

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
ICHF - INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PFI - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(MESTRADO EM FILOSOFIA)

BRUNA DUTRA FERNANDES

LIBERDADE E CRIAÇÃO EM NIETZSCHE

NITERÓI – 2015

BRUNA DUTRA FERNANDES

LIBERDADE E CRIAÇÃO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profa. Dra. Tereza Cristina B. Calomeni

NITERÓI – 2015

BRUNA DUTRA FERNANDES

LIBERDADE E CRIAÇÃO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em de de 2015

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Tereza Cristina B. Calomeni (Orientadora) (UFF)

Profa. Dra. Adrea Bieri (UNIRIO)

Prof. Dr. Ronney Muniz Rosa (UFF)

Profa. Dr. Luís Antônio Cunha Ribeiro (UFF) (Suplente)

Niterói

2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Tereza Cristina Calomeni, pela orientação solidária, pela paciência e pela participação decisiva no processo de construção deste trabalho.

Agradeço a meus pais, Euclides e Marlene, e às minhas irmãs, Adriana e Fabiana, pelo companheirismo.

Agradeço também às minhas sobrinhas, Letícia e Rafaela, pela alegria.

Criar – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação.

Sim, é preciso que haja muitos amargos morreres em vossa vida, ó criadores! Assim sereis defensores e justificadores de toda a transitoriedade.

(...)

Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade – assim Zaratustra a ensina a vós. (Nietzsche, *Assim falou Zaratustra; Nas ilhas bem-aventuradas*)

Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E somente para criar deveis aprender! (Nietzsche, *Assim falou Zaratustra; De velhas e novas tábuas*)

RESUMO

O presente trabalho investiga a relação, estabelecida por Nietzsche, entre liberdade e criação. Para tanto, examina a crítica nietzschiana do pensamento metafísico-moral e, principalmente, da compreensão tradicional de liberdade como livre-arbítrio, o que implica o recurso à crítica da noção metafísica de verdade e da ideia moderna de *sujeito*. A crítica da metafísica e da moral envolve o questionamento daquilo que Nietzsche denomina *vontade de verdade* que, segundo sua interpretação, perpassa toda a tradição filosófica, desde a filosofia socrático-platônica até a modernidade. Concebendo o homem como *força* e *vontade de potência*, Nietzsche apresenta uma singular concepção de liberdade, radicalmente distinta da liberdade entendida como livre-arbítrio. Para ele, liberdade, correlata ao fazer artístico, não representa a capacidade de o *sujeito* agir conforme sua vontade ou seu querer, no sentido tradicional, mas corresponde à efetivação de impulsos capazes de criar constantemente novas formas e interpretações e aparece como possibilidade de criação constante de si, como afirmação do querer e da existência em sua totalidade.

Palavras-chave: verdade, sujeito, vontade de potência, liberdade, criação.

ABSTRACT

This work investigates the relationship between freedom and creation, as established by Nietzsche. It examines Nietzsche's critique of metaphysical and moral thought, with particular focus on the traditional understanding of freedom as free will. Thus, implying the use of critical truth of metaphysical notion and the modern idea of the subject. The critique of metaphysics and morality involves the questioning of what Nietzsche called "will to truth". Will to truth, according to its interpretation, permeates the entire philosophical tradition, from Socratic-Platonic philosophy to modernity. Conceiving man as strength and will to power, Nietzsche presents a unique conception of freedom, which is radically distinct from freedom understood as free will. For him, freedom related to art making, not the ability of the individual to act on his will in the traditional sense. This reflects the effectiveness of impulses which are able to constantly create new forms and interpretations, appearing as a possibility of constant creation of itself, as an affirmation of the will and the existence in its entirety.

Key-words: truth, subject, will for power, freedom, creation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I - Aspectos da crítica nietzschiana à ideia moderna de sujeito	15
CAPÍTULO II - A crítica da liberdade como livre-arbítrio	41
CAPÍTULO III - Liberdade e criação	69
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	97

INTRODUÇÃO

Um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele só continua a viver para conhecer sempre mais, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens; deve-lhe *bastar*, como a condição mais desejável, pairar livre e destemido sobre os homens, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Com prazer ele comunica a alegria dessa condição, e talvez *não tenha* outra coisa a comunicar – o que certamente envolve uma privação, uma renúncia a mais. Se não obstante quisermos mais dele, meneando a cabeça com indulgência, ele indicará seu irmão, o livre homem de ação, e não ocultará talvez um pouco de ironia: pois a “liberdade” deste é um caso à parte.¹

Em sua trajetória filosófica, Nietzsche (1844-1900), um dos pensadores mais controvertidos do século XIX, empenha-se em problematizar as verdades consideradas indubitáveis pela tradição filosófica inaugurada por Sócrates e Platão, pondo em questão as mais importantes referências de valor da filosofia e da cultura ocidental. Admitindo que “intenções morais”² estão na base da edificação de toda construção filosófica, a moral que sustenta a metafísica é um dos principais alvos de ataque da filosofia nietzschiana, assim como uma de suas postulações fundamentais: o livre-arbítrio.

Tendo em vista a crítica nietzschiana do pensamento moral-metafísico e, em especial, da acepção tradicional de liberdade, a dissertação ora apresentada tem por

¹ NIETZSCHE. Humano, demasiado humano; um livro para espíritos livres. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, § 34, p. 41.

² Idem, Além do bem e do mal; prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, § 6, p. 12.

objetivo investigar a relação, estabelecida por Nietzsche, entre liberdade e criação, principalmente em dois de seus últimos escritos, *Além do bem e do mal (Jenseits von Gut und Böse)*, de 1886, e *Genealogia da moral (Zur Genealogie der Moral)*, de 1887, contexto em que se evidenciam, mais claramente, a recusa da ideia moderna de *sujeito*, a admissão da noção de vida como *força (Kraft)* e *vontade de potência (Wille zur Macht)* e a associação entre liberdade, vontade e criação.

O ponto de partida da pesquisa é o exame de alguns aspectos da crítica nietzschiana da metafísica e da moral, em especial, da metafísica moderna. A crítica da metafísica e da moral implica a problematização da ideia de verdade -- ou daquilo que Nietzsche denomina *vontade de verdade (Wille zur Wahrheit)* -- que, condizente com a busca por um fundamento último para o conhecimento e para a ação, percorre, a seu ver, toda a tradição filosófica, desde a filosofia socrático-platônica até a modernidade. Para ele, a crença fundamental dos metafísicos é a crença na oposição de valores, crença segundo a qual os valores mais elevados originam-se do âmago do incondicionado. Considerando que as supostas verdades da metafísica estão desvinculadas de questões vitais como, por exemplo, funções corporais, impulsos ocultos e atividades instintivas, o filósofo contesta a ideia de verdade como ideal ou valor supremo, apontando para a necessidade de avaliar seu valor para a vida. Para tanto, coloca como questão decisiva a crítica do próprio *valor dos valores*, em especial, da verdade, e propõe o exame genealógico dos valores proclamados pela tradição filosófica como indubitáveis.

No chamado terceiro período de sua obra³, desenvolvido entre 1882 e 1888, Nietzsche encarrega-se, principalmente, de desconstruir as “certezas imediatas” ou as

³ Como admite Marton, a periodização da obra de Nietzsche não é consensual entre os comentadores. A este respeito, diz a autora: “ao distinguir no conjunto dos escritos do filósofo os redigidos entre 1870 e 1876, 1876 e 1882, 1882 e 1888, estamos, de certo modo, seguindo o hábito de reconhecer três períodos em seu pensamento. Mas os critérios que elegemos para a periodização não foram ditados pelos dados biográficos do autor, que não basta para esclarecer a obra, nem pelos temas por ele tratados, presentes por vezes em todos os textos. Demarcamos três períodos, levando em conta os referenciais teóricos adotados por Nietzsche, durante os vinte anos em que permaneceu intelectualmente ativo. Com isso, não pretendemos dividir a obra em compartimentos estanques, unidades fechadas em si mesmas; queremos apenas tomar a periodização enquanto parâmetro, para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações por que passam. Ela nos auxilia a apontar as influências a que o filósofo se acha exposto nos diversos momentos de seu itinerário e a recuperar as etapas do processo de elaboração de suas ideias.” Cf. MARTON, S. Nietzsche; das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 17-27. Concordamos com a divisão em três períodos apenas como recurso didático.

tentativas de instituição de fundamentos incontestáveis da filosofia moderna. Entre elas, destacam-se o *cogito*, de Descartes, a *apercepção transcendental*, de Kant, e a unidade metafísica da *vontade*, de Schopenhauer. Aos olhos de Nietzsche, Descartes, Kant e Schopenhauer caem nas teias sedutoras da linguagem e da gramática e, ao pensarem o conhecimento, procedem de modo similar, na medida em que elaboram suas *teorias* tendo por base a crença na *ficção* de uma unidade originária: o *sujeito*.

É, pois, a partir da crítica da ideia tradicional de verdade e do conceito de *sujeito* como unidade, substancial ou transcendental, objeto do Capítulo I – *Aspectos da crítica nietzschiana da ideia moderna de sujeito* –, que se pretende compreender a recusa das ideias tradicionais de vontade, livre-arbítrio e liberdade. A suposição da existência de um *agente* e, portanto, de um *sujeito* livre para atuar segundo sua vontade é tributária das concepções tradicionais de verdade, de *sujeito* e de vontade como unidade e causa da ação.

Para investigar a concepção nietzschiana de liberdade e associá-la à ideia de criação, o ponto de partida da dissertação é, então, o exame da crítica às categorias da metafísica, ser e verdade, e à noção moderna de *sujeito* -- termo proveniente da crença tradicional em uma unidade subjacente, presente a toda tentativa de apreensão da realidade, esteio da acepção moral de liberdade vinculada ao princípio da causalidade --, necessário à compreensão da negação da doutrina do livre-arbítrio, tema do Capítulo II, *A crítica nietzschiana da liberdade como livre-arbítrio*. A crítica nietzschiana de um arbítrio livre para determinar e escolher certo destino, para tomar decisões a seu *bel prazer* implica, pois, a recusa da ideia de *sujeito* entendido como um *agente* livre e detentor de uma “consciência dessa rara liberdade”⁴, a consciência moral da responsabilidade “sobre si mesmo e o destino.”⁵

Em sua análise genealógica, Nietzsche denuncia o surgimento de uma *doença* na humanidade, diretamente ligada ao pressuposto do livre-arbítrio. Tal *doença* refere-se à transformação da consciência moral em instrumento de tortura, isto é, em *má consciência* ou sentimento permanente de culpa. No contexto desta análise, Nietzsche

⁴ NIETZSCHE. Genealogia da moral; uma polêmica. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, II, § 2, p. 50.

⁵ *Ibidem*.

não se determina apenas a desconstruir os fundamentos que alicerçam a ideia de livre-arbítrio a partir da qual surge a *má consciência*. Mais do que isto, aponta para a possibilidade de superação dessa *doença* – e, neste caso, da ideia de livre-arbítrio -- alegando que, para tanto, seria preciso uma nova espécie de *espíritos*, outro *tipo* de homem – nova concepção de subjetividade --, diferente do vigente na época moderna. Segundo sua perspectiva, o homem é constituído por um jogo de *forças*, por uma multiplicidade de *vontades de potência* que resistem umas às outras, mas que, no embate que travam entre si, são capazes de estabelecer hierarquias e agir numa determinada direção. A seu ver, as ações humanas resultam necessariamente deste jogo entre as pulsões, da interação e da discórdia entre *vontades de potência*, e não de um arbítrio livre.

Ao conceber o homem como *força* e *vontade de potência*, Nietzsche não admite que sua identidade – ou subjetividade -- possa ser representada pela consciência. Para ele, não há no homem uma identidade fixa; o que o caracteriza, fundamentalmente, é ser mutável e transformável graças à primazia, provisória, de *forças* criadoras de formas e interpretações. Em sua genealogia, demonstra que as noções de consciência moral, *sujeito* e livre-arbítrio são apenas signos, *sintomas* de um determinado *tipo* de vida. Tais noções estão a serviço de um modo de avaliação moral da conduta humana; pressupondo um *sujeito* livre e consciente por trás de todas as ações, de acordo com este modo de avaliar, seria possível dizer, a respeito de cada uma delas, que são efeitos da vontade de um *agente* que, em cada caso, poderia sempre ter agido de outro modo. Segundo a interpretação nietzschiana, a tradição metafísica, moral e religiosa fundamenta os juízos sobre o valor moral e sobre a possibilidade de imputação da responsabilidade pelas ações a supostos *agentes* no pressuposto do livre-arbítrio. Neste sentido, todas as ações, que podem ser suscetíveis de enaltecimento ou de condenação são, desde uma perspectiva moral de liberdade, julgáveis.

De acordo com a análise genealógica, a concepção de liberdade como livre-arbítrio surge da aspiração por autonomia, que tenciona colocar os homens como sendo completamente emancipados da natureza e totalmente responsáveis por seus impulsos e afetos. Trata-se, para Nietzsche, da ilusão de que a vontade humana poderia deliberar sobre todas as ações de forma absolutamente livre. Para ele, o livre-arbítrio é um falso

“atributo” utilizado pelos moralistas para persuadir o homem de que ele é a causa de si mesmo e de todas as suas ações.

Contrário à ideia tradicional de *sujeito* e à compreensão moral de liberdade, Nietzsche não se limita a negar o livre-arbítrio, mas apresenta também uma singular concepção de liberdade -- marcada pela concepção de vida e de corpo como *vontade de potência* --, abordada no Capítulo III, *Liberdade e criação*. Fundamentalmente, sua concepção de liberdade não é uma concepção dualista que separa, como se fossem entidades diferentes e descontínuas, corpo e alma, sentidos e razão, impulsos e consciência. Para Nietzsche, é numa perspectiva estética que a liberdade pode ser vivenciada pelos homens, criadores que são, como uma afirmação do querer e da própria existência em sua totalidade.

A partir da noção de *vontade de potência* – entendida como o próprio efetivar-se dos impulsos e das *forças* que, em constante relação, impõem-se umas às outras, num embate permanente e ininterrupto --, liberdade não representa a capacidade de o *sujeito* agir conforme sua vontade ou seu querer, no sentido tradicional: liberdade corresponde a algo bem próximo à efetivação de impulsos capazes de criar constantemente novas interpretações e dar “estilo ao caráter”. Em Nietzsche, liberdade está diretamente vinculada à atividade criadora, a um *ludus* livre que requer a aprovação do devir, a atenção aos instintos, o respeito pelo próprio gosto e, enfim, a constante criação e a permanente conquista de si mesmo.

Em face da complexidade da reflexão filosófica a respeito do conceito de liberdade, entendido e apresentado de maneiras muito diversas em diferentes contextos da história do pensamento e da cultura ocidental, em nossa dissertação, ocupamo-nos de analisar apenas alguns aspectos da noção de liberdade no pensamento nietzschiano. Nosso trabalho é, então, resultado de um primeiro esforço para alcançar melhor compreensão do modo como Nietzsche trata a temática da liberdade. Sem a pretensão de esgotar o assunto, nossa abordagem apresenta apenas um recorte da questão, entre tantos outros possíveis.

