⁵²

Em suma, com esse raciocínio, pode-se 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, ou seja, a liberdade nietzschiana não deve ser entendida como “uma condição de desobstrução do sujeito” (Medrado, 2023, p. 90). 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” – é entender que a restrição dos afetos, o sofrimento e disciplinamento

⁵² A esse respeito, cf., também, CI, “Os quatro grandes erros” §2.

do organismo são condições necessárias para que uma agência seja maximamente, efetivamente executada, ou seja, são condições para a “excelência humana” (BM §225):

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).

Em outros termos, “o sentimento de agência [...] requer uma limitação da liberdade prática – a restrição da habilidade, força e atividade, em vez de sua promoção” (Miyasaki, 2016, pp. 256-257), o que, na contemporaneidade de Nietzsche, seria entendido justamente como falta de liberdade. Nesse sentido, o *laissez 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 arbitrárias”; 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 excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o *estreitamento das perspectivas* [...]. (BM §188)

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 indivíduos: respectivamente, o tipo fraco, de rebanho (o homem da moralidade do bem e do mal), ou o indivíduo mais elevado, de exceção (o tipo humano 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 baixaza, toda a pobreza semianimal da sua alma. (BM §61)⁵³

O indivíduo de exceção, 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 de exceção utiliza-se da moral apenas como um instrumento para a preservação e expansão de seu modo de vida e domínio. Já o tipo fraco, “ordinário”, por ter uma vontade anárquica, em que cada impulso dirige-se 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

⁵³ Cf., também, BM §§200, 219.

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.

Como dito, os tipos humanos de exceção, 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 sua atividade vital e, conseqüentemente, de seu sentimento de poder. É nesse sentido que se pode 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 ser humano 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 ao seu desenvolvimento em particular: 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:⁵⁴

Em tudo isso – na escolha da alimentação, de lugar e clima, de distração – reina um instinto de autoconservação que se expressa de maneira mais inequívoca como instinto de *autodefesa*. Não ver muitas coisas, não ouvi-las, não deixar

⁵⁴ Cf. EH, “Por que sou tão inteligente” §§2, 3, 10.

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)

Por outras palavras, como nos diz Medrado, o “instinto de liberdade”, em contraposição ao instinto de rebanho, surge, nos tipos de exceção, como uma capacidade de conferir uma forma pessoal e singular à herança pulsional desses sujeitos – ou seja, à sua disposição inata de possuírem uma vontade forte e hierarquizada – e de construir a partir desta um “rearranjo pessoal” e organizado de impulsos, afetos, componentes conscientes que evidencia, na ótica nietzschiana, o que seria tornar-se verdadeiramente um “Eu”:

Os raros indivíduos capazes de se tornarem conscientes de sua herança pulsional e valorativa têm diante de si o longo e árduo trabalho de conferir uma forma pessoal a essa herança, e, a partir dela, construir um *Eu*. O instinto de liberdade aparece como a peça-chave desse processo. É necessário que haja uma configuração afetiva que predisponha a um compromisso valorativo com a liberdade, pois esse compromisso é, no final das contas, um compromisso com a própria possibilidade de formação de um *Eu*, no sentido pleno. [...] no sentido nietzschiano, a liberdade pode ser pensada como a disposição pessoal a recuperar a espontaneidade dos impulsos através da criação de um espaço coordenado a que se pode chamar propriamente de um *Eu*. (Medrado, 2023, pp. 122-123)

O instinto de liberdade, assim como o instinto de rebanho, é uma espécie de orientação valorativa que promove um certo direcionamento dos impulsos. No entanto, ao contrário do instinto do rebanho, que confere ao indivíduo uma relação despersonalizada com seus instintos, por serem esses guiados pelo que é externo ao organismo, o instinto de liberdade possibilita uma reprogramação pessoalizada do direcionamento dos impulsos, sendo estes, portanto, orientados por aquilo que é próprio a cada pessoa em particular. É nesse sentido que, seguindo em acordo com Medrado, afirma-se que “os atos livres são *pessoais*, e portanto expressam o cultivo de um arranjo singular de integração entre impulsos e valores” (Medrado, 2023, p. 124).

O interesse que a capacidade agencial de um indivíduo elevado tem na moralidade, portanto, em nada se relaciona com seus falsos pressupostos totalmente impessoais, mas apenas com a instrumentalidade que faz dela, levando em conta, portanto, a coação e a restrição que ela oferece à sua base instintiva. Somente essas práticas ascéticas 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)

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 e pessoalizado. 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 compartilhado entre suas pulsões. Quando o indivíduo tem sua conduta concretizada dessa forma, e quando ele executa somente o que é necessário ao bom funcionamento de seu organismo em particular, pode-se dizer tanto que (1) ele está agindo segundo a sua natureza, ou seja, segundo aquilo que ele próprio é; quanto (2) que é produzido um alargamento de sua capacidade agencial, ou de sua atividade vital, o que implica a própria expansão do sentimento de poder de seu organismo. É nesse sentido que a “liberdade no sentido nietzschiano, como uma atividade de cultivo dos próprios impulsos e valores a partir de um referencial pessoal, sem prescindir dos recursos culturais herdados, abre a possibilidade de um incremento de potência” (Medrado, 2023, pp. 152-153).