CAPÍTULO I - Aspectos da crítica nietzschiana à ideia moderna de sujeito

o *que* em nós, aspira realmente “à verdade” – De fato, por longo tempo nos detivemos ante a questão da origem dessa vontade – até afinal parar completamente ante uma questão ainda mais fundamental. Nós questionamos o *valor* dessa vontade.⁶

um agente (um “sujeito”) introduziu-se por trás de todo acontecer. O homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa.⁷

A reverência à verdade é, para Nietzsche, o selo da tradição da filosofia ocidental, a seu ver, predominantemente metafísica. Questão permanente, a crítica da verdade -- da ideia metafísica de verdade como ideal ou valor superior -- encontra-se no centro da filosofia nietzschiana. Em seus primeiros escritos, está associada à crítica do antagonismo entre arte e ciência⁸; nas entrelinhas de seus últimos textos, vincula-se, mais claramente, à crítica da moral e, por conseguinte, ao projeto de *transvaloração de*

⁶ NIETZSCHE. Além do bem e do mal, § 1, p. 9.

⁷ Idem, Crepúsculo dos ídolos; como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, § 3, p. 42.

⁸ Em *O nascimento da tragédia*, escrito em 1871 e publicado no ano seguinte, Nietzsche acentua a primazia da arte sobre o pensamento conceitual-sistemático introduzido por Sócrates, a seu ver, sintoma de *decadência*. Cf. NIETZSCHE. O nascimento da tragédia; Helenismo e pessimismo. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, § 2, p. 15.

*todos os valores (Umwertung aller Werthe)*⁹, elaborado na década de 1880 como programa de combate não apenas dos valores historicamente dominantes como também da pretensão -- característica de quase toda a tradição filosófica desde Sócrates e Platão -- de conquista da verdade.

Para Nietzsche, a filosofia socrático-platônica -- de certa forma, reafirmada pelo cristianismo -- considera a verdade como bem supremo e consolida a necessidade de busca do verdadeiro. Assim concebida pelo pensamento metafísico, como bem absoluto e, neste caso, como ideal, a verdade é a expressão do ser, entendido como unidade, identidade e permanência. É pela crença no ser -- uno, idêntico, permanente -- e, conseqüentemente, na verdade que a metafísica, instaurada desde Sócrates e Platão, institui os dualismos fundamentais que, aos olhos de Nietzsche, acompanham, modificados, a história da filosofia ocidental: ser/devir, essência/aparência, inteligível/sensível, verdade/erro, razão/sentidos.

A crença fundamental dos metafísicos é que a verdade corresponde perfeitamente ao ser que pertence a uma instância situada além do “mundo sensível”¹⁰, “fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo.”¹¹ O “mundo inteligível”, em contraposição ao “mundo sensível”, isto é, ao mundo do devir e da transitoriedade, é o lugar do ser e da verdade.¹² A crença metafísica na verdade é, então, atada e subjugada à

⁹ Segundo Marton, “O período da transvaloração dos valores tem fortes razões para ser assim denominado: é nele que se torna operatória a ideia de valor. (...) é a partir de *Assim falava Zaratustra* que [Nietzsche] passa a trabalhar com a noção de valor. Isso possibilita uma reorganização de seu pensamento: suas ideias são submetidas a nova articulação (...).” (MARTON, S. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos, p. 71).

¹⁰ Ao questionar a existência de um “mundo inteligível”, ao contestar o “mundo verdadeiro” e ideal, Nietzsche não afirma a efetividade de um “mundo sensível”, o que representaria uma mera inversão. Para ele, o único “mundo” efetivo é o do jogo de *forças* e de *vontades de potência*. Em “Como ‘o mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”, de *Crepúsculo dos ídolos*, diz: “abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 6, p. 32).

¹¹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 2, p. 9.

¹² Segundo Jean Granier, para Nietzsche, o pensamento metafísico “decreta que a ambigüidade, as modificações, as misturas do mundo que recaem sobre nossa experiência são aparências enganosas, e que é preciso conceber para além delas uma organização totalmente diferente, onde os elementos aqui antagonistas são dissociados e reagrupados segundo suas verdadeiras afinidades, para constituir dois sistemas irreduzíveis, um deles efetivamente real (o dos ‘valores superiores’) e o outro uma ilusão efêmera.” (GRANIER, J. Nietzsche. Tradução: Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2009. p. 41).

crença no “mundo inteligível”, o mundo do ser, o único verdadeiro, em oposição ao chamado “mundo aparente”.¹³

Ao impulso em direção à verdade o filósofo atribui a denominação *vontade de verdade*, uma vontade condizente com a busca metafísica por um fundamento último para o conhecimento e para a ação. É esta *vontade de verdade* que, apesar das diferentes filosofias, determina toda tradição filosófica, desde a filosofia socrático-platônica até a modernidade.

Ao longo da obra, desenvolvida entre 1870 e 1888, e, em especial, nos últimos escritos, os dualismos metafísicos são caracterizados como dualismos de ordem moral, posto que asseguram o privilégio da verdade, expressão do ser, como ideal de conquista.¹⁴ Se a problematização da verdade, entendida como descoberta, explicação ou adequação à realidade sempre foi um dos eixos centrais das reflexões nietzschianas, isto se deve à afinidade, por ele constatada em quase toda a história da filosofia, entre a busca metafísica da verdade e o pensamento moral. Neste sentido, Nietzsche procura entender a relação entre verdade e moral, considerando que filosofia -- isto é, metafísica -- e moral se “identificam”: “intenções morais” representam a base e o ponto de partida de toda construção filosófica.

Contrário à crença fundamental dos metafísicos -- a crença na verdade e nos dualismos e, portanto, na oposição de valores¹⁵ --, Nietzsche questiona: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade?”¹⁶, por que o “impulso ao conhecimento” se orienta, acima de tudo, para a verdade? Contrário ainda à redução da filosofia à teoria do conhecimento e à ideia de verdade como bem e valor supremo, em *Além do bem e do mal* e, sobretudo, em *Genealogia da moral*, coloca

¹³ Para Nietzsche, a postulação metafísica de um mundo verdadeiro é uma espécie de *fantasmagoria*: “nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (...) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver (...)” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 4, p. 11).

¹⁴ Em 1887, Nietzsche afirma: “a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não *podia* em absoluto ser um problema.” (NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 140).

¹⁵ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 2, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, § 1, p. 9.

como questão fundamental a crítica do próprio valor da verdade.¹⁷ Definindo a originalidade de sua investigação – uma genealogia dos valores morais predominantes na história do pensamento ocidental --, diz ele, no texto de 1887: “o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão...*”¹⁸

Nietzsche assegura que, se uma indagação não chegou a ser formulada, com radicalidade, até a modernidade, é porque, ao longo da história da filosofia, a verdade e os valores foram acolhidos como inquestionáveis. Ao colocar *em questão* o *valor dos valores*, a ideia de verdade, como valor superior e indiscutível, converte-se em *problema*. Para a investigação genealógica, a verdade e os demais valores, sendo *humanos, demasiado humanos*, pressupõem avaliações, o que significa que, por trás dos valores, não há um fundamento incondicional, mas valorações, diz ele, sempre a serviço de um determinado *tipo* de moral, de um determinado *tipo* de vida. O *valor dos valores* e da verdade é consumado por uma determinada perspectiva de avaliação e não por um princípio incondicionado, supostamente posto em sua origem. Em outros termos, o *valor dos valores* e, portanto, o valor da verdade correspondem ao *tipo* de vontade – *vontade de potência*¹⁹, diz ele a partir de *Assim falou Zaratustra (Also sprach Zaratustra)* -- que os institui.

A crítica nietzschiana da verdade -- especialmente nos dois textos acima citados, *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, posteriores à elaboração das concepções de *força, vontade de potência e perspectivismo*²⁰ --, contrária à possibilidade de absolutização e universalização da moral, aponta para o caráter histórico dos valores. A verdade, como os demais valores, não é absoluta: que a verdade seja identificada como valor supremo ou “que tenha mais valor que a aparência”²¹, afirma Nietzsche, “não

¹⁷ Em *Nietzsche e a verdade*, Machado afirma: “a novidade e a importância do projeto nietzschiano em todas as fases de sua realização é a crítica, não dos maus usos do conhecimento, mas do próprio ideal de verdade; é a questão, não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior; é a negação da prevalência da verdade sobre a falsidade.” (MACHADO, R. Nietzsche e a verdade. Rio de Janeiro: Zahar, 2002, p. 51).

¹⁸ NIETZSCHE, Genealogia da moral, III, § 24, p. 140.

¹⁹ A noção de *vontade de potência* é anunciada, pela primeira vez, na segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. Cf. NIETZSCHE. Assim falou Zaratustra; um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 108.

²⁰ Cf. aforismo 374, *Nosso novo “infinito”*, de *A gaia ciência*. NIETZSCHE. A gaia ciência. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, Livro V, § 374, p. 278.

²¹ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 34, p. 39.

passa de um preconceito moral”²², cuja origem remete à crença no incondicionado.²³ Em *Além do bem e mal*, questiona: “o que nos obriga a supor que há uma oposição *essencial* entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’?”²⁴

Observações sobre a relação entre verdade e moral, de certa forma, já estão postas em textos do chamado primeiro período (1870-1876), como, por exemplo, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn)*, escrito em 1873 e publicado depois da morte do filósofo, e também em textos do chamado segundo período, escritos entre 1876 e 1882, como *Humano, demasiado humano (Menschliches allzumenschliches)*, *Aurora (Morgenröte)* e *Gaia ciência (Die fröhliche Wissenschaft)*; mas é no terceiro período, desenvolvido entre 1882-1888, que se estrutura a investigação genealógica e se define a pergunta pelo valor da verdade. Deste modo, em 1887, reconhecendo a moral como um *problema* e não como algo já-dado, a genealogia anuncia *uma nova exigência*: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão (...)*.”²⁵

A pergunta pelo *valor dos valores*, associada à crítica da *vontade de verdade* – uma *vontade negativa de potência* --, exige o conhecimento das condições de sua origem e desenvolvimento:

um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o *valor* desses “valores” como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento.²⁶

²² Ibidem.

²³ Há muita abivalência e mudanças de perspectiva sobre a questão da “verdade” e da “aparência” nos escritos de Nietzsche. Ressaltamos, pois, a impossibilidade de abordar rigorosamente esta questão.

²⁴ NIETZSCHE, op. cit., § 34, p. 39.

²⁵ NIETZSCHE, Genealogia da moral, Prólogo, § 6, p. 12.

²⁶ Ibidem.

Na ótica de Nietzsche, os filósofos empenham-se, acima de tudo, em fundamentar a moral procurando sua origem. Na investigação genealógica, isto é, no exame da relação histórica entre metafísica e moral, a questão decisiva é interrogar em que medida os valores, entre eles a verdade, têm valor para a vida, em que medida as apreciações de valor contribuem para promover ou rebaixar a vida, a esta altura da obra, o critério de avaliação dos valores, único valor que não pode ser avaliado.²⁷

Ao colocar como questão elementar a pergunta pelo *valor dos valores*, Nietzsche acaba por evidenciar que os juízos de valor possuem legitimidade como “sintoma” – mas também como “causa” -- de um *tipo* de vida e nunca como *coisa-em-si*. Os valores são “testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol”²⁸, diz ele. A tradição filosófico-religiosa, por exemplo, que se apoia na suposta superioridade da verdade, na hipótese metafísica de que a verdade tem mais valor do que o erro, o engano, a aparência, é expressão de um *tipo* de moral de negação da vida e de objeção a instintos primordiais.²⁹

Se, por um lado, Nietzsche reconhece a importância reguladora dos valores, por outro, admite que a confiança exacerbada nas categorias metafísicas -- unidade, identidade e permanência --, base do pensamento tradicional, além de obscurecer o fato de que os valores não são incondicionais, mas historicamente construídos³⁰, reflete uma confiança também exacerbada na razão, o que, por sua vez, acaba por favorecer a crença moderna na existência do *sujeito* como unidade de conhecimento e fundamento da ação.

²⁷ Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche enfatiza que a vida é o critério de avaliação que não pode ser avaliado. Ele diz: “seria preciso estar numa posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la como alguém, como muitos, como todos os que a viveram, para poder sequer tocar no problema do *valor* da vida: razões bastantes para compreender que este é, para nós, um problema inacessível. Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 5, p. 36-37).

²⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, Prólogo, § 2, p. 8.

²⁹ Como mostra Machado, “se a moral é incompatível com a vida isso não significa que ela o seja com todo tipo de vida, a posição nietzschiana é que, pelo fato mesmo de servir para conservar a vida, a moral é nociva às forças que possibilitam a auto-expansão da vida, que são as forças mais fundamentais. (...) se a moral é um fenômeno contranatural é porque se insurge contra os instintos primordiais da vida, contra a vontade afirmativa de potência.” (MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*, p. 70).

³⁰ No prefácio de *Aurora*, escrito em 1886, Nietzsche assevera: “os juízos de valor *lógicos* não são os mais profundos e mais fundamentais a que pode descer a ousadia de nossa suspeita: a confiança na razão, com que se sustenta ou cai a validade desses juízos, é, sendo confiança, um fenômeno *moral*...” (NIETZSCHE, *Aurora*; reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, Prefácio, § 4, p. 13).

Desta forma, a crença no *sujeito* como origem e causa do conhecimento e, em decorrência, como origem e suposta causa das ações livres, é originária do impulso metafísico de conservação de um certo *tipo* de vida regido pela *vontade* -- ou pelo ideal -- *de verdade*:

talvez esteja próximo o tempo em que se perceberá quão pouco bastava para constituir o alicerce das sublimes e absolutas construções filosóficas que os dogmáticos ergueram -- alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos.³¹

Nietzsche pondera que, a despeito de despertar do “pesadelo” da “invenção platônica do puro espírito e do bem em si”³², o pensamento moderno ainda repousa numa crença metafísica, a *superstição* do *sujeito* e do *eu*. Considerando que o impulso de busca pelo verdadeiro é decorrente da crença em “um valor *em si da verdade*”³³ -- um valor de ordem metafísica --, tenta desvendar as *superstições* por meio das quais se edificam as ideias modernas. No essencial, pretende demonstrar que a crença moderna no *sujeito* e no *eu*, também decorrente do desejo metafísico de conservação de um certo *tipo* de vida orientado pela *vontade de verdade*, não se afasta de alguns princípios e pressupostos da metafísica antiga.³⁴ Ao questionar a verdade, em última instância, Nietzsche coloca sob suspeita o mais sólido alicerce da filosofia moderna: a ideia de *sujeito* como origem e causa do conhecimento e origem e causa das ações, sobretudo, das ações supostamente livres.

³¹ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, Prólogo, p. 7.

³² Ibidem, Prólogo, p. 8.