É possível afirmar, dessa forma, que a liberdade ocorre na ocasião em que, no indivíduo, 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.⁵⁵ Nietzsche associa os homens que assim se sentem aos artistas, que

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)

Em relação à abordagem do tema da liberdade em Nietzsche adotada neste livro, concorda-se com o 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. Isso acontece, como mencionado, quando tentamos disciplinar nossos instintos e

⁵⁵ Observa-se nesse ponto que a liberdade no sentido nietzschiano se aproxima da noção aristotélica de virtude. Na 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. Contudo, como afirma Medrado, a despeito dessa proximidade com Aristóteles, não seria adequado entender Nietzsche como um pensador da ética das virtudes, na medida em que “diferente de Aristóteles e outros pensadores, Nietzsche não oferece nada parecido com um sistema acabado do que seria sua ‘ética’” e, além disso, “Nietzsche dá indícios de que, diferentemente de Aristóteles – na verdade, diferente de qualquer possível defensor de uma ética das virtudes – ele não identifica a vida virtuosa com a ‘vida boa’” (Medrado, 2023, p. 182).

revitalizar nossos valores, integrando-os em um todo coerente ao enfrentar a resistência que nossa base afetiva nos coloca:

[...] embora a rejeição do livre-arbítrio por Nietzsche não deixe espaço para uma concepção moralmente substancial e compatibilista da liberdade de ação, a liberdade, no entanto, desempenha um papel importante em sua filosofia moral positiva, uma vez que os tipos humanos superiores de Nietzsche são caracterizados por um sentimento aumentado de liberdade – um afeto qualitativo sem substância mais profunda. Além disso, como o sentimento de liberdade é aumentado pela resistência, ele requer uma limitação da liberdade prática – uma restrição relativa de habilidade, força e atividade, em vez de sua promoção absoluta. Os tipos superiores de Nietzsche são, se é que podemos dizer, menos livres do que outros. Conseqüentemente, seu critério para o aprimoramento humano não pode ser o de uma liberdade, poder ou agência quantitativamente maiores. Em vez disso, é medido de acordo com a intensidade dos sentimentos de liberdade, agência e poder de um indivíduo. [...] a fenomenologia da liberdade e da agência, ainda assim, desempenha um papel crucial em seu projeto moral positivo. O ideal normativo de Nietzsche de um tipo humano superior e mais valioso consiste na única forma de agência que ele acredita ser possível: a do mero *sentimento* de liberdade – o sentimento qualitativo sozinho, sem substância mais profunda. [...] Conseqüentemente, o critério pelo qual Nietzsche mede o “aprimoramento” humano (*Erhöhung*) não pode ser o de uma maior liberdade ou uma agência mais autêntica. Em vez disso, o ideal alternativo de Nietzsche é medido qualitativamente e subjetivamente, pelo sentimento e não

quantitativa e objetivamente por fatos – por uma maior agência, força ou habilidade. (Miyasaki, 2016, p. 256)

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 motivo por que eles se experimentam ou se sentem mais livres dos que os outros homens: “A questão da liberdade mudou decisivamente de registro: Nietzsche não está perguntando se há liberdade ou agência, mas o que causa o sentimento de agência e quais tipos humanos se *sentem* livres” (Miyasaki, 2016, p. 261). 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.

Enfim, pode-se 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 a qual o homem fatalmente nasce e lhe possibilita uma condição de controle sobre suas circunstâncias. Ao contrário, defende-se que o que Nietzsche sugere é uma interpretação processual da liberdade, como algo a ser alcançado e *conquistado*, constantemente, por meio de muita disciplina, coerção e sofrimento:

Aqueles grandes viveiros para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu, as comunidades aristocráticas da espécie de Roma e Veneza, entendiam a liberdade no mesmo exato sentido em que eu entendo a

palavra: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*... (CI, “Incursoes de um extemporâneo” §38).

A partir dessa lógica, 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 dito, como a própria liberdade. Somente nessa medida, o homem pode conquistar o que o autor compreende como uma espécie de maestria, excelência ou perfeição de sua natureza e de sua atividade. Assim, a liberdade pensada como a excelência, a virtude e perfeição na ação se apresenta como a conduta ética mais desejável para cada ser humano na perspectiva de Nietzsche.

Um elemento muito importante a se afirmar e que retoma a parte introdutória do Capítulo 1 é o que foi dito sobre a intenção normativa da genealogia de Nietzsche em oposição à genealogia dos psicólogos ingleses. Como dito, a narrativa genealógica 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 promover um redirecionamento dos afetos e valores de alguns de seus leitores que os leve 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? Defende-se, no presente estudo, que

seriam justamente os tipos humanos de exceção, ou seja, aqueles que têm a mencionada disponibilidade para manter seus impulsos unificados em meio à multiplicidade. Esses sujeitos, 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, 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 próprias estruturas normativas.

A genealogia possibilita a esse tipo de ser humano acessar uma perspectiva a partir da qual se torna possível rever essas categorias e, assim, deslocar-se para uma outra compreensão da conduta humana, em que outros valores, outras virtudes e uma outra atitude diante de si mesmo e do mundo se tornam inteligíveis (uma vez rompido 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. Ao indivíduo elevado, a partir do método genealógico, é possibilitada uma ascensão a uma nova visão de mundo, ou seja, a uma visão pós-metafísica, que lhe permite se compreender a partir de categorias valorativas alternativas e de um vocabulário distinto – como visto, o da vontade de poder – que não o levem a uma submissão à moralidade do bem e do mal.⁵⁶ Esse tipo humano representa, aos olhos de Nietzsche, um horizonte desejável de perfeição e excelência na ação.

⁵⁶ Cf. EH, Prólogo §3.

3.4. O sujeito da liberdade nietzschiana

Até o momento, como observado, discorreu-se 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 entender 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, a um debate que se dá entre os estudiosos que defendem e elegem esse tipo humano como o ser livre na concepção de Nietzsche, ou seu ideal de conduta ética e supra-humanidade, e aqueles que acreditam ser o indivíduo soberano apenas o *resultado* mais robusto do intenso trabalho, sobre

o animal 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 humano que tem o *direito* 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. Dito de forma mais clara, o indivíduo soberano se distinguiria dos sujeitos 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 tipos 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 ser humano 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. Esse direito de prometer seria, na visão de Jenkins, a única forma de agência livre no sentido positivo e pós-moral que Nietzsche poderia apresentar a seus leitores. Outros autores, como Richardson (2009), Poellner (2009), Gemes (2009), 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 mencionado 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 ou impor ao 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. Nas palavras próprias palavras de Leiter:

Eu pretendo mostrar que a imagem do “indivíduo soberano” é consistente com a interpretação de Nietzsche como uma espécie de fatalista. [...] Na interpretação fatalista, Nietzsche acredita que as pessoas possuem certos traços psicológicos e fisiológicos essenciais sobre os quais não têm controle autônomo e que, juntamente com influências ambientais como valores, determinam causalmente suas trajetórias de vida. (Leiter, 2011, p. 102)

Segundo essa linha de argumentação, no caso da definição de liberdade que foi associada anteriormente ao sentido de se ter uma vontade coerente e unificada segundo um propósito comum, Leiter diria que mesmo esse tipo humano não seria livre no sentido positivo, mas apenas como um resultado do destino. A despeito disso, Nietzsche valoriza os indivíduos que têm essa espécie 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 essa forma de vontade coerente, pois, por esses vocabulários serem carregados emotivamente com o sentido do que pensamos comumente ser liberdade, seríamos emocionalmente conduzidos a reger nossa conduta por meio da observação desses tipos ideais.

Hatab (1995; 2008) e Acampora (2006) desenvolvem um raciocínio na mesma direção que Leiter, enfatizando que a menção à figura do indivíduo soberano ocorre somente em uma única passagem da obra nietzschiana, como dito, 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 (Leiter, 2011; Hatab, 2008).

Acampora, por exemplo, contra o pensamento de Jenkins mencionado anteriormente sobre o direito de prometer, aponta para o erro em se traduzir a expressão "das versprechen darf" como "com o *direito*" de fazer promessas. Essa tradução, muito comum entre os comentaristas de língua inglesa de Nietzsche, em sua visão, faz a maioria dos estudiosos acreditar que a promessa é algo concedido ou conquistado pelo animal homem – dando margem assim para interpretar esse "direito" de fazer promessas como 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, para a autora, seria aquela cunhada pela tradição moral e sacerdotal (Acampora, 2006, p. 149). 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 modelo de agência por excelência, 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 essa polêmica poderia ser alimentada ao

se afirmar, por exemplo, que, no indivíduo livre, a unificação da vontade “é desejar apropriar e organizar como meu tudo o que fiz, ou pelo menos o que sei que fiz, em um todo coerente. É simplesmente ser capaz de aceitar todas essas coisas, boas e más, como coisas que eu fiz”. Enquanto, no indivíduo soberano, a unificação da vontade que lhe possibilitaria o direito de prometer seria o resultado de “cultivar traços de caráter estáveis que tornem minhas reações previsíveis e não surpreendentes” (Nehamas, 1985, p. 190).

Podemos dizer que Hatab fortalece a argumentação de Acampora, na medida em que alega que a característica de “pós-moral” atribuída à figura do indivíduo soberano por aqueles que o defendem como o tipo livre em Nietzsche apenas indica que este 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 com o ideal nietzschiano positivo de liberdade (Hatab, 2008, pp. 76-78,). Já Janaway, apesar de entender esse assunto como polêmico e de difícil conclusão, discorda de Hatab, afirmando que “Nietzsche deve considerar a conquista da liberdade pelo indivíduo soberano como algo diferente de seu tornar-se um sujeito neutro a partir da livre escolha” (Janaway, 2009, p. 60).