³³ NIETZSCHE, Genealogia da moral, III, § 24, p. 139.

³⁴ Machado assinala: “é porque privilegia em sua reflexão a questão da vontade de verdade a todo custo que Nietzsche não estabelece geralmente uma distinção essencial entre a racionalidade filosófica clássica e a racionalidade científica moderna” (MACHADO, R. Nietzsche e a verdade, p. 79).

*

guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento (...), alheio à dor e ao tempo (...).³⁵

Em *Além do bem e do mal*, o conceito moderno de *sujeito* é um dos principais alvos da investida nietzschiana contra a tradição do pensamento metafísico moderno. Consoante ao que considera “o pior, mais persistente e perigoso dos erros”, isto é, “a invenção platônica do puro espírito e do bem si”³⁶, a compreensão moderna de *sujeito* também é decorrente da crença na unidade, na identidade e na substância e, portanto, da “crença na oposição de valores”³⁷, fundamental aos metafísicos. A filosofia socrático-platônica, ao fixar a distinção entre “mundo sensível” e “mundo inteligível”, consoma a supervalorização da alma – de onde “deriva” a concepção moderna de *sujeito* -- que, associada à exaltação da racionalidade, passa a ser valorizada como a via de acesso à verdade.

De acordo com análise de Nietzsche, acredita-se no *sujeito* porque se imagina a existência da verdade, da unidade e da substancialidade. Na acepção de *sujeito* como fundamento do pensar e do agir está inscrito o princípio metafísico da identidade, como se o *sujeito* fosse algo dado, por si mesmo existente. Entretanto, por mais que a crença no *sujeito* tenha se tornado, supostamente, indispensável, nada testemunha contra seu caráter fictício. O conceito de *sujeito* exhibe-se apenas como uma terminologia derivada da crença tradicional em uma unidade subjacente a toda tentativa de apreensão da realidade.³⁸

³⁵ NIETZSCHE, op. cit., III, §12, p. 109.

³⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, Prólogo, p. 8.

³⁷ *Ibidem*, § 2, p. 10.

³⁸ No aforismo 14 do capítulo primeiro de *Humano, demasiado humano -- Das coisas primeiras e últimas*, Nietzsche afirma: “– Todos os estados de espírito *mais fortes* trazem consigo uma ressonância de sensações e estados de espírito afins: eles revolvem a memória, por assim dizer. Algo em nós se recorda e torna-se consciente de estados semelhantes e da sua origem. Assim se formam rápidas conexões

Para Nietzsche, o essencial dos dualismos platônicos – a crença na verdade como valor superior e como bem absoluto – é, de certa forma, mantido na modernidade, momento que, em face da *morte de Deus* – anunciada pela primeira vez no aforismo 125, de *A gaia ciência* –, é, ao mesmo tempo, perigoso e promissor para a filosofia e para a cultura modernas. É retomado por Descartes, ao configurar a distinção entre *res cogitans* – eu, substância distinta do corpo, causa do pensar -- e *res extensa*, e por Kant³⁹ – que, apesar de criticar a metafísica “dogmática” e refutar o caráter substancial do *sujeito* cartesiano, não ultrapassa inteiramente seus pressupostos --, ao instituir o *sujeito transcendental*.⁴⁰

A noção de *sujeito*, um dos mais engenhosos conceitos da metafísica moderna, tomado como *substância*, na versão de Descartes, ou como *unidade transcendental* ou estrutura formal, na versão kantiana, é, então, radicalmente criticada por Nietzsche. Na elaboração de suas *teorias*, Descartes e Kant instauram -- e é isto o que Nietzsche reclama perscrutar -- o privilégio do *sujeito*, reafirmando assim o privilégio da razão – da alma, do espírito, da consciência⁴¹ -- em detrimento do corpo, dos afetos, dos impulsos, dos instintos, das pulsões. Por isto, ao constatar a existência de um estreito elo entre a *vontade de verdade* da metafísica socrático-platônica e cristã e o pensamento moderno – mesmo na ciência tal ideal está presente, diz ele, por exemplo, na terceira dissertação de *Genealogia da moral*⁴², *O que significam ideais ascéticos?* --, Nietzsche

familiares de sentimentos e pensamentos, que afinal, seguindo-se velozmente, já não são percebidas como complexos, mas como *unidades*. Neste sentido fala-se do sentimento moral, do sentimento religioso, como se fossem simples unidades: na verdade são correntes com muitas fontes e afluentes, também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa.” (NIETZSCHE, Humano, demasiado humano, § 14, p. 24).

³⁹ A respeito da relação de Nietzsche com Kant, Marton faz ver que “se, como Kant, ele pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento, não é a partir do exame das faculdades do espírito que coloca a questão; é num contexto histórico e fisiológico que procura reinscrevê-la.” (MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, p. 20).

⁴⁰ De acordo com Marton, “trabalhando com a distinção entre fenômeno e *noumenon*, Kant procura mostrar como é possível o conhecimento objetivo. O *eu transcendental* entra em contato com os múltiplos dados fornecidos pela sensibilidade, operando uma síntese por meio das categorias do entendimento (...). Nietzsche, por sua vez, acredita que não se pode atribuir caráter universal e necessário ao conhecimento humano, pois, no limite, sujeito e objeto não passam de ficções.” (MARTON, S. op. cit., p. 201).

⁴¹ Como diz Barrenechea, “a análise linguística nietzschiana mostra que todas as noções que aludem a uma ‘identidade interior’ – como ‘alma’, ‘espírito’, ‘consciência’ -- são equivalentes.” (BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e a liberdade. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, p. 53).

⁴² Em *Genealogia de moral*, Nietzsche diz: “ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender --: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na

dirige uma crítica radical à metafísica de Descartes e ao empreendimento crítico de Kant. Em sua ótica, o *cogito* cartesiano e o *sujeito transcendental* kantiano ainda se prendem à crença na existência de um fundamento ou de uma unidade, muito embora se possa vislumbrar, na modernidade, precisamente em Kant⁴³, o início do declínio do pensamento metafísico, que, aos seus olhos, há de alcançar sua *autossuperação* (*Selbstüberwindung*), posto que a *superação é a lei da vida*.

Em Descartes, configura-se a noção de *sujeito* como “uma substância da qual toda essência ou natureza consiste apenas em pensar”⁴⁴ e, por conseguinte, como fonte de todo conhecimento e de todo agir. Movido pela busca de uma certeza indubitável como critério de distinção entre verdadeiro e falso, a partir da *dúvida*, metódica e universal, Descartes conclui que o *cogito* dá origem à verdade e que, apenas por meio dele, se adquirem *ideias claras e distintas*. Em *Meditações metafísicas* (*Méditations métaphysiques*), escrito em 1640, anuncia:

concluo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.⁴⁵

Contrário às postulações cartesianas, à obviedade e à evidência, postas por Descartes no “eu penso”, Nietzsche afirma que esta proposição não é “nenhuma

inestimabilidade, incriticabilidade da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados.” (NIETZSCHE, Genealogia da moral, III, § 25, p. 141).

⁴³ A respeito da crítica nietzschiana da tradição metafísica, Jean Granier diz: “Kant prolonga uma tradição que, segundo Nietzsche, começa com Platão e que se dedica a uma calúnia metódica dos sentidos e do corpo, acusados de nos ludibriar no plano do conhecimento e de nos perverter no plano da conduta...” (GRANIER, J. Nietzsche, p. 44-45).

⁴⁴ DESCARTES. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Cultural, 1983, p. 134.

⁴⁵ *Ibidem*.

‘certeza’ imediata”. No aforismo 16, de *Além do bem e do mal*, levanta questões, a seu ver, ausentes na exposição cartesiana do *cogito*:

Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem que dizer a si mesmo: se decompou o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar.⁴⁶

A suposta evidência do “eu penso” de Descartes, origina-se, segundo Nietzsche, do hábito de atribuir uma suposta “causa” a um suposto “efeito” e também do hábito gramatical de atribuir ao predicado um *sujeito*. A valorização do permanente e do substancial, do calculável e do compreensível condiciona o homem “a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar (...).”⁴⁷ Da mesma forma, o *sujeito*, entendido como unidade do pensamento, comprometido com a busca do verdadeiro, não passa de um artifício gramatical: a postulação da existência do *sujeito* é fruto da “sedução” da linguagem, da gramática. A crença na relação entre “causa” e “efeito” e, sobretudo, nas regras gramaticais torna possível a concepção de *sujeito* como algo dado, fixo, substancial, fundamento, fonte do conhecimento.

A ideia de um *sujeito*-substrato, como causa do pensar, é, para Nietzsche, uma *ficção*: “um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”, diz ele no aforismo 17, de *Além do bem e do mal*.⁴⁸ No limite, a ideia de *sujeito*, como unidade e causa do pensamento, repousa na crença metafísico-religiosa na alma, como algo eterno e substancial. Da noção de alma “deriva” o sentimento de

⁴⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 16, p. 22.

⁴⁷ Idem, *Genealogia da moral*, II, § 1, p. 48.

⁴⁸ Idem, *Além do bem e do mal*, §17, p. 23.

sujeito, isto é, a ideia de *sujeito* como unidade e identidade⁴⁹, apesar da crítica moderna.⁵⁰ Para Nietzsche, não há um *eu* fixo, que seria uma espécie de núcleo da unidade subjetiva, não há um substrato nem um *agente* por trás das ações, mas apenas uma *síntese conceitual*:

Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo um hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo --”⁵¹

A crítica nietzschiana da noção moderna de *sujeito*, assim como a crítica da ideia de verdade, submete-se, necessariamente, ao crivo de sua crítica da linguagem. É também no âmbito da crítica da linguagem que Nietzsche situa a crítica do *eu*. Na linguagem, assinala o filósofo, encontra-se a origem da ideia de substrato, da noção de *agente*. Neste sentido, é apenas por meio de “erros” calcificados na linguagem que se admite a existência de um “atuante”, de um *sujeito*, de um *eu* por trás do pensamento e das ações: “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’ (...).”⁵²

Se a relação entre a crítica do conhecimento e da verdade e a crítica da linguagem já havia sido apresentada, por exemplo, em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, no terceiro período – momento em que está mais clara a recusa do *sujeito* --, a crítica da linguagem associa-se a considerações mais explícitas sobre a

⁴⁹ Como indica Marton, “é da superstição religiosa da alma que Nietzsche julga encontrar a origem da ideia de eu. Da alma concebida como algo indestrutível, eterno e indivisível, procederá o eu pensado como fixo e estável, sujeito responsável por todos os atos, inclusive o de pensar.” (MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, p. 161).

⁵⁰ No aforismo 54, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche demonstra certos desdobramentos do conceito de *alma* ao longo da tradição filosófica. A seu ver, “desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito um grande atentado contra o velho conceito de alma, sob a aparência de uma crítica aos conceitos de sujeito e predicado – ou seja: um atentado contra o pressuposto fundamental da doutrina cristã.” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 54, p. 53).

⁵¹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 17, p. 23.

⁵² Idem, *Genealogia da moral*, I, § 9, p. 36.

gramática. Nesta direção, Nietzsche sinaliza, em *Além do bem e do mal*, que somente pela crença na gramática – nas regras da gramática -- pode-se admitir a existência de um *agente* por trás de todo acontecer. A filosofia cartesiana, que assegura a existência do *eu* como unidade, apenas realiza, neste caso, uma transposição do *sujeito* do plano linguístico para o plano metafísico. Descartes efetua a transposição do *sujeito* da gramática para o plano ontológico, na medida em que atribui à noção lógico-gramatical de *sujeito* um caráter substancial. Apoiando-se na crença na gramática, concebe todo conhecimento e toda ação como obras de um *agente* e, como Nietzsche sublinha, especialmente na mesma obra de 1886, identifica *sujeito* gramatical, *sujeito* epistemológico e *sujeito* ontológico, conferindo ao *sujeito* o estatuto de substância, embora tal identificação pudesse ser tão somente uma generalização precipitada e unilateral de *fatos muito estreitos*⁵³ e de eventos mais complexos. No limite, concluir da existência do pensamento a existência de um *sujeito* ou de um *eu*, caracterizado como substância e causa do pensar, é resultado de uma inferência quimérica alicerçada em pressupostos metafísicos e lógico-gramaticais. Assinalando a existência de um vínculo entre ontologia e gramática, Nietzsche destaca que a linguagem é expediente estruturador que capacita o homem a, supostamente, compreender o que se entende como realidade e como *eu*.

Se a crítica do pensamento cartesiano ataca a presunção de que o *sujeito* seria o *agente* que enuncia a verdade, em face da negação dos dualismos, contesta também a desvalorização do sensível, mais próximo do corpo, entendido como algo contraposto à alma.⁵⁴ Para estabelecer o domínio da representação, com seu critério de verdade, a *clareza e distinção das ideias*⁵⁵, Descartes precisa precaver-se das ilusões dos sentidos. Na sexta meditação -- *Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a*

⁵³ Idem, *Além do bem e do mal*, Prólogo, p. 7.

⁵⁴ Segundo Gilvan Fogel, “é desta concepção do paralelismo de *res cogitans e res extensa* (da alma e do corpo, do homem e do mundo, do espírito e da matéria...), melhor: é no ‘espírito’ dessa concepção-compreensão instauradora e promotora desse paralelismo ou dualismo moderno que nasce a disciplina ‘teoria do conhecimento’. O conhecimento torna-se, de maneira muito própria (a moderna) um grande problema, mesmo *uma questão prévia ou preliminar*, a respeito da qual será preciso tomar posição, decidir-se.” (FOGEL, G. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005, p. 23).

⁵⁵ Descartes afirma: “já demonstrei amplamente que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras.” (DESCARTES, *Meditações*, p. 134).

*alma e o corpo do homem*⁵⁶ --, ao anunciar a “passagem” das percepções sensíveis para o espírito, atenta para a necessidade de acautelarse com relação aos sentidos que, habitualmente, conduzem a equívocos. Apenas ao espírito – a *faculdade de conhecer*⁵⁷ -- diz Descartes, compete conhecer a verdade das coisas. Esta subestimação dos sentidos em benefício do alcance da verdade parece ser o que mais atíça o instinto contestador de Nietzsche que, ao contrário do filósofo francês, não admite, como veremos no Capítulo III, que haja uma distinção ou uma separação essencial entre alma – que, no aforismo 12, de *Além do bem e do mal*, chega a ser hipoteticamente concebida como “estrutura social dos impulsos e afetos”⁵⁸ -- e corpo.

A crítica de Nietzsche assenta-se, então, inclusive, no fato de que Descartes, postulando a existência do *cogito*, teria apartado os impulsos da atividade do conhecimento e a concebido como essencialmente lógica.⁵⁹ O que Nietzsche rejeita na formulação do *cogito* é, pois, a confiança na lógica e na gramática. Para ele, o *cogito* atesta a crença na gramática, mais precisamente no modelo gramatical que, como arquétipo do conhecimento, une *sujeito* e predicado. Em consequência desta união, institui-se uma compreensão que identifica completamente conhecimento e representação conceitual; desta forma, padroniza-se o conhecer, na medida em que se equipara toda possibilidade de conhecimento à atividade de representar através de conceitos. A crítica de Nietzsche ao *sujeito* cartesiano, associada à crítica da gramática, tem em vista, em última instância, a contestação da própria noção de verdade como explicação, adequação ou representação.