Hatab e Acampora, dessa maneira, em concordância com a argumentação de Leiter apresentam a ideia de que esse tipo humano, o indivíduo soberano, “nomeia o ideal moderno de indivíduo racionalmente autônomo” (Hatab, 2008, p. 76). Para esses dois comentadores, em suma, o indivíduo soberano representaria o ápice do desenvolvimento do sujeito 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. Por outras palavras, esse tipo humano caracterizaria a sobreposição dos ideais e dos valores da pré-história e da antiguidade pelos da modernidade. O indivíduo soberano, nesse sentido, 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* (Hatab, 1995, pp. 37-38; Hatab, 2008, pp. 75-77). Acampora tonifica esse pensamento alegando que o indivíduo soberano representa a passagem do estágio pré-moral para o moral propriamente dito. Ou, em outras palavras, esse indivíduo seria o próprio ponto culminante da humanização a que o animal homem alcançou até nossos dias: “Nietzsche vê o indivíduo soberano como estando no final de um processo de se tornar o tipo de animais que os seres humanos são. Em outras palavras, o indivíduo soberano é o ápice do estado atual da existência da *humanidade*” (Acampora, 2006, p. 156).

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. Sendo assim, na perspectiva de Hatab e Acampora, é necessário então superar esse ideal de soberania moral para se alcançar o ideal de agência pós-moral visado por Nietzsche. Nesse sentido, para esses pensadores, não se deve adotar o ideal do indivíduo soberano, mas superá-lo.

Pelo fato de o tema do indivíduo soberano ser ainda muito controverso entre os comentadores de Nietzsche, e por se encontrar pouca corroboração textual específica a esse tipo humano nos textos nietzschianos, prefere-se aqui apenas apresentar, de forma resumida, essa questão para os leitores interessados, e não se comprometer,

assim, com nenhuma das linhas de raciocínio sobre a questão. Dessa forma, como pôde-se ver até este momento, foi proposto que Nietzsche apresenta uma compreensão específica de liberdade como aumento do sentimento de poder, o que possibilita por ora se eximir 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 tudo o que foi analisado e as conclusões a que se chegou até este momento do livro, defende-se 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. Acredita-se, 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, crê-se, neste texto, que o personagem que, em Nietzsche, mais se identifica com o homem livre é aquele que encarna a atitude expressa pelo *amor fati*.

Considera-se 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*. Possuindo a disponibilidade para não reagir imediatamente aos estímulos externos, compreende-se que o indivíduo de exceção é capaz de se desfazer dos falsos pressupostos da moral apresentados 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, e, assim, que ele está completamente submetido ao destino. Ao compreender essa trama, esse tipo humano infere que as suas próprias características psicofisiológicas, as suas ações, suas opiniões e modo de viver singulares 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, dele inseparáveis, compreende que 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)⁵⁷

⁵⁷ “o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima”, EH, “O caso Wagner” §4. 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

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*. Cultivar esses elementos, essas “coisas mais próximas” ao sujeito – à revelia do que elas possam ser, ou seja, boas, ruins, feias, indignas –, conferindo, assim, personalidade a essa herança herdada, faz com que esses fatores sejam incorporados, modificados 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)

Sendo o devir o que o tipo elevado é, ou melhor, sendo seu próprio caráter; reconhecendo que a sua natureza, tudo o que faz e aquilo 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 não pode ter domínio sobre o destino, e que, mais uma vez

para tudo o que virá e será. Dizer-lhe ‘mude!’ significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás...”

dizendo, é parte integrante do vir a ser, e, assim, o próprio fado, o indivíduo elevado deve amá-lo com todas as suas mazelas, com todo o sofrimento e êxitos ou triunfos que ele pode oferecer.⁵⁸

Tornando-se apto a afirmar, amar, desejar o 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, 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”).⁵⁹ Por outras palavras, tomar responsabilidade por si mesmo é reconhecer que estabelecer uma atitude positiva, e não resignada, diante desse legado histórico, fisiológico e social equivale a assentir à própria singularidade do indivíduo, pois este, entendido como um arranjo hierarquizado e personalizado de forças, é um elemento constituinte dessa trama de reivindicações de poder herdada. Nesse sentido, 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 de sua própria natureza, como expressão e afirmação de sua singularidade e do *continuum* do qual ele é um dos elementos constitutivos. É dessa forma que Lopes que afirma que,

⁵⁸ A esse respeito, cf. EH, “Por que sou tão inteligente” §9; EH, “Por que sou um destino” §5; EH, “Assim falou Zaratustra” §8; EH, “O nascimento da tragédia” §2; CI, “O que devo aos antigos” §5; GC §§276, 370; EH, “O caso Wagner” §4.

⁵⁹ “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).

[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, nessa lógica revisada, 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).

Quanto mais o indivíduo de exceção compreende que ele é parte do destino, mais ele busca fazer aquilo que pode lhe oferecer um fortalecimento do seu sentimento de poder. É dessa forma que ele busca sempre alinhar as necessidades singulares de seu organismo às necessidades do destino, de sua natureza, o que lhe proporciona uma intensificação de sua atividade vital, e, assim, a afirmação das suas ações particulares, *do que ele é* propriamente. É por isso que se pode 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 ser humano, 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 pessoais, considerando suas fraquezas e insuficiências. Como nos diz Risse:

Obviamente, se o determinismo é verdadeiro, não faz sentido elogiar alguém por suas conquistas *se* o elogio se baseia no que ela alcançou *de forma autônoma*. Mas faz sentido elogiar e admirar as pessoas por serem o que são, em particular por encarnarem a excelência humana, mesmo que o que elas *são* seja determinado por forças culturais e fisiológicas. A capacidade de aproveitar ao máximo os próprios talentos dentro dos limites impostos pelos talentos em si e pelo ambiente [...] é parte da visão de Nietzsche sobre a excelência humana, e, como tal, merece elogios e admiração. (Risse, 2003, p. 153)

Comportar-se dessa maneira, ou seja, esforçar-se continuamente para se tornar a melhor versão de si mesmo, identifica-se, segundo Nietzsche, com a própria autocriação, com a própria tomada de responsabilidade por si mesmo.

Em suma, quando o homem afirma o que se é, da forma exata que se é, ele abre o terreno para estabelecer e exercer aquilo que poderia ser identificado, no pensamento de Nietzsche, com sua excelência, sua virtude. É por esse motivo que o filósofo afirma a liberdade como a postura ética mais desejável, ou uma espécie de ideal de perfeição que deveria reger a vida dos indivíduos.

Ser excelente na ação, na perspectiva nietzschiana, é se autodeterminar, ou seja, é atingir a condição de não ser determinado por leis externas a si, mas somente pelas exigências de sua própria natureza, pelo que seu organismo julga ser o estritamente necessário para a intensificação de sua atividade vital. A excelência, no sentido

nietzschiano, dessa forma, é afirmar a necessidade, e, conseqüentemente, a sua própria natureza, a sua singularidade: ou seja, significa dizer sim ao arranjo pessoalizado, que se tornou possível, de impulsos e valores integrados e unificados em um todo coerente. É, portanto, desvencilhar-se das exigências da moralidade do bem e do mal e agir de acordo consigo mesmo, com sua natureza e o dever, 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)

Ter perfeição na ação, dessa forma, é criar a si mesmo, é cultivar e agir segundo suas próprias leis, sua natureza. Desprender-se, nesse sentido, dos pressupostos e normas da religião e da moralidade, ou

seja, alcançar a “grande libertação” (HH I §3),⁶⁰ é lançar os alicerces para a antecipação de cenários de uma cultura pós-metafísica, nos quais os “homens do amanhã”,⁶¹ restaurando a inocência do devir, inaugurarão uma atitude e um modo de vida mais honestos 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 o indivíduo do futuro conseguirá conectar o humano novamente com a sua natureza (BM §230), destituindo-o de todas as mentiras metafísicas e religiosas que povoam seu imaginário. Defende-se aqui que a figura histórica que mais se aproxima desse homem do futuro, nas obras de Nietzsche, é Goethe, por reunir as características que um sujeito tem que ter para ser pensado como livre:

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*;

⁶⁰ 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.”

⁶¹ 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.

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, “Incurções de um extemporâneo” §49)⁶²

Antes de finalizar este capítulo, é importante dizer que, apesar de ter se julgado, neste livro, ser mais eficaz localizar a discussão de Nietzsche acerca do tema da liberdade fora do debate entre compatibilistas, incompatibilistas e expressivistas, pode-se, em um certo sentido, 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 entende-se 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

⁶² Cf. outras menções a Goethe, por exemplo, em BM §§198, 209; GM II §18.

natureza, e o complexo pessoalizado de forças que o define. Tomar responsabilidade por si mesmo e suas ações, portanto, assume um outro sentido, distinto do asseverado pela moralidade do bem e do mal: ser responsabilizável por seu agir nada mais tem a ver com ser culpabilizado ou louvado por sua conduta, na medida em que se externaliza ou não sua força afetiva. Por outras palavras, não há nesse conceito de responsabilidade alternativo ao da tradição a ideia de um substrato metafísico incondicionado determinante 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 ser humano é possível responder por suas ações justamente porque, sendo elas partes do devir que *o* constitui, elas são *suas*. Ser livre ou “ter a vontade da responsabilidade por si próprio” (CI, “Incursões de um extemporâneo” §38) nessa perspectiva 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 conceito que pressuponha a atribuição de responsabilidade moral aos indivíduos, ou seja, a partir do momento em que essa noção pressupõe a responsabilidade segundo uma nova lógica, não metafísica, naturalizada e em concordância com o princípio da vontade de poder, ela realmente pode inaugurar, em contraposição a todas as demais tentativas de a definir, um sentido totalmente revisado e positivo.

Considerações finais

No momento inicial desta seção, acredita-se que recapitular, de forma bem geral, o trajeto anterior que conduziu até a noção de liberdade como a maximização da agência e à concepção do indivíduo livre como aquele que diz sim ao destino possibilita compreender melhor esse conceito tão caro ao projeto normativo tardio de Nietzsche de tresvaloração de todos os valores. No Capítulo 1, pôde-se observar que a liberdade não é uma faculdade deliberativa metafísica e inata ao ser humano, mas um instrumento nocivo e antivital utilizado pelos sacerdotes para atribuírem responsabilidade moral aos indivíduos, 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.

No Capítulo 2, verificou-se que a liberdade em seu sentido tradicional está fundada em falsos pressupostos, que distanciam os homens do modo correto de entenderem sua conduta e os fenômenos no mundo. Como averiguado, tudo se funda no princípio imanente da vontade de poder, que desautoriza o pensamento metafísico tradicional de que os humanos são seres puramente racionais, destacáveis de suas ações, e, portanto, dignos de assumir responsabilidade moral por elas.