Um dos pontos mais importantes da crítica da metafísica cartesiana e, em especial, do *cogito* diz respeito, portanto, à *vontade de verdade* presente no pensamento de Descartes que, para Nietzsche, reafirma o preconceito moral de que a verdade tem mais valor do que a aparência:

⁵⁶ DESCARTES, *Meditações*, p. 140.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁸ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 12, p. 19.

⁵⁹ Nietzsche reconhece a lógica como instrumento necessário para a conservação da vida. De modo geral, o que critica é a pretensão de verdade do pensamento lógico. Cf. NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 4, p. 11. Para ele, os princípios fundamentais da lógica, o princípio da identidade e da contradição, não são conhecimentos puros, mas sim “artigos de fé” reguladores. Cf. NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 110, p. 137.

eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar e o ser enganado, e guardo ao menos alguns socos para a fúria cega com que os filósofos resistem a ser enganados. Por que *não*? Não passa que um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve.⁶⁰

Segundo Nietzsche, a resistência ao engano acaba por desembocar no autoengano de considerar que a estrutura, pretensamente, lógica do pensamento captura a verdade das coisas. O que, neste caso, coloca em questão é a própria compreensão do que sejam *pensar e pensamento*. Em sua perspectiva, o *pensar* não é um expediente para “provar algo”⁶¹, para explicar ou alcançar a verdade, mas para designar, cunhar interpretações ou perspectivas sobre todo e qualquer “acontecer”. Como analisaremos no Capítulo III, o *pensamento* é algo que está presente em todo o corpo.

A despeito de perceber no empreendimento crítico de Kant um indício do declínio do pensamento metafísico marcado pela *vontade de verdade*, Nietzsche considera que, ao introduzir o *sujeito transcendental* em oposição ao *sujeito* cartesiano, Kant restabelece praticamente a mesma estrutura interpretativa do problema dos limites do conhecimento. Para Kant, o *cogito* não representa a viabilidade de o *eu* conhecer a si mesmo como objeto; segundo a interpretação kantiana, o *eu* não é um ente que existe por si mesmo, uno e absolutamente distinto de quaisquer objetos; em Kant, o *sujeito* não é mais uma *substância pensante*, como em Descartes; Kant atribui ao *sujeito* uma constituição lógico-transcendental e a expressão “eu penso” é uma proposição que “deve *poder* acompanhar todas as (...) representações”⁶²:

não se deve deixar de atender a que a simples representação eu, em relação a todas as outras (cuja unidade coletiva torna possível), é a consciência transcendental. Que esta representação seja clara (consciência empírica) ou obscura, não tem aqui importância; nem se põe o problema da realidade desse eu; mas a possibilidade da forma lógica de todo o

⁶⁰ NIETZSCHE, op. cit., § 34, p. 38 - 39.

⁶¹ Ibidem, § 188, p. 77.

⁶² KANT, *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 131-132.

conhecimento repousa, necessariamente, sobre a relação a essa apercepção como a uma faculdade.⁶³

Na *Crítica da razão pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), de 1781, Kant declara o *eu* como uma consciência que acompanha todas as representações.⁶⁴ Na medida em que esta consciência é requisito de possibilidade de toda experiência, admite que sua função é estritamente lógica e transcendental. Assim caracterizado, o *eu* não subsiste isolado das representações. A identidade do *eu* é cedida pela consciência de uma síntese unificadora que se dá no entendimento e que permite ao *sujeito* “aplicar” as categorias aos objetos. Desta forma, o *eu transcendental*, que se mostra na *apercepção transcendental*, é a consciência do ato de unificação que possibilita toda e qualquer representação. Nas representações, seus múltiplos elementos são unificados, discernidos como um todo e identificados em sua unidade sintética como pertencentes a um *sujeito*. Neste sentido, toda experiência apenas é possível porque o *sujeito* pode ter a consciência dessa síntese. Tal pressuposição explica a menção de Nietzsche ao *eu* como já sendo corolário de uma síntese feita pelo pensamento.⁶⁵ Considerando que, para Kant, o *sujeito transcendental* é condição de todo conhecimento, Nietzsche assegura: “Kant queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto.”⁶⁶ À luz da interpretação nietzschiana, ao postular o *eu transcendental* como autoconsciência que unifica a multiplicidade das representações, ainda que, de certa forma, se afaste de determinados aspectos dogmáticos, Kant não se distancia das noções metafísicas substancializantes de identidade e unidade.⁶⁷

⁶³ Ibidem, p. 118.

⁶⁴ Ibidem, p. 131.

⁶⁵ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 54, p. 58.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ De acordo com Onate, “quando denuncia os paralogismos inscritos no empreendimento cartesiano de provar a existência do sujeito e de conhecer sua natureza a partir do próprio sujeito, Kant dá importante passo no desmonte da tendência substancializante ali presente; contudo, ao introduzir subrepticamente a *Unidade sintética originária da apercepção* ou *Unidade transcendental da autoconsciência*, em que se pese o esvaziamento existencial alcançado, recupera a mesma estrutura de abordagem, invertendo apenas o sentido das esferas em questão.” (ONATE, A. M. Crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica. São Paulo: Unijuí, 2000, p. 41). Ainda segundo Onate: “Nietzsche considera a ruptura entre *res cogitans* e o *Ich denke* superficial, pois o solo e os pressupostos que os constituem são comuns: apesar de serem apresentados como as pedras fundamentais de seus sistemas, ambos remetem a

Para Nietzsche, nos alicerces da metafísica moderna, cartesiana e kantiana, ainda estão fixados pressupostos metafísicos dogmáticos. A questão posta por seu empreendimento crítico é que a tentativa de fixação de um *eu* substancial ou de um *eu transcendental* não é senão ilustrativa da crença na unidade e da adoção de um expediente gramatical, na medida em que o *eu*, assim concebido, é tão-somente uma espécie de *síntese* de uma multiplicidade de afetos em um conceito que se pretende puro e inoxidável.

Deste ponto de vista, Kant não teria, propriamente, ultrapassado o *sujeito* de Descartes ao introduzir o *sujeito transcendental* como princípio assegurador da possibilidade do conhecimento. Apesar da crítica à metafísica dogmática e da refutação do caráter substancial do *sujeito* cartesiano, Kant não teria superado os pressupostos do pensamento cartesiano; antes, parece apenas colocar o *sujeito transcendental* no lugar do *sujeito* substancial de Descartes. Para Nietzsche, a despeito de o *eu* ser considerado, em Kant, apenas fictício, quer dizer, produto de uma *síntese* feita pelo pensamento, ele se funda na categoria de unidade, “da mesma forma” que o *sujeito* cartesiano. A *unidade transcendental* permanece atada aos mesmos princípios do *cogito* cartesiano que, por sua vez, se atrela, pensa Nietzsche, às noções de identidade e unidade e, no limite, à *Ideia* platônica. A concepção de *sujeito*, em Kant, ainda permanece vinculada à sedutora linguagem, que conduz à unidade aparente da consciência.⁶⁸ No essencial⁶⁹, Kant inverte a antiga relação que coloca o *eu* como condição e o pensamento como condicionado:

uma dimensão instauradora mais radical, que se desdobra em duas noções complementares: unidade e identidade.” (ONATE, A. M. Crepúsculo do sujeito em Nietzsche, p. 44).

⁶⁸ Demonstra Giacoia: “é imprescindível observar que Nietzsche reconhece o mérito da crítica de Kant à tradição da metafísica da subjetividade, assim como seus esforços para dotar a mesma de um fundamento mais sólido do que fizeram os racionalistas e os empiristas. Nesse sentido, Nietzsche leva a sério a concepção kantiana de subjetividade, seja para apreciar e mensurar sua novidade radical, seja para – a despeito dos esforços de Kant – denunciar seu enredamento persistente nas malhas da gramática da linguagem, na qual se enraíza o pensamento racional.” (GIACOIA, O. Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa do saber, 2012, p. 105).

⁶⁹ Ainda Giacoia: “de acordo com a argumentação de Nietzsche, o resultado mais iconoclasta da crítica da razão levada a efeito por Kant consiste precisamente na constatação do caráter de mera aparência do sujeito, do eu (uma tese que aproximaria o programa crítico kantiano das posições teóricas mais radicais do ceticismo moderno).” (GIACOIA, O. Nietzsche X Kant, p. 202).

antigamente se acreditava na “alma”, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é condição, “penso” é predicado e condicionado – pensar é uma atividade para a qual um sujeito *tem* de ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia -- se não seria verdadeiro talvez o contrário: “penso”, condição; “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. *Kant* queria demonstrar, no fundo, que a partir do sujeito o sujeito não pode ser pensado – e tampouco o objeto: a possibilidade de uma *existência aparente* do sujeito, da “alma”, pode não lhe ter sido estranha, pensamento este que, como filosofia vedanta, já houve uma vez na terra, com imenso poder.⁷⁰

Um tanto próximo de Kant no que diz respeito ao conhecimento, Nietzsche admite a caracterização do *eu* como *ilusão*. Entretanto, a pressuposição kantiana de que é o *eu* que garante a unidade de toda e qualquer representação não se encontra em Nietzsche. Enquanto, para Kant, o *eu transcendental* produzido pela *síntese* das representações não subsiste por si, restringindo-se à consciência formal de um *eu* que deve, necessariamente, acompanhar todas as outras representações para que estas se coadunem numa *consciência*, para a perspectiva nietzschiana, o pensar, o querer e o sentir – e até o lembrar -- podem ocorrer independentemente da consciência, “por mais ofensivo que isto soe para um filósofo mais velho”⁷¹, como diz o aforismo 354, de *A gaia ciência*. Por este motivo, a crítica de Nietzsche ao *sujeito transcendental* considera que Kant, assim como Descartes, teria sido seduzido pela unidade gramatical que leva à unidade simples da consciência.

A crítica nietzschiana à metafísica moderna não se restringe ao “eu penso”, de Descartes, e ao *sujeito transcendental*, de Kant; estende-se, inclusive, ao “eu quero”, de Schopenhauer. Contra a *metafísica da vontade*, de Schopenhauer – para quem vontade é *a coisa em si, o fundo de todo fenômeno*⁷², “a essência de todas as coisas”⁷³ --,

⁷⁰ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 54, p. 58.

⁷¹ Idem, A gaia ciência, § 354, p. 248.

⁷² SCHOPENHAUER, O mundo como vontade e representação. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, Livro IV, p. 301.

⁷³ Ibidem, Livro II, p. 127

Nietzsche, sobretudo em obras posteriores a 1878⁷⁴, recusa a ideia de um princípio originário como fundamento metafísico de tudo o que existe. No já citado aforismo 16, de *Além do bem e do mal*, e no 19, da mesma obra, diz ele:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação.⁷⁵

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.⁷⁶

Ao contrário de seu antigo “grande mestre”⁷⁷, Nietzsche considera que a vontade -- o *querer* -- consiste em “algo *complicado*, algo que somente enquanto palavra constitui uma unidade.”⁷⁸ O *querer* de um suposto *eu* não é uma faculdade, mas *afeto de comando*, uma multiplicidade de afetos, mas o “sintético conceito do ‘eu’”⁷⁹ mascara esta multiplicidade e impele o querente a acreditar que “o *querer basta* para agir.”⁸⁰

⁷⁴ A influência do pensamento de schopenhaueriano é notável nos primeiros escritos de Nietzsche. Com a publicação de *Humano, demasiado humano*, em 1878, o filósofo afasta-se explicitamente das teses de Schopenhauer. No prólogo da obra citada, Nietzsche afirma: “mas o que sempre necessitei mais urgentemente, para minha cura e restauração própria, foi a crença de *não ser* de tal modo solitário, de não *ver* assim solitariamente – uma mágica intuição de semelhança e afinidade de olhar e desejo, um repousar na confiança da amizade, uma cegueira a dois sem interrogação nem suspeita, uma fruição de primeiros planos, de superfícies do que é próximo e está perto, de tudo o que tem cor, pele e aparência. Talvez me censurem muita ‘arte’ nesse ponto, muita sutil falsificação de moeda: que eu, por exemplo, de maneira consciente-caprichosa fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral (...) ...” (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, Prólogo, § 1, p. 7-8).

⁷⁵ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 16, p. 21-22.

⁷⁶ *Ibidem*, § 19, p. 23-24.

⁷⁷ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, Prólogo, 5, p.11.

⁷⁸ *Idem*, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 24.

⁷⁹ *Ibidem*, § 19, p. 23.

⁸⁰ *Ibidem*, § 19, p. 25.

Para Nietzsche, mediante a crença na vontade ou no querer como condição do agir, o “querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa.”⁸¹ A crença na vontade como princípio das ações é também fruto de uma *ficção*⁸² e de um preconceito típico dos filósofos que acatam o querer como algo simples e evidente. Deste modo, a crença no “eu quero”, como uma espécie de “certeza imediata”, é também fruto da crença na unidade. Contrário à concepção de vontade como causa e à aceção schopenhaueriana de vontade como algo “simples” e “imediato”, pondera em *A gaia ciência*:

Ao supor que tudo existente não passa de algo querente, Schopenhauer alçou ao trono uma antiga mitologia; parece que ele nunca tentou analisar a vontade, pois *acreditou* na simplicidade e imediaticidade de todo querer, como fazem todos – quando o querer é um mecanismo tão bem treinado que quase escapa ao olhar observador.⁸³

Ao se contrapor à concepção moderna de *sujeito* como unidade ou substância e à identificação entre subjetividade e pensamento ou subjetividade e consciência, Nietzsche se contrapõe, então, à noção de vontade como faculdade, como algo “simples” e “imediato”, “puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível.”⁸⁴ Assim sendo, recusa *teorias* que alegam que todo ato humano decorre, sobretudo, do querer e da vontade entendidos como expressões de uma interioridade livre ou autônoma. Apenas um “homem irrefletido”, diz ele, persuadido de que toda ação é fruto do querer, acredita numa vontade como causa de efeitos, o que significa crer em forças abstratas e “magicamente atuantes”.⁸⁵

De acordo com o entendimento nietzschiano, Schopenhauer, ao exhibir a tese da “simplicidade” e da “imediaticidade” do querer, assim como Descartes e Kant, mantém-se preso à crença metafísica na unidade e nas regras da gramática. Opondo-se à ideia de

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Em *A gaia ciência*, Nietzsche havia frisado que “crer na vontade como causa de efeitos é crer em forças magicamente atuantes.” (NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 127, p. 149).

⁸³ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 127, p. 150.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁸⁵ *Ibidem*.

sujeito como unidade originária e causa do pensar e do agir e, portanto, às “certezas imediatas”, como o “eu penso” de Descartes, o *sujeito transcendental* kantiano e ao “eu quero”, de Schopenhauer, Nietzsche nega ao homem uma identidade metafísica, primeira, considerando-o como multiplicidade, diversidade e contradição, impulsos, afetos, *forças*, *vontades de potência*. O *eu* e o *sujeito* são *ficções*, criações que, articuladas ao ideal de verdade, desvalorizam os sentidos e o corpo, desprezam as manifestações instintivas, superestimando a alma, o espírito, a razão, a consciência.

Em oposição às ideias de *sujeito-substrato* e de *sujeito transcendental*, deslocadas do “mundo sensível”, das pulsões e dos afetos, Nietzsche pensa o homem como pluralidade, como um “*quantum* de força”, um “*quantum* de impulso”.⁸⁶ O homem, ao contrário de se caracterizar pela unidade substancial ou por uma natureza, é constituído por um embate entre *forças* e *vontades de potência*. Em oposição à tradição filosófica e, em especial, à ideia schopenhaueriana de vontade, Nietzsche “extraí” da noção de *vontade de potência* – diretamente relacionada à noção de *força* -- uma nova concepção do homem e da vida, bem como do corpo, do pensamento, da consciência e -- para o que mais nos interessa -- da liberdade.

Pela voz de Zarathustra, o filósofo anuncia, pela primeira vez, a relação entre vida e *vontade de potência*, relação fundamental para o entendimento de sua crítica à noção de liberdade como livre-arbítrio e da relação entre liberdade e criação, objeto principal de nossa dissertação. A noção de *vontade de potência*, introduzida em *Assim falou Zarathustra*, redigido entre 1883 e 1885, é uma das noções centrais da filosofia de Nietzsche, noção fundamental à elaboração de seu projeto de *transvaloração de todos os valores*. No limite, é uma das chaves de compreensão da crítica de Nietzsche ao *eu* e ao *sujeito* moderno e, em especial, à liberdade como livre-arbítrio.

Na acepção nietzschiana, vida – humana ou não --, identificada à *vontade de potência*, deve ser compreendida como uma luta constante entre *forças* em contínua tensão e sem equilíbrio possível. *Força* equivale a um querer e atuar, de modo que só se pode admitir a existência de *força* e, por conseguinte, a existência da *vontade de potência*, como efetivação, ou melhor, como um *efetivar-se*. Não há, portanto, *força* “em si”; há *força*, apenas, como um *efetivar-se* da *vontade de potência*. Sempre em

⁸⁶ Idem, *Genealogia da moral*, I, 13, p. 36.

relação, as *forças* efetivam-se, manifestando incessantemente o desejo por um sentimento máximo de potência. Toda *força* requer resistência e obstáculos para se efetivar e toda *força* só pode efetivar-se em resistência com outras; *força* procura, portanto, por aquilo que lhe resiste; caracteriza-se, essencialmente, pela ânsia de domínio.⁸⁷ A resistência é, pois, imprescindível; se fosse destruída, ou mesmo neutralizada, a *vontade de potência* perderia o poder de se manifestar. Desta maneira, *vontade de potência* é vontade de superar algo, mas não de dizimá-lo.

Pela voz de *Zarathustra*, Nietzsche diz ainda:

Onde encontrei seres vivos, encontrei a vontade de poder; e ainda na vontade do servente, encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde.

E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma.

Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte.

E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também ali há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba poder.

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*.”⁸⁸

A *vontade de potência*, expressão da *força*, não visa a uma finalidade, nem almeja, sobretudo, sua conservação: “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

⁸⁷ Como expõe Marton, “na biologia, o filósofo buscou subsídios para elaborar o conceito de vontade de potência; na física, encontrou elementos para construir a teoria das forças. Tributária da ciência da época, a noção de força permite-lhe postular a homogeneidade de todos os acontecimentos; entre orgânico e inorgânico não existe traço distintivo fundamental – e tampouco entre físico e psíquico ou, se quiser, ‘material’ e ‘espiritual’. De posse dessa noção, ele poderia muito bem abrir mão do conceito de vontade de potência. Se o mantém, é porque acredita que o mecanicismo não dá conta do que existe; quer, então, juntar aos *quanta* dinâmicos uma qualidade. Isso não quer dizer que a vontade de potência seja uma substância ou uma espécie de sujeito...isso não significa que constitua um ente metafísico ou um princípio transcendente.” (MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, p. 57)

⁸⁸ NIETZSCHE, Assim falou Zarathustra, *Da superação de si mesmo*, p. 109-110.

indiretas, mais frequentes *consequências* disso.”⁸⁹ *Vontade de potência é afeto de comando*: vida, como *vontade de potência*, se define pelo mandar e obedecer. Como não se satisfaz plenamente, a *vontade de potência* busca, incessantemente, dominar, impor formas próprias, sujeitando tudo “o que é estranho e mais fraco.”⁹⁰ *Vontade de potência* não é, portanto, unidade ou *fundante metafísico*; exprime-se, necessariamente, por meio do confronto entre *forças*.

Ora, considerando a crítica do *sujeito* moderno, bem como as noções de *força* e *vontade de potência*, é necessário admitir que não é por acaso que Nietzsche sugere que não nos enganemos a respeito da “natureza” e do ofício da consciência. Opondo-se à crença moderna – da filosofia e da psicologia -- de que a subjetividade é definida pela consciência, afirma, em *A gaia ciência*: a consciência “é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte.”⁹¹ Apesar de a filosofia e a psicologia apoiarem-se na suposta soberania da consciência, ela é fruto de um desenvolvimento tardio. Somente com a inserção do homem na vida em sociedade e com a necessidade que daí surge de uma linguagem comum a todos, é que a competência da consciência é progressivamente desenvolvida: “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si (...).”⁹²

Em *Do “gênio da espécie”*, aforismo 354 da obra acima referida⁹³, *A gaia ciência*, a crítica da consciência é vinculada à crítica da linguagem e da comunicação.⁹⁴ Nesta crítica, Nietzsche procura destituir a consciência do traço de superioridade nela introduzido pela filosofia moderna e pela psicologia: a “consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se

⁸⁹ Idem, Além do bem e do mal, § 13, p. 19.

⁹⁰ Ibidem, § 259, p. 155.

⁹¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 11, p. 62.

⁹² Ibidem, § 354, p. 249.

⁹³ O aforismo 354 localiza-se no Livro V, incluído, em 1886, em *A gaia ciência*, texto publicado em 1882.

⁹⁴ Cf. CALOMENI, Tereza Cristina B. Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem. São Paulo: *Cadernos Nietzsche*, n. 28, 2011.

No aforismo 354, de *A Gaia Ciência* Nietzsche pergunta: “*para que* então consciência, quando no essencial é *supérflua*?” E responde: “bem, se querem dar ouvidos à minha resposta a essa pergunta e à sua conjectura talvez extravagante, parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação*, por sua vez, à *necessidade de comunicação*.” (NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 354, p. 248).

desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela.”⁹⁵ Ao contrário da tradição filosófica, a importância da consciência é relacionada, diretamente, à “natureza” comunitária e gregária do homem e à necessidade de comunicação entre os indivíduos.

Para Nietzsche, que se pretende um “novo psicólogo”, a vida não se esgota na consciência; ao contrário, é dela independente. Apesar de a consciência mostrar-se como uma espécie de superfície ou de “espelho”, a vida mesma, em sua totalidade, independe de o homem -- dotado de *forças* e pulsões anteriores ao pensamento consciente -- estar ou tornar-se consciente, na medida em que é possível pensar, querer, sentir e lembrar sem que tais manifestações de vida se tornem conscientes. Há, então, vida que não passa pela consciência.⁹⁶

A consciência exprime tão somente o não-individual, o comum, o mediano e, por isto, o que é passível de ser comunicado na vida gregária, ou seja, na vida *em rebanho*: “Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida: mas, tão logo as traduzimos para a consciência, *não parecem mais sê-lo...*”⁹⁷ A linguagem generaliza e vulgariza o que é sem-igual⁹⁸; o “consciente” indica apenas o que é geral e ordinário; o que chega à consciência é incapaz de traduzir a vida dos impulsos e afetos:

o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: -- pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência.⁹⁹

Vinculando a consciência à necessidade de comunicação, Nietzsche enfatiza que ela é indispensável precisamente para a elaboração de signos linguísticos. A

⁹⁵ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 354, p. 248-249.

⁹⁶ CALOMENI, T. C. Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem. São Paulo: *Cadernos Nietzsche*, n. 28, 2011.

⁹⁷ *Ibidem*, § 354, p. 250.

⁹⁸ “Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual. Nesse sentido, ela não pode expressar o que é singular e autenticamente único, já que seu elemento próprio é o abstrato, aquilo que abstraído de um e de outro, o elo que os liga, o corte médio entre eles, aquilo que, por ser comum a ambos, não é mais, estritamente, nem um, nem outro” (GIACOIA, O. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 39).

⁹⁹ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 354, p. 249.

consciência, ou o *pensar que se torna consciente*, representa a parte mais superficial, ou seja, aquela que pode ser comunicada. A afirmação do caráter superficial da consciência baseia-se, por conseguinte, na admissão da existência de estados mais complexos, vale dizer, não passíveis de ser concebidos verbalmente. A consciência apenas se revela pela linguagem¹⁰⁰ que corresponde a um processo de formação de signos, “um processo de abreviação.”¹⁰¹ Resulta disto que todos os valores prescritivos remetem apenas ao que é comum. Sendo assim, em sua perspectiva, existe uma relação indissociável entre consciência, linguagem e moral. É a partir da crença segundo a qual por trás de toda ação existe um *sujeito* – e um *sujeito* consciente -- com plena liberdade que se constituem juízos morais, juízos de valor, e a concepção de liberdade como livre-arbítrio. Assim, ao afirmar, eloquentemente, que a crença no *sujeito* e no *eu* não passa de *superstição* popular ou de alguma “sedução” por parte da gramática, Nietzsche sustenta que os valores morais e a noção de livre-arbítrio são apenas um signos ou “sintomas” – embora também sejam “causas” -- de determinadas avaliações de certo *tipo* de vida.

Uma característica fundamental da crítica nietzschiana da tradição metafísica é que sua análise não se restringe à crítica das crenças e teorias tradicionais. Na genealogia, Nietzsche demonstra que a crença metafísica no permanente -- na verdade e no ser -- não é baseada apenas em crenças ilusórias assentadas “nas malhas da gramática (a metafísica do povo)”¹⁰², mas numa espécie de “fraqueza” fisiológica e psicológica, incapaz, em princípio, de afirmar as condições negativas da vida, incapacidade por ele descrita como “um sintoma da vida *que declina...*”¹⁰³ Daí Nietzsche não sustentar a

¹⁰⁰ Como afirma Müller Lauter: “Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (*Sachverhalte*) que não são absorvidos nela.” (MULLER-LAUTER, W. A doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997, p. 76).

¹⁰¹ Em 1886, Nietzsche diz: “palavras são sinais sonoros para conceitos; mas conceitos são sinais-imagens, mais ou menos determinados, para sensações recorrentes e associadas, para grupos de sensações. Não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro. (...) a história da linguagem é a de um processo de abreviação --; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente.” (NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 268, p. 165 -166).

¹⁰² NIETZSCHE, A gaia ciência, § 354, p. 250.

¹⁰³ Idem, Crepúsculo dos ídolos, § 6, p. 29.

ideia de uma natureza humana universal, mas delinear uma *tipologia*, isto é, diferentes modos de ser, *tipos* diferentes de homem, presentes, em sua opinião, na história da cultura ocidental.

CAPÍTULO II: A crítica nietzschiana da liberdade como livre-arbítrio

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...*¹⁰⁴

Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* – O fato de que ninguém mais é feito responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma *causa prima*, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como “espírito”, *apenas isto é a grande libertação* – somente com isso é novamente restabelecida a *inocência do vir-a-ser...*¹⁰⁵

Como vimos no Capítulo I, Nietzsche contesta, veementemente, a existência de um *sujeito* como origem e fundamento de todo conhecimento e de toda ação. Para ele, o conceito moderno de *sujeito* é apenas uma *ficção* que sustenta a crença em uma unidade supostamente subjacente -- ou implícita -- em todo pensar, em todo conhecer e em todo agir.

Ora, a contestação da existência do *sujeito* como fundador de todo conhecimento e fonte de toda ação implica, necessariamente, a recusa da concepção de liberdade que reconhece que este mesmo *sujeito* é capaz de agir livremente de acordo com seu querer, sua vontade, seu arbítrio. Para Nietzsche, a crença na liberdade como livre-arbítrio – ou,

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Crepúsculo dos ídolos, § 7, p. 45.

¹⁰⁵ Ibidem, § 8, p. 47.

modernamente, a crença no livre-arbítrio do *sujeito* ou ainda a crença na liberdade da vontade -- é tributária de uma compreensão metafísico-moral do homem.¹⁰⁶ Se, para ele, o humano é constituído por *forças* e *vontade de potência*, por impulsos, instintos, pulsões e não por *faculdades* como a vontade, por exemplo, importa questionar radicalmente não só as ideias de *sujeito*, entendido como unidade, e vontade, como *faculdade* ou causa do agir, mas também a própria relação entre liberdade e vontade.

Tal questionamento define-se a partir de duas postulações: 1. a afirmação da existência de um *sujeito* livre para agir conforme sua vontade, seu querer ou sua consciência e a identificação entre liberdade e livre-arbítrio são expressões da crença na ideia de causalidade; 2. a noção de livre-arbítrio está a serviço de um *tipo* de moral e, por isto, é necessário submetê-la ao procedimento genealógico para pensar sua história, sua origem e seu desenvolvimento.

Crítico da causalidade, Nietzsche sustenta que não há, em absoluto, “causas” e “efeitos”, não há absolutamente nenhuma experiência que comprove a existência de uma “causa”: “deve-se utilizar a ‘causa’ e o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação.”¹⁰⁷ Contrário à concepção de vontade como causa, numa seção intitulada “*Erro de uma falsa causalidade*”, de *Crepúsculos dos ídolos*, diz ele:

em todos os tempos as pessoas acreditaram saber o que é uma causa: mas de onde tiramos nosso saber, ou, mais precisamente, a crença de sabermos? Do âmbito dos famosos “fatos interiores”, dos quais nenhum, até hoje, demonstrou ser real... o primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa (...).¹⁰⁸

A crença na causalidade expressa, a seu ver, o receio diante do inabitual e a tentativa de, nele, avistar algo já conhecido. Trata-se de uma busca não por “causas”,

¹⁰⁶ Em *Humano, demasiado humano*, diz Nietzsche: “na medida em que toda metafísica se ocupou principalmente da substância e da liberdade do querer, podemos designá-la como a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais.” (NIETZSCHE. *Humano, demasiado humano*, § 18, p. 28).

¹⁰⁷ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 21, p. 26.