Em suma, a partir do que foi examinado anteriormente, ou seja, das constatações genealógicas e filológicas a que Nietzsche chega em seus estudos tardios fundadas na mudança paradigmática efetuada em seu pensamento, que ressignifica a conduta humana e os eventos no mundo segundo a perspectiva da vontade de poder, é possível

esperar que os tipos elevados obtenham uma nova compreensão de si mesmos e dos valores a que estavam até então submetidos, que os coloca, assim, em posição de desestabilizar a autoridade normativa da concepção tradicional de liberdade. Janaway sintetiza bem esse raciocínio, ao afirmar que:

Um aspecto importante da reavaliação é a reivindicação de valores como sendo próprios. Em vez de se aderir a valores recebidos, tradicionais, genéricos ou universais, deve-se descobrir os próprios valores pessoais. O projeto estritamente genealógico de descobrir verdades sobre as origens psicológicas de nossas avaliações não reavalia esses valores, mas, como diz Nietzsche em uma anotação, “para nossos sentimentos [...] [isso] reduz o valor da coisa que se originou dessa forma e prepara um estado de espírito e uma atitude crítica em relação a ela”. [...] O efeito, eu entendo, poderia ser descrito também como uma perda de um alinhamento emocional mais ou menos automático com valores recebidos, uma suspensão do simples “pró e contra” herdado da cultura cristã dos leitores mais típicos de Nietzsche. Essa suspensão permite um espaço para uma nova avaliação e uma mudança ou reversão de valores, que Nietzsche muitas vezes descreve de maneiras que parecem pressupor agência, julgamento e escolha. (Janaway, 2009, p. 64)

Por outras palavras, o cultivo do método genealógico e filológico torna possível que se execute uma “escavação” das camadas de nossos impulsos forçadamente moralizados, de modo que, progressivamente, obtenha-se clareza sobre o seu funcionamento político, o qual é condição essencial para a reavaliação dos valores nietzschiana. A

genealogia, nesse sentido, viabiliza à base afetiva humana a recuperação de sua espontaneidade (Medrado, 2023, pp. 115-116) – perdida pelo intenso processo de responsabilização a que os indivíduos foram submetidos ao longo de suas vidas –, tão necessária para que, paulatinamente, possa-se “aprender a *pensar de outra forma*” – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*” (A §103).

Com base na contraposição e na desautorização desse conceito de vontade livre e nessa possível nova forma de pensar e sentir acerca da conduta humana ou da própria autocompreensão dos indivíduos como agentes morais, é facultado a Nietzsche construir as bases para fundar o seu conceito singular de liberdade, tão importante para o período tardio de sua obra. A liberdade nietzschiana, como se pôde observar, é algo raro a ser desenvolvido e conquistado naqueles que nascem com uma disponibilidade orgânica para unificar uma multiplicidade de forças distintas, seus impulsos, valores e pensamentos conscientes num arranjo hierarquizado e pessoal. 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. A postura que o indivíduo livre sustenta, nesse sentido, é aquela do *amor fati*. A partir do reconhecimento de que tudo o que esse sujeito é ou faz está atrelado ao destino, ou seja, à cadeia de forças orgânicas que determina todas as condutas e eventos, ele é levado a acolher, desejar e amar o devir. Amar o destino, dessa maneira, é querer tomar responsabilidade por suas próprias ações, pelo próprio devir, dado que se é determinado, como um todo, por ele.

Conclui-se, assim, que Nietzsche ressemantiza o conceito de liberdade pressuposto pela tradição moral-religiosa – e, conseqüentemente, pelo debate contemporâneo acerca desse tema na obra desse filósofo. Ao contrário da tradição moral e dos estudiosos coetâneos a Nietzsche, este 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. Lopes corrobora e complementa esse raciocínio com as seguintes palavras:

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)

Em outros termos, Nietzsche ressignifica 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 política para a compreensão de si mesmo e do mundo é parte do que torna possível, para Nietzsche, arquitetar seu projeto normativo tardio de atualização e criação de novos valores.

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 a vontade livre em Nietzsche se estabelece mais como uma polêmica do

que como uma questão que se encontra resolvida. Diante desse cenário, tem-se consciência de que o tratamento do problema neste livro 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.

Considera-se aqui 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, responsabilizáveis por suas ações. Credo até hoje que somos causa incondicionada de nosso agir, acabamos, assim como os modernos, desconsiderando e não nos engajando na investigação dos complexos mecanismos políticos que regem nossa conduta e nossa atitude diante da vida.

Nesse sentido, ao se entender a liberdade nietzschiana como a possibilidade de se concretizar um modo de agir o mais bem acabado possível ou excelente – em contraposição à interpretação tradicional do livre-arbítrio como condição de desobstrução do sujeito ao agir –, sustenta-se aqui que Nietzsche, mesmo que ainda não estabeleça um sistema ético e político completo e robusto a partir de uma interpretação reformista desse tema, oferece um dos conceitos que, se refletido de maneira não equivocada, funda-se como um dos alicerces que podem combater a atitude religiosa e metafísica que herdamos de seus contemporâneos. A atualidade e a relevância do tratamento do tema da liberdade em Nietzsche consistem, dessa forma, em fornecer, se não um sistema acabado, pelo menos uma agenda normativa que nos possibilita um enfrentamento da cultura moral e das instituições que a sustentam. Nesse sentido, fatores que o regime moral condenam, tais como a singularidade, a diferença, a complexidade da agência, são levados em conta para a construção de uma nova compreensão de nossa conduta e do mundo (Medrado,