¹⁰⁸ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, § 3, p. 41.

propriamente, mas pelo conhecido e, neste caso, por aquilo que já chegou à consciência. O hábito da interpretação causal, “condicionado e provocado pelo sentimento de medo”¹⁰⁹, justifica-se pelo fato de que a passagem de algo desconhecido para algo conhecido gera efeitos tranquilizadores, “satisfaz e, além disso, proporciona um sentimento de poder.”¹¹⁰ O *primeiro instinto* é, pois, suprimir tais estados aflitivos. A explicação que se busca com a busca pela “causa” é um tipo “*seleto e privilegiado*” de explicação: aquela que mais rapidamente elimina o sentimento do ainda *não-vivenciado*.¹¹¹ Para o filósofo, não há “unidade” nem “causa” e “efeito”. Todavia, por sua inabilidade de lidar com o inabitual e pela urgência de fazer-se compreensível, o homem tem a necessidade de “*antecipar a coisa distante*”, *calcular*, “*estabelecer com segurança*” o que vai acontecer.¹¹² Em *A Gaia Ciência*, já afirmara Nietzsche:

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 vemos propriamente, mas o inferimos. A forma súbita com que muitos efeitos se destacam nos confunde; mas é uma subitaneidade que existe apenas para nós. Neste segundo de subitaneidade há um número infindável de processos que nos escapam. Um intelecto que visse causa e efeito como *continuum*, e não, à nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.¹¹³

O uso da causalidade para a definição de liberdade e de sua relação com a vontade é resultado de um *mal-entendido*: tomar “as ideias *produzidas* por uma certa condição”¹¹⁴ como *causas* dela, isto é, tomar como *causa* um sentimento, um estado resultante do jogo de *forças* entre as pulsões e os afetos. “Causa” e “efeito” não traduzem o embate entre as *força*, a expressão da *vontade de potência*, os inúmeros instintos que engendram os atos; apenas designam condições e estados que se tornam

¹⁰⁹ Ibidem, § 5, p. 43.

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem, § 44, p. 44.

¹¹² Idem, Genealogia da moral, II, §1, p. 48.

¹¹³ Idem, A gaia ciência, § 112, p. 140.

¹¹⁴ Idem, Crepúsculo dos ídolos, § 4, p. 42.

conscientes e, neste caso, passíveis de expressão pela linguagem ou por signos linguísticos.

Na história da filosofia, os conceitos -- diretrizes para o conhecimento lógico-metafísico -- de “causa” e “efeito” relacionam-se com a ideia de liberdade porque, tradicionalmente, se entende um “evento” apenas quando nele se vê uma intenção e/ou uma finalidade, supostamente suscitadas por algum *agente* dotado da capacidade de escolha livre. Desde Aristóteles, passando pela filosofia cristã, o homem é, muitas vezes, reconhecido como livre para agir. De acordo com esta perspectiva, o homem, considerado como causa de si mesmo, atuaria conforme suas próprias intenções, isto é, de acordo com sua própria vontade, sendo, então, livre e responsável por suas ações. Modernamente, a autossuficiência, a autonomia e a capacidade de atuar seriam indicativas da vontade e da liberdade de um *sujeito*¹¹⁵ entendido como *agente*; também neste caso, o exercício da liberdade seria possível graças a uma faculdade essencial: a vontade. Para Nietzsche, a compreensão moderna de que o *sujeito* é livre para agir ou escolher é decorrente da crença na vontade – “apenas uma palavra”¹¹⁶, como diz em *Crepúsculo dos ídolos* -- como causa da ação e, neste caso, da crença no próprio *sujeito* como causa de si mesmo. A crença moderna na existência do *sujeito* como unidade essencial acompanha-se da crença num *sujeito* livre, causa de si.¹¹⁷

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnaturação 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* (...). Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo

¹¹⁵ Nietzsche afirma em “*Erro de uma falsa causalidade*”, de *Crepúsculo dos ídolos*: “o homem projetou para fora de si os seus três ‘fatos interiores’, aquilo em que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu – extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as ‘coisas’ como existentes à sua imagem, conforme a sua noção do Eu como causa (...). A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa...” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 3, p. 42)

¹¹⁶ NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 5, p. 28.

¹¹⁷ Idem, *Além do bem e do mal*, § 21, p. 25.

de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.¹¹⁸

Nietzsche demonstra que a aceção de liberdade que se apoia na crença na unidade do *sujeito* e na causalidade da vontade parte do pressuposto da simplicidade do ato volitivo, perspectiva que, em sua opinião, desconhece os inúmeros processos corporais e instintivos, o jogo de *forças* e *vontades de potência* que constitui o homem, precedem a consciência das ações¹¹⁹ e, de certa forma, determina os atos. De acordo com Nietzsche, aquilo que se denomina vontade, quando tomado como algo simples, como “certeza imediata”, não leva em conta a complexidade das relações que configuram o homem como *força* e *vontade de potência*. Não há, pois, vontade e intenções conscientes que precedem e justificam a realização dos atos de um suposto *sujeito*, supostamente dotado de livre-arbítrio.

A ideia de que a vontade é causa da ação constitui uma interpretação errônea do querer, é fruto de uma observação inexata, como se a vontade fosse algo simples e evidente. Ao contrário do caráter evidente e imediato do querer, a vontade, na concepção nietzschiana, caracteriza-se como um “processo” de “mando e obediência”: “um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece ou que ele acredita que obedece.”¹²⁰ A noção de livre-arbítrio é apenas “a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica como o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que superou.”¹²¹

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche admite que o querer, longe de ser uma unidade, engloba uma multiplicidade de sensações: todo querer tem como ingredientes “muitos tipos de sentir” e pensar. O querer é, sobretudo, um afeto que está presente e atua em todo o corpo, assim como também o sentir e o pensar. Devido à relação estreita

¹¹⁸ Ibidem, § 21, p. 26-27.

¹¹⁹ Como mostra Barrenechea, “na leitura nietzschiana, a suposta espontaneidade ou autonomia da vontade não é mais do que uma *ficção* que ignora os numerosos processos orgânicos e inorgânicos que preparam o ato desejado.” (BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e a liberdade, p. 57).

¹²⁰ Ibidem, § 19, p. 23.

¹²¹ Ibidem, § 19, p. 24.

entre afetos e pulsões no interior de um organismo e sendo a vontade “aquele afeto do comando”¹²², no querer já se encontram incluídos o sentir e pensar.¹²³

Em todo ato volitivo, “há um pensamento que comanda” e não é possível separar, senão gramaticalmente, “tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade.”¹²⁴ De modo diverso da tradição filosófica, Nietzsche inclui a atividade do pensar “entre as atividades instintivas”¹²⁵ -- o pensamento não se identifica estritamente ao que se passa na consciência, como vimos no Capítulo I. O pensamento que comanda é um afeto particular que se destaca dos demais, que vence a luta travada por domínio, posto que cada afeto quer predominar na relação com os demais. Se o arbítrio pode ser considerado livre não é porque pode decidir ou escolher, mas sim por implicar um sentimento de superioridade: “o que é chamado ‘livre arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer.”¹²⁶ Neste sentido, trata-se tão somente de um preconceito a suposição de que a vontade é a causa da ação, de “que o querer basta para agir”¹²⁷:

somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência (...); por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade, veio a se agregar no querer – de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir.¹²⁸

Segundo a interpretação nietzschiana, a vontade, entendida como causa primária ativa, como a instância da qual procedem as ações supostamente baseadas em

¹²² Ibidem, § 19, p. 23.

¹²³ Segundo Marton, “não só o querer mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo; a relação entre eles é de tal ordem que, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, de tal modo que o pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis.”¹²³ (MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos, p. 32).

¹²⁴ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 19, p. 23.

¹²⁵ Ibidem, § 3, p. 10.

¹²⁶ Ibidem, § 19, p. 23.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Ibidem, § 19, p. 24.

motivos¹²⁹ originados do “mundo interior”, não passa de uma *ficção*. No já citado aforismo 19, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche admite que a crença de que há uma relação de causalidade entre um querer livre e a ação remete a um preconceito popular sobre o querer, cuja raiz é a crença na relação de causalidade.

Os filósofos, na medida em que acreditam na simplicidade do querer, deixam-se seduzir pela crença nas categorias de unidade e causalidade. Entretanto, diz Nietzsche, querer “somente como palavra constitui uma unidade – precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos.”¹³⁰ A crença em que todo fazer implica um *agente*, vale dizer, a crença no *sujeito* que produz “efeitos” e, portanto, na vontade como causa das ações é, assim como as categorias metafísicas criticadas, em especial, a própria noção de *sujeito*, fruto da *ficção* lógico-linguística:

Nossa costumeira observação inexata toma um grupo de fenômenos como um só e o denomina um fato: entre este e outro fato ela intercala um espaço vazio, *isola* cada fato. Em verdade, porém, todo o nosso agir e conhecer não é uma sequência de fatos e intervalos vazios, mas um fluxo constante. Ora, a crença na liberdade da vontade é diretamente incompatível com a representação de um constante, uniforme, indiviso, indivisível fluir: pressupõe que *cada ação singular é isolada e indivisível*; é um *atomismo* no domínio do querer e conhecer. (...) a palavra e o conceito são o fundamento mais visível, pelo qual acreditamos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não nos limitamos a designar as coisas, pensamos captar originalmente, através deles, o verdadeiro nelas.¹³¹

A identificação entre aquilo de que se tem consciência e intenção livre e motivadora do agir está alicerçada em uma compreensão metafísico-moral do homem. Para Nietzsche, a “incompreensão” de diversas sensações e afetos que se dão fora do domínio da linguagem e, neste caso, fora da consciência, acaba por ocultar processos

¹²⁹ O que se denomina motivo é “apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa.” (NIETZSCHE, Crepúsculo dos ídolos, § 3, p. 41).

¹³⁰ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 19, p. 22.

¹³¹ Idem, *Obras incompletas, Coleção Os Pensadores*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996, *O andarilho e sua sombra*, § 11, p. 123.

viscerais que produzem os atos volitivos. Para Nietzsche, o decisivo para a efetivação da volição está *além* do que é “tornado consciente”.¹³² A vontade – ou o que tradicionalmente se denomina vontade --, que não é unidade nem faculdade nem causa, é resultante do jogo de *forças* que constitui o homem: uma conjunção de fatores incompreensíveis ou inconscientes, isto é, que não chegam – e nem podem chegar -- à consciência, determina os atos.

No horizonte do pensamento nietzschiano, o conceito tradicional de liberdade – ou liberdade como livre-arbítrio – é, pois, apenas uma criação ficcional, um instrumento utilizado para estabelecer – ou ratificar -- a crença na capacidade humana de agir livremente. A doutrina do livre-arbítrio nasce do orgulho e do “sentimento de potência do homem”¹³³, que se considera um ser distinto na natureza, capaz de agir livremente ou sem interferência externa a si mesmo. A partir da noção de liberdade postulada como livre-arbítrio, o homem acredita, ilusoriamente, que todas as suas ações decorrem tão-somente de seu querer e de sua vontade. Assim, todos os acontecimentos são interpretados a partir da noção preliminar de um *sujeito* livre situado por trás dos atos.

Como vimos, para Nietzsche, não há um fundamento ou um atuante por trás das ações, a não ser no âmbito da linguagem: assim como ocorre com o “eu penso”, de Descartes, na proposição “eu quero” ou sob o conceito de liberdade como livre-arbítrio está um jogo – uma luta -- entre impulsos, vontades e *forças*, que, traduzido pela linguagem, chega à consciência e é interpretado como expressão de uma vontade autônoma de um suposto *sujeito* supostamente livre. A linguagem é, portanto, o domínio em que também se consolida a crença no *sujeito* como causa de si e de suas ações, a crença no *sujeito* livre, a crença na relação causal entre vontade e liberdade.

A aceção tradicional de liberdade como livre-arbítrio, que se baseia na crença na causalidade da vontade como origem da liberdade, é, então, ilusória. A crença no livre-arbítrio é expressão de um de “nossos preconceitos morais”¹³⁴, de uma *ficção* operativa e o aspecto ficcional da noção de liberdade advém justamente do desejo de

¹³² Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche diz: “corre suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, ‘tornado consciente’, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde?*” (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 32, p. 37).

¹³³ NIETZSCHE, *Aurora*, § 128, p. 96.

¹³⁴ Idem, *Genealogia da moral*, Prólogo, § 2, p. 8.

poder ser atuante, de poder produzir “efeitos” de forma independente e autônoma. No limite, o livre-arbítrio é uma espécie de um *erro* útil para a conservação da espécie.¹³⁵ No entanto, a despeito de ser ilusória, a crença nesta pretensa liberdade possui força convincente e suficiente para a imposição de normas à conduta humana e, neste caso, para a constituição da moral, ou melhor, de um *tipo* de moral. A noção de livre-arbítrio é um aparato conceitual e um preconceito moral indispensável à normatização da conduta de um *tipo* de vida, a *vida em rebanho*, diz Nietzsche.¹³⁶ Não é por acaso que ele investiga, genealógicamente, a ideia de livre-arbítrio para verificar sua história e sua relação com um *tipo* de moral: o livre-arbítrio atende a que *tipo* de moral? que *tipo* de moral afirma o livre-arbítrio?

*

No período “maduro” de sua filosofia, configurado entre 1882 e 1888, a crítica de Nietzsche ao conceito de liberdade como livre-arbítrio é inserida em sua reflexão genealógica da moral, desenvolvida, mais claramente, em *Genealogia da moral*. Pelo procedimento genealógico, com o objetivo de identificar as “intenções” subjacentes, presentes na raiz desta acepção moral de liberdade, Nietzsche procura assinalar os interesses, os impulsos e instintos que a produzem e o *tipo* de moral ao qual ela se adequa.

Pelo procedimento genealógico, demonstra, então, que o livre-arbítrio não é um “atributo” inerente ao que se poderia supor como natureza humana ou reconhecer como *eu* ou como *sujeito*, mas uma concepção diretamente relacionada a um *tipo* de vida, a

¹³⁵ Em *Gaia ciência*, Nietzsche afirma: “o intelecto nada produziu senão erros; alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie (...) por exemplo ... que nosso querer é livre.” (NIETZSCHE, *Gaia ciência*, § 110, p. 137).

¹³⁶ Em *Ecce homo*, Nietzsche expõe a relação do livre-arbítrio com o pensamento moral: “que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* da moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade? (...) – A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a ‘ausência de si’ – a isto se chamou moral até agora...” (NIETZSCHE, *Ecce homo*, § 2, p. 77).

um *tipo* de *força* e de *vontade de potência*, por sua vez, diretamente relacionado aos dois modos de valorar, aos dois *tipos* de moral aí postulados.

Em sua genealogia, posterior à elaboração das noções de *força* e de *vontade de potência*, Nietzsche diz constatar a existência de uma oposição histórica entre dois *tipos* de moral, a *moral dos senhores* e a *moral dos escravos*¹³⁷, correspondentes a dois *tipos* de homem, os *fortes* e os *fracos* ou *nobres* e *plebeus*, respectivamente. No texto de *Genealogia da moral*, pontua as diferenças mais marcantes entre *fortes/nobres* e *fracos/escravos* de modo a evidenciar a dinâmica essencial das *forças* e das *vontades de potência* e, com isto, demonstrar que a hipótese da universalização e absolutização dos valores morais é insustentável. É, pois, no interior de sua crítica ao caráter supostamente universal e absoluto dos valores e desta distinção entre dois *tipos* de moral que se pode compreender como a crítica do livre-arbítrio se efetiva neste período.

O essencial da análise genealógica é a consideração da dimensão das *forças*. Se *força* equivale à *vontade*, impulso – no parágrafo 13 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, “*Bom e mau*, *bom e ruim*”, Nietzsche declara que “um *quantum* de *força* equivale a um mesmo *quantum* de impulso, *vontade*, atividade”¹³⁸ --, quando expressão de uma vida saudável, ou seja, de uma *vontade de potência*¹³⁹ que não se volta contra a vida, é característica dos *fortes*, que atuam descarregando para fora toda sua *vontade*, uma vez que, para eles, todo *querer* vem junto da ação; quando, ao contrário, é expressão de uma *força* debilitada para a ação, caracteriza a vida dos *fracos*.

Devido a uma espécie de impotência para exteriorização das *forças*, os *fracos*, sempre a partir de uma condição de fraqueza e como tática para autoconservação -- realizada através de uma contínua busca por *consolos metafísicos* --, reverterem o valor das ações dos *fortes*. O *tipo fraco*, diz Nietzsche, o *homem do ressentimento*, “ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu

¹³⁷ A respeito da *moral dos nobres* e da *moral dos escravos*, Machado afirma: “duas formas de consideração da existência humana que se diferenciam irredutivelmente como uma positividade e uma negatividade, não porque uma seja verdadeira e a outra falsa, mas porque uma é signo de plenitude e a outra de declínio da vida.” (MACHADO, R. Nietzsche e a verdade, p. 62).

¹³⁸ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, I, § 13, p. 36.

¹³⁹ Como mostra Dutra, a *vontade de potência*, em Nietzsche, é “responsável pelo sentido e pelo valor, enquanto elemento diferencial das *forças* em relação.” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e a dissolução da moral. São Paulo: Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2000, p. 74).

mundo, sua segurança, seu bálsamo.”¹⁴⁰ Os *fracos* não têm ações “genuínas”, apenas reagem às ameaças externas: “sua ação é no fundo reação.”¹⁴¹ Contrariamente, a ação é a diretriz para a conduta dos *fortes*, que tendem a dominar, a apropriar-se, a sujeitar o que é estranho e mais fraco.

A *moral dos senhores* opera segundo o princípio de uma *força* potente e a *moral dos escravos*, pelo princípio da fraqueza. No *tipo* de homem *fraco*, *escravo*, uma *vontade negativa de potência* é determinante. Neste caso, a *força* que impera é uma *força* impotente e debilitada para a ação. A perspectiva moral dos *fortes* dá-se pela afirmação da superioridade em termos de *força* e plenitude de vida em relação à perspectiva do *fraco* que, por sua vez, se apoia na fraqueza para engendrar suas avaliações. É uma *vontade negativa de potência* que, no *fraco*, elabora avaliações acerca de si mesmo, do outro e da vida: embora sejam igualmente a manifestação do predomínio de um *tipo* de *vontade de potência*, os *fracos* não são capazes de se manter e de se afirmar por si mesmos.

Assim sendo, o conjunto de aspectos que determina a distinção entre *tipos* de homem relaciona-se exatamente com as *forças* que constituem cada *tipo* e nele predominam. O homem *forte* caracteriza-se acima de tudo pela dominação; nele, predominam *forças* ativas, enquanto o *fraco* define-se pela subjugação, já que nele têm preponderância *forças* reativas.¹⁴² Nos *fortes*, é o sentimento de distância (o *pathos da distância*) e superioridade que cria valores. Diferentemente, nos *fracos*, o móvel criador de ideais é sentimento de ódio e de *vingança* contra as “forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas.”¹⁴³

O homem *nobre* é *essencialmente* criador de valores. Por isto, venera unicamente *um tipo* de homem que seja tão *forte* e tão *nobre* quanto ele, para que, na relação, possa crescer e se firmar como *forte*. Por outro lado, os *fracos*, por temerem a diferença, empenham-se em suprimi-la pela negação do que difere. Sendo característica

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Genalogia da moral, I, § 10, p. 30.

¹⁴¹ Ibidem. 2

¹⁴² Segundo Vânia Dutra, “o escravo constitui-se como todo existente a partir da relação entre forças diferentes, em que uma é dominante e a outra dominada, mas, com relação ao senhor, as forças em relação – senhor e escravo – faz do senhor expressão de dominação e do escravo, de subjugação. Ambas as manifestações são expressão da forças, pois todo o existente é expressão de forças em relação.” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e a dissolução da moral, p. 87).

¹⁴³ NIETZSCHE, op. cit., II, § 12, p. 67.

fundamental do homem “ser um criador”, inclusive, de valores, os *fracos* realizam avaliações, mas, ao invés de criarem, apenas invertem os valores *nobres*. A distinção mais significativa entre estes dois *tipos* de homem diz respeito precisamente à afirmação ou à negação da diferença. O *tipo* de homem *forte* é marcado pelo sentimento de superioridade e diferença para criar valores acerca de si mesmo e da vida. Já o *tipo* de homem *fraco* defende uma espécie de indistinção dos indivíduos. Por este motivo, busca suprimir a diferença em decorrência de um temor frente ao que lhe parece atípico.

O homem *fraco*, cuja *vontade de potência* manifesta-se pela fraqueza da *força*, caracteriza-se também pelo fato de não compreender o caráter contraditório da própria existência como necessário. Ele combate as situações adversas como se fosse possível evitá-las. O fato de ser *fraco* para suportar as circunstâncias desfavoráveis da vida leva-o a aprovar apenas um de seus aspectos, o aspecto “positivo”. Já o homem *forte* compreende as ambiguidades e adversidades como necessárias: “o homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda eternidade.”¹⁴⁴ O que fundamentalmente está implicado na perspectiva de uma *vontade de potência* afirmativa, constitutiva de um *tipo* de homem *forte*, é a afirmação, inclusive, do próprio caráter contraditório da existência, o que faz com que, de certa forma, o *tipo forte* esteja mais próximo do *eterno retorno* e do que Nietzsche denomina *amor fati*.¹⁴⁵

A *vontade do fraco* define-se pelo *ressentimento* que, em *Genealogia da moral*, é caracterizado pela preeminência das *forças reativas* sobre as *forças potentes e ativas*. O *ressentimento*, tal como aparece nos *fracos*, surge em função de uma condição própria da fraqueza perante o outro e as adversidades da vida. Nos *fracos*, a descarga dos afetos hostis não se realiza em direção ao exterior; ao contrário, segue o curso da internalização, dirigindo-se contra eles próprios. Este *tipo de ressentimento* envenena, porque gera o sentimento de *vingança* em decorrência da impotência para a ação; quer dizer, o *fraco* não responde com atos, propriamente, às contradições da existência.

¹⁴⁴ Idem, Além do bem e do mal, § 56, p. 54.

¹⁴⁵ *Eterno retorno* e *Amor fati* são temas que envolvem uma série de questões que não podem ser analisadas neste trabalho.

Segundo Nietzsche, “o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não envenena: por outro lado, nem sequer aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos.”¹⁴⁶

Importante destacar que, em Nietzsche, os termos *forte* e *fraco* não são absolutos: está em questão, unicamente, o predomínio de *forças* ativas ou de *forças* reativas. É este predomínio que define a constância ou não-constância do *ressentimento* no homem e, no limite, na cultura. Daí a afirmação de que no *tipo* de homem *forte*, quando o *ressentimento* nele aparece, “se consome e se exaure numa reação imediata”¹⁴⁷, já que nesse *tipo* de homem imperam *forças* e *vontades de potência* ativas. Ele é capaz de agir afirmativamente frente às intempéries da vida, considerando as ambiguidades como essenciais ao exercício da potência. No *tipo forte*, diz Nietzsche, “há um excesso de força plástica, modeladora, regeneradora, propiciadora do esquecimento.”¹⁴⁸ A questão geral é, pois, a potência ou impotência para afirmar e amar a existência, inevitavelmente marcada por conflitos e contradições.

A *vontade de potência* dos *fracos* caracteriza-se, ao contrário, pelo *espírito de vingança*, porque, sendo incapaz de seguir – aceitar e amar -- o fluxo da vida, deseja detê-lo ou corrigi-lo, criando, para isto, “artifícios”, acreditando possuir o direito de acusar o *forte* pelo “fato de ser o que é...”¹⁴⁹ Os *fracos* agem de modo a vingar-se da vida, ou melhor, a vingar-se da *força* que a própria vida expressa. Devido à sua fraqueza, o poder do *fraco* para a *vingança* não pode ser realizado senão em uma esfera imaginária a partir da qual acredita obter reparação. É, então, pela *vingança* imaginária que a ação do *fraco/escravo* é, no fundo, reação.¹⁵⁰

o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” – e *este* Não é seu ato

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Genealogia da moral, I, § 10, p. 31.

¹⁴⁷ Ibidem, I, § 10, p. 31.

¹⁴⁸ Ibidem.

Não cabe nos limites desse trabalho abordar o significado e a importância atribuídos por Nietzsche ao esquecimento.

¹⁴⁹ Ibidem, I, § 13, p. 37.

¹⁵⁰ Ibidem, I, § 10, p. 29.

criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores... é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um modo mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação.¹⁵¹

O homem *fraco* e ressentido é, assim, incapaz de criar valores a partir de si mesmo. Por isto, o outro é a condição de sua “recriação” de valores, enquanto o *forte/nobre* “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo.”¹⁵² Da ação do *forte* se expressa a abundância da *força*, “indício de naturezas fortes e plenas.”¹⁵³

Estabelecendo a distinção entre a *moral dos nobres* e a *moral dos escravos* e entre a vontade dos *fortes* e a vontade dos *fracos*, Nietzsche investiga, genealogicamente, os impulsos constitutivos da ideia de livre-arbítrio. Com base na caracterização dos dois *tipos* de moral e na adoção da vida como critério de avaliação, conclui que a doutrina do livre-arbítrio, como já dissemos, está a serviço da *moral dos escravos*: o conceito de livre-arbítrio é utilizado para a instauração – ou manutenção -- da crença numa vontade autônoma, a crença de que, “no fundo”, todas as ações são provenientes da vontade livre de um homem – um *eu*, um *sujeito* -- plenamente consciente e responsável por seus atos.

Enquanto os valoradores *nobres* reconhecem a *vontade de potência* como característica essencial da vida e neles preponderam as *forças* espontâneas e expansivas, “criadoras de novas formas, interpretações e direções”¹⁵⁴, o homem *fraco* “*necessita* crer no “sujeito” indiferente e livre para escolher”¹⁵⁵; em outros termos, precisa dos conceitos de liberdade e responsabilidade para reparação de sua falta de potência e compreensão de seu sofrimento. As valorações do *tipo fraco*, aquele que precisa crer no livre-arbítrio e na responsabilidade, baseiam-se nas seduções da linguagem e nos “erros fundamentais da razão que nela se petrificaram”¹⁵⁶, tais como a crença no *sujeito*, como

¹⁵¹ NIETZSCHE, Genealogia da moral, I, § 10, p. 29.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Ibidem, I, § 10, p. 31.

¹⁵⁴ Ibidem, II, § 12, p. 67.

¹⁵⁵ Ibidem, I, § 13, p. 37.

¹⁵⁶ NIETZSCHE, Genealogia da moral, I, § 13, p. 36.

unidade e *agente* responsável pelas ações, e na *ficção* da liberdade, como liberdade da vontade ou livre-arbítrio.

A liberdade da vontade atribuída ao *sujeito* implica, pois, a possibilidade de responsabilizá-lo por suas ações, na medida em que é considerado *livre* para agir.¹⁵⁷ Em virtude de uma “consciência de poder e liberdade”, a responsabilidade, então, se mostra como o “poder do sujeito sobre si mesmo e o destino.”¹⁵⁸ Neste sentido, é um dos importantes elementos a partir dos quais Nietzsche reflete sobre a relação entre livre-arbítrio e os *tipos* de moral relacionados em *Genealogia da moral*. Na perspectiva do *fraco*, o *forte* é considerado “livre” para renunciar à potência e a fraqueza é convertida em algo virtuoso. A crença em um *sujeito* que seria “livre” para escolher e realizar suas ações é decisiva para a autoconservação dos *fracos*. Não por acaso, o julgamento, pelos *fracos*, das “más ações” parte da pressuposição de que o homem que as realiza possui livre-arbítrio e que, neste caso, depende de sua vontade ou decisão não praticá-las: “por um instinto de autoconservação, de autoafirmação”¹⁵⁹, esta “espécie” de homem afirma a crença na ação livre; necessita crer em um *sujeito* autônomo e livre para escolher. No entanto, diz Nietzsche, não é concedido aos *fortes* serem ou não *fortes*, “como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não sua força”¹⁶⁰, condição da própria ação. Ora, uma *força* só pode se manifestar em conciliação com o que ela é:

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.¹⁶¹

¹⁵⁷ Sobre a liberdade, Dutra observa: “ora, se Nietzsche apresenta-se como tarefa determinar o valor dos valores e, mediante isso, o próprio valor da moral, então faz-se necessário investigar o modo primitivo de sua construção para justamente proceder a uma desconstrução das interpretações morais que fixam um dever como constitutivo do ser e, também, para excluir o interesse pessoal como móvel da avaliação moral em termos de benefícios e prejuízos ligados ao agente. A partir dessa posição, torna-se possível rejeitar a autonomia da vontade, enquanto fundamento da moralidade, pois não há conciliação possível entre a liberdade da vontade e a incondicionalidade da obediência. O que implica em [sic] rejeitar tanto o conceito de causalidade da vontade pertencente a todos os seres racionais, como a liberdade enquanto sua propriedade na base da moralidade.” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e a dissolução da moral, p. 121).

¹⁵⁸ NIETZSCHE, op. cit., II, § 2, p. 50.

¹⁵⁹ Ibidem, I, § 13, p. 37.

¹⁶⁰ Ibidem, I, § 13, p. 36.

¹⁶¹ NIETZSCHE, Genealogia da moral, I, § 13, p. 36.