2023, pp. 189-191), 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 são desconsiderados, nessa perspectiva, os frutíferos debates da tradição filosófica acerca da liberdade – tais como as investigações dos estoicos e a de Spinoza, por exemplo –, porém defende-se neste texto que é com Nietzsche que esse problema ganha contornos mais robustos no terreno das pesquisas fisiológicas e dos pensamentos inconscientes. Julga-se, nesse sentido, que o filósofo parece antever questões importantes que serão trabalhadas na psicologia de um modo geral. Sustenta-se, 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, o filósofo incorpora não só a essas pesquisas de sua época, mas também às posteriores, a ênfase nos impulsos inconscientes e em nossa base psicofisiológica.

Como foi visto, acredita-se 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 nietzschiano 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 acreditam que pensar o assunto dessa maneira nos leva a uma maior aproximação daquilo que é intencionado nos textos de Nietzsche. Além disso, pensa-se 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, na qual temos clareza sobre a dinâmica política que rege nossos impulsos e, conseqüentemente, nossas ações. Tentou-se oferecer neste livro, portanto, uma leitura que circunscreve o problema da liberdade no pensamento de Nietzsche a uma conjuntura completamente pós-moral e não metafísica.

Para analisar a concepção nietzschiana de liberdade, partiu-se 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 (Oliveira, 2014, pp. 123-125), nas crenças e valores metafísicos que combatem. Ao que nos parece, 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. Entretanto, segundo o filósofo, com os avanços científicos e teóricos de sua época, ou melhor dizendo, com o cenário da “morte de Deus” (GC §125), e com o conseqüente enfraquecimento normativo da moralidade cristã, abriu-se terreno para o alargamento da interioridade de alguns tipos humanos. Essa espiritualização desses seres de exceção propicia o contexto para que seja estabelecida uma reordenação de sua base fisiológica a ponto de tornar possível o desenvolvimento de um instinto de liberdade necessário para a atualização dos valores decadentes sob os quais, parece-nos, nos encontramos até hoje.

Em outras palavras, promover o instinto de liberdade a despeito das considerações metafísicas e religiosas tão eficazmente corroboradas no imaginário dos indivíduos 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. Mais ainda, é erguer as condições para que certos homens possam adquirir uma nova atitude, um novo modo de vida que que viabiliza a renovação da cultura. Dito de forma mais clara, apesar de a liberdade não ser uma capacidade possível a todos na perspectiva de Nietzsche, ele acredita que os raros indivíduos que a possuem podem enriquecer a cultura e, assim, favorecer seus participantes, com uma deflação de seu arsenal moral, pois o tipo livre “consegue afirmar com autonomia, que algumas coisas são dignas de maior valor do que outras, e fazê-lo de forma não moral” (Medrado, 2023, p. 191). Esse enfraquecimento da orientação moral, nesse sentido, proporciona que esses tipos humanos elevados concretizem uma atualização dos valores e reorganização dos compromissos avaliativos de sua comunidade e, assim, a ampliação do próprio espaço do humano, “dos afetos e dos modos de vida possíveis”, que pode lançar as bases para a própria reorientação da vida política (Medrado, 2023, p. 185).

Por fim, conforme nos alerta Medrado,

[...] um dos pontos mais difíceis da filosofia nietzschiana, sua reivindicação de que a moral seja reduzida à política, pode ser visto não como uma resposta clara, mas como um desafio incontornável para uma época que parece padecer da tendência contrária: a de reduzir o debate político a seus aspectos morais, com consequências catastróficas que se aproximam da implosão do espaço político. Numa época em que a sobrevivência dos resíduos morais contrasta com a decadência das instituições que neles se apoiaram, não encarar o fato da dissolução dos pressupostos morais

significa adiar um enfrentamento político fundamental.
(Medrado, 2023, p. 192)

Em outros termos, crê-se aqui que o conceito de liberdade ressemantizado de Nietzsche – pensado como a capacidade de coordenação e controle de uma multiplicidade de impulsos, e a consequente intensificação da atividade vital de cada indivíduo –, ao se sustentar e, assim, valorizar o âmbito político, entendido como o espaço das lutas por poder ou da própria vontade de poder, acaba por ocasionar uma deflação do campo moral em detrimento do espaço político do agonismo entre valores, pulsões e conteúdos conscientes. Justamente esse enfraquecimento do âmbito moral mostra-se fortemente necessário para promover ações e cenários de combate à ameaçadora tendência de nossa época de perpetuar os valores de rebanho, tão nocivos à nossa autocompreensão como seres integrados ao devir e ao nosso desenvolvimento como seres humanos.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

- Nietzsche, F. (1978) *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Nietzsche, F. (1998) *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2001) *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2004) *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005) *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2005) *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2006) *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2007) *O anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2008) *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2008) *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

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

Fontes secundárias

- Abel, G. (2015) Consciousness, Language and Nature: Nietzsche's Philosophy of Mind and Nature. In: Dries, Manuel; Kail, P. J. E. (Orgs.). *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 37-56.
- Acampora, C. D (2006) On Sovereignty and Overhumanity: Why it Matters How We Read Nietzsche's *Genealogy* II:2. In: Acampora, C. D. (Org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., pp. 147-161.
- Bailey, T. (2001) "The Animal that May Promise": Nietzsche on the Will, Naturalism, and Duty. *Pli*, 11, pp. 103-121.
- Barrenechea, M. A (2008) *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras.
- Clark, M.; Dudrick D. (2009) Nietzsche on the Will: an Analysis of BGE 19. In: Gemes, K. and May, S. (Orgs.) (2009) *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Clark, M; Leiter, B. (Orgs.) (1997) *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Constâncio, J. (2011) On Consciousness: Nietzsche's Departure from Schopenhauer. *Nietzsche Studien*, v. 40, n. 1.
- Constâncio, J. (2012) A Sort of Schema of Ourselves: on Nietzsche's "Ideal" and Concept of Freedom. *Nietzsche Studien*, v. 41, n. 1.
- Constâncio, J. (2014) "O que somos livres para fazer?" Reflexão sobre o problema da subjectividade em Nietzsche. Lisboa: In: Marton S.,

- Branco M. J. M.; Constâncio J. (Coords.). *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, pp. 159-196.
- Dries, M. (2015) Freedom, Resistance, Agency. In: Dries M.; Kail P. J. E. (Orgs.). *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press, pp 142-162.
- Gardner, S. (2009) Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason. Nietzsche's Freedoms. In: Gemes K.; May S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 1-31.
- Gemes, K. (2009) Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual. In: Gemes K.; May S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 33-49.
- Grillaert, N. (2006) Determining One's Fate: a Delineation of Nietzsche's Conception of Free Will. *The Journal of Nietzsche Studies*, n. 31, pp. 42-60.
- Hatab, L. (1995) *A Nietzschean Defense of Democracy: an Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court.
- Hatab, L. (2008) *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: an Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Itaparica, A. L. M. (2013) Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. *Dissertatio*, 38, pp. 57-77.
- Itaparica, A. L. M. (2014) Crítica da modernidade e conceito de subjetividade em Nietzsche. In: Marton S., Branco M. J. M.; Constâncio J. (Coords.). *Sujeito, decadence e arte: Nietzsche e a modernidade*, pp. 39-60.
- Itaparica, A. L. M.; Araldi, C. (2018) Apresentação. In: Paul Rée. *A origem dos sentimentos morais*. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, pp. 7-39.

- Janaway, C. (2007) Nietzsche's Aims and Targets. In: Janaway, J. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 1-15.
- Janaway, C. (2009) Autonomy, Affect and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy: Nietzsche's Freedoms. In: Gemes K.; May S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 51-68.
- Jenkins, S. (2003) Morality, Agency, and Freedom in Nietzsche's *Genealogy of Morals*. *History of Philosophy Quarterly*, v. 20, n. 1, pp. 61-80.
- Leiter, B. (2002) *Nietzsche on Morality*. London: Routledge.
- Leiter, B. (2011) Who is the "Sovereign Individual"? Nietzsche on Freedom. In: May, S. (Org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lopes, R. A. (2006) A prova ética e o paradigma indiciário. In: Lopes, R. A. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola.
- Marton, S. (2010) *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG.
- Medrado, A. (2023) *Nietzsche: liberdade e imoralismo*. Curitiba: Kotter Editorial.
- Miyasaki, D. (2016) Feeling, Not Freedom: Nietzsche against Agency. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 2, pp. 256-274.
- Nehamas, A. (1985) *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nehamas, A. (2018) Nietzsche, Intention, Action. *Eur J Philos.*, 26, pp. 685-701. Oaklander, L. N. (1984) Nietzsche on Freedom. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 22, pp. 211-222.

- Oliveira, L. C. (2014) *O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano*. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas.
- Paschoal, A. E. (2006) Liberdade e natureza em Nietzsche. *Revista Philosophica*, Valparaíso, v. 29, pp. 255-264.
- Pippin, R. B. (2006) Lightning and Flash, Agent and Deed (GM 1:6-17). In: Acampora C. D. (Org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*.
- Poellner, P. (2009) Nietzschean Freedom. In: Gemes K.; May S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 151-179.
- Riccardi, M. (2016) Nietzsche on Free Will. In: Griffith, N. L; Timpe K. (Orgs.), *Routledge Companion to Free Will*. Routledge.
- Richardson, J. (2009) Nietzsche's Freedoms. In: Gemes K.; May S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press Inc., pp. 127-149.
- Ridley, A. (2007) Nietzsche on Art and Freedom. *European Journal of Philosophy*, v. 15, n. 2, pp. 204-224.
- Ridley, A. (2018) *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Risse, M. (2003) Nietzsche's "Joyous and Trusting Fatalism". *Philosophy of Science*, n. 3, v. XXXV, pp. 147-163.
- Rutherford, D. (2011) Freedom as a Philosophical "Ideal": Nietzsche and His Antecedents. *Inquiry*, San Diego, v. 54, n. 5, pp. 512-540.
- Stevenson, C. (1938) Persuasive Definitions. *Mind*, 47, pp. 331-350.



Editora
PPGFIL
UFMG