Se, como pensa Nietzsche, o *forte* não é *livre* para ser *fraco*, tampouco o *fraco* é *livre* para ser *forte*. O problema fundamental não consiste, propriamente, na diferença entre tais *tipos* de homem, nem nos inevitáveis conflitos que ela, em geral, ocasiona, mas na necessidade manifesta pelo *fraco* de censurar e culpar o *forte* pela expressão de sua *força*. A postura dos *fracos* e a censura que direcionam aos *fortes* sustentam a *ficção* do *sujeito* como uma *força* causal livre, como se houvesse *força* separada de sua manifestação. A esta pretensa *força* poderia ser atribuída a responsabilidade pelo que, supostamente, o *forte* *escolhe* ser. Considerando que não se trata de uma escolha, no sentido habitual, mas de algo “escolhido” -- “determinado” -- pela própria vida entendida como *vontade de potência*, Nietzsche defende que “não se pode tornar o homem responsável por nada... por suas ações ou por seus efeitos.”¹⁶²

Com base nesta perspectiva, em *Crepúsculo dos ídolos*, radicaliza a crítica da liberdade da vontade: “ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será.”¹⁶³ Somente o julgamento ressentido do *fraco* presume que o *forte* poderia se abster de suas ações espontâneas. Portanto, a culpa moral precisa, necessariamente, pressupor a possibilidade de agir de outro modo e, desta maneira, a liberdade de escolher agir desta ou daquela forma. Sem o pressuposto do livre-arbítrio, a culpa moral e a responsabilidade seriam injustificáveis.

Como enfatiza na seção 13 da primeira dissertação de *Genealogia da moral*, o *fraco* requer tais noções de liberdade e responsabilidade para reparar seu sofrimento e sua carência de potência. De acordo com a perspectiva do *fraco*, o *forte* é considerado livre para renunciar à sua força; a fraqueza é convertida em algo escolhido, desejado e “é mentirosamente mudada em *mérito*.”¹⁶⁴ A impotência, diz Nietzsche, é convertida pela moral dos *fracos* em virtude venerável, ela “é mudada em ‘bondade’; a baixeza medrosa, em ‘humildade’; a submissão àqueles que odeia em ‘obediência’”¹⁶⁵; em

¹⁶² Idem, *Humano, demasiado humano*, § 39, p. 45.

¹⁶³ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, § 8, p. 46.

¹⁶⁴ Idem, *Genealogia da moral*, I, § 14, p. 38.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

suma, a fraqueza é interpretada como liberdade.¹⁶⁶

Se, para a cultura moderna, as noções de livre-abítrio e responsabilidade mostram-se positivas, contrariamente, para Nietzsche, apenas disfarçam o medo do perigo e da diferença, o ódio do sofrimento decorrente do predomínio de uma *vontade de potência* negativa. Por isto, é característica marcante dos *fracos* a busca pela neutralização das diferenças e do rebaixamento dos “superiores em posição e pensamento.”¹⁶⁷

Ao analisar *força* e *fraqueza*, Nietzsche quer apontar, principalmente, para a debilidade dos valores da *moral dos fracos* em contraposição à *força* e ao vigor “natural” da moral dos *fortes*. A sua crítica é, assim, direcionada especificamente a determinado *tipo* de moral¹⁶⁸ que, crendo na liberdade como livre-arbítrio, como possibilidade de escolha consciente e, portanto, na existência de uma vontade responsável, baseia-se na *vingança* da vitalidade dos *fortes*. Em *Além do bem e do mal*, a liberdade do arbítrio é identificada ao desejo de o homem de ser *causa sui*, surgida do anseio de ter responsabilidade pelas próprias ações.¹⁶⁹ Considerando esse *tipo* de avaliação como decadente, Nietzsche contesta concepções tradicionais de liberdade que configuram o senso moderno de responsabilidade moral.¹⁷⁰

¹⁶⁶ NIETZSCHE, Genealogia da moral, I, § 13, p. 37.

¹⁶⁷ Ibidem, I, § 2, p. 19.

¹⁶⁸ Em *Genealogia da moral*, diz Nietzsche: “o primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda. O título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, o dr. Paul Rée, o ano de seu aparecimento, 1877.” (NIETZSCHE, Genealogia da moral, Prólogo, § 4, p. 10).

¹⁶⁹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 21, p. 25.

¹⁷⁰ Em *Humano, demasiado humano*, de 1878, Nietzsche confirma teses do pensador alemão Paul Rée (1849 – 1901), com quem manteve amizade por determinado tempo, principalmente no que diz respeito à sua análise psicológica da “origem e da história dos chamados sentimentos morais”, análise que envolve os conceitos de arbítrio livre e responsabilidade. Entretanto, esta confirmação não ocorre em relação a outras questões como, por exemplo, a do altruísmo. A crítica nietzschiana ao altruísmo e à ausência de questionamento da necessidade de fundamentação da moral representa um dos principais motivos do distanciamento gradual das hipóteses de Rée. No contexto da referida obra, Nietzsche compartilha com Rée o interesse pela observação dos sentimentos morais a partir do ponto de vista “científico”; no entanto, contrapõe-se radicalmente à ideia do altruísmo como valor principal da ação moral. O rompimento de Nietzsche com as teses de Rée se torna mais explícito em 1887, em *Genealogia da moral*, onde elabora uma nova hipótese sobre a liberdade, a consciência moral e o sentimento de responsabilidade, que se caracteriza como genealógica, por sua pergunta sobre o valor da própria moral. O que Nietzsche partilha com Rée é, fundamentalmente, a abordagem psicológica por ele desenvolvida como forma de investigar as questões morais. Pois, em sua opinião, a partir análise psicológica, é possível chegar à conclusão de

Em *Humano, demasiado humano*, no aforismo intitulado *A fábula da liberdade inteligível*, visando especialmente a Schopenhauer, Nietzsche já apontara para a relação entre livre-arbítrio e responsabilidade. No texto, identificara a história dos sentimentos morais com a “história dos sentimentos em virtude dos quais tornamos alguém responsável por seus atos”: “tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser.”¹⁷¹

Segundo Nietzsche, para Schopenhauer – assim como para Kant --, a ideia de *liberdade transcendental* fundamenta o conceito de responsabilidade. Schopenhauer utiliza a tese do *caráter inteligível* para assegurar a validade do conceito de responsabilidade e justificar a culpa. Como indica o aforismo transcrito abaixo, para Schopenhauer, se uma ação gera “mal-estar” – “consciência de culpa” –, deve existir responsabilidade. Schopenhauer afirma que um homem é livre não para *agir* desta ou daquela forma e sim para *ser* deste ou daquele modo. Assim, situa a existência da *liberdade inteligível*, a “única verdadeira”, e, por conseguinte, a existência do “mal-estar” na esfera do *esse*. Para Nietzsche, a ideia de *liberdade inteligível*, apreendida sob o ponto de vista do *esse*, representa a expressão derradeira da *fábula* do livre-arbítrio na modernidade. Contrário a Schopenhauer, para ele, o *mal-estar* ocorre porque o homem se considera livre e não porque é livre, no sentido tradicional do termo:

Schopenhauer raciocinou assim: desde que certas ações acarretam mal-estar (“consciência de culpa”), deve existir responsabilidade, pois não haveria razão para esse mal-estar se não apenas todo o agir do homem ocorresse por necessidade – como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo --, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro ser pela

que os sentimentos morais nascem dos costumes e das convenções e não de algum fundamento incondicionado ou de alguma faculdade moral inerente ao ser humano. A respeito de Paul Rée, Nietzsche afirma: “já se começa a ver que produtos da mais séria natureza crescem no solo da observação psicológica. Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças às suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral’ – diz ele – ‘não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.’ Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem – se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? – mas, em todo o caso, como uma tese das mais graves consequências, simultaneamente fecunda e horrenda, e olhando para o mundo com aquela dupla face que possuem todos os grandes conhecimentos.” (NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 37, p. 44).

¹⁷¹ NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, § 39, p. 45.

mesma necessidade – o que Schopenhauer nega. Partindo do fato desse mal-estar, Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de ser desse ou daquele modo, não agir dessa ou daquela maneira. Do *esse* (ser), da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele, o *operari* (operar), a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade. É certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo --, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele quer ser, seu querer precede sua existência. – Aí o erro de raciocínio está em, partindo do fato desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível. Mas o mal-estar após o ato não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente. Logo: porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre de arrependimento e remorso.¹⁷²

A necessidade de se alicerçar a responsabilidade pela crença na liberdade da vontade corresponde, na opinião de Nietzsche, a uma necessidade de conservar uma determinada concepção de subjetividade -- identificada à consciência – que, afinal, se atrela à perspectiva da culpa, do castigo e da redenção, uma vez que se baseia no pressuposto de que *o sujeito é livre* para agir conforme sua consciência, seu querer ou sua vontade. Em sua *Genealogia*, indica que a crença na liberdade da vontade e na responsabilidade culmina num sentimento permanente de culpa que se expressa por meio do que denomina *má consciência*. A questão que se interpõe não é, pois, aquela do “orgulhoso privilégio extraordinário da *responsabilidade*”¹⁷³ como consciência da liberdade, mas de sua transformação em consciência de culpa, em *má consciência*.

Se é da relação entre liberdade e responsabilidade que se segue a possibilidade de condenação, de julgamento – como também de recompensa --, a partir desta pressuposição, Nietzsche afirma que a responsabilidade é uma criação útil para a interiorização da culpa. A culpa moral precisa, necessariamente, pressupor um *sujeito*

¹⁷² NIETZSCHE, Humano, demasiado humano, § 39, p. 45-46.

¹⁷³ Idem, Genealogia da moral, II, § 2, p. 50.

dotado uma pretensa liberdade para agir apenas conforme a sua vontade consciente. Para ele, a responsabilidade foi

inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado* (...) 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.¹⁷⁴

Supondo que “*o sentido de toda cultura*” é a domesticação do “animal de rapina ‘homem’”¹⁷⁵, é também contra a interpretação da concepção de cultura como antítese da natureza animal que se volta a crítica radical de Nietzsche. A genealogia, indica que, junto aos benefícios advindos das forças domesticadoras, também se deve observar as consequências da vigência de um *tipo* de homem previsível e “manso”¹⁷⁶ que se presume ser a mais esplêndida conquista, o mais alto significado da história.¹⁷⁷ O filósofo atenta para o fato de que se deve temer “que não tenhamos mais o que temer no homem... que o ‘homem manso’, o incuravelmente medíocre e insosso, já tenha aprendido a se perceber como apogeu e meta –.”¹⁷⁸

A fixação da doutrina do livre-arbítrio, na medida em que está atrelada à emergência da *má consciência* e aos instintos de julgar e punir, tem a finalidade de transformar o homem em um animal manso, confiável, domesticado. Esta noção de liberdade – que diz respeito à crença numa suposta peculiaridade humana ou no fato de que o homem, supostamente, age apenas de acordo com sua vontade, de que ele é, portanto, causa de eventos, independente de outras forças que atuam na natureza -- é, então, um aparato conceitual e moral indispensável à normatização da conduta na vida em rebanho. O livre-arbítrio apresenta-se como uma ideia de liberdade introduzida nos discursos prescritivos cujo intuito é integrar o homem a doutrinas normativas, de modo que seja possível julgá-lo e submetê-lo a castigos e, no melhor dos casos, recompensá-lo

¹⁷⁴ Idem, Crepúsculo dos ídolos, § 7, p. 45 - 46.

¹⁷⁵ Idem, Genealogia da moral, I, § 11, p. 33.

¹⁷⁶ Ibidem, I, § 11, p. 35.

¹⁷⁷ Ibidem, I, § 11, p. 34.

¹⁷⁸ Ibidem, I, § 11, p. 34.

por algum feito. Sendo assim, a investigação genealógica do conceito de liberdade busca pelas condições históricas de seu surgimento e o fundamental a descobrir é se esta concepção de liberdade obstruiu ou promoveu “até agora o crescimento do homem”, se foi sintoma de “miséria, empobrecimento, degeneração da vida”¹⁷⁹, ou se, ao invés disto, “sintoma de plenitude e força.”¹⁸⁰

Esse *tipo* de homem, “encerrado no âmbito da sociedade e da paz”¹⁸¹, inventa a *má consciência* que, em determinado sentido, é formada pela vontade de produzir dano a si mesmo, de se atormentar, de se torturar permanentemente mediante a interiorização de impulsos hostis, cujo fluxo “natural” -- para fora do indivíduo -- se acha agora inibido pela “camisa-de-força-social”.¹⁸² Aqui se localiza “o foco de origem”¹⁸³, da aparição da *má consciência*: a experiência interior, na forma de *ressentimento*, de uma crueldade reprimida, recuada, encarcerada no íntimo, tornada latente.¹⁸⁴

O *instinto de crueldade*, “por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo”¹⁸⁵, dá origem à figura da *má consciência* que, a despeito de paradoxal, é também um eficaz narcótico “para tormentos de qualquer espécie”¹⁸⁶:

todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie.¹⁸⁷

O *agente culpado*, responsável pelo sofrimento, passa a ser identificado com o próprio sofredor. Assim, o instinto de crueldade deste *agente* e suas incontornáveis

¹⁷⁹ NIETZSCHE, op. cit., Prólogo, 3, p. 9.

¹⁸⁰ Ibidem.

¹⁸¹ Ibidem, II, § 16, p. 72.

¹⁸² Ibidem, II, § 2, p. 49.

¹⁸³ Ibidem, II, § 6, p. 55.

¹⁸⁴ Ibidem, II, § 17, p. 75.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ibidem, III, § 15, p. 116.

¹⁸⁷ Ibidem, III, § 15, p. 117.

pulsões agressivas, cuja exteriorização foi inibida pela repressão social, encontram condições de atividade apenas a partir da inversão de seu curso, isto é, se descarregam apenas “*contra o homem mesmo*”.¹⁸⁸ Não cessando repentinamente de fazer suas exigências, tais pulsões e instintos têm de buscar condições subterrâneas de exercício tornado perseguição e tortura contra si mesmo.¹⁸⁹ O “animal de rapina ‘homem’”, transformado em manso animal doméstico pelo sofrimento imensurável produzido pela “regularidade dos costumes”¹⁹⁰, precisa ser “entorpecido”, precisa alcançar alternativas para enfrentar os tormentos que lhe afligem. Uma vez que estas pulsões e estes afetos não se suprimem, antes buscam formas de satisfazer suas exigências, o indivíduo, ao vivenciá-los, mesmo que subterraneamente pelo domínio da *má consciência*, experiencia uma descarga de afetos e, então, um alívio, uma espécie de *entorpecimento*:

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.¹⁹¹

Segundo Nietzsche, a vontade de achar culpados mostra-se, então, como um móbil para as ações. O que faz sofrer não são os aspectos contraditórios da vida em si mesmos, mas a ausência de sentido¹⁹² e a falta de culpados para o sofrimento. Em decorrência disto, os homens voltam seus instintos mais cruéis contra si mesmos, considerando, eles mesmos, os culpados pelo sofrimento diante de tudo o que há de terrível e trágico na existência. Tais pulsões e instintos se voltam contra o próprio homem, que interioriza a crueldade e dá origem àquilo que Nietzsche denomina seu “*mundo interior*”¹⁹³:

esse tolo, esse prisioneiro presa na ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “*má consciência*”. Com ela, porém, foi introduzida a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não

¹⁸⁸ Ibidem, II, § 16, p. 73.

¹⁸⁹ Ibidem.

¹⁹⁰ Ibidem.

¹⁹¹ Ibidem.

¹⁹² Nietzsche afirma: “o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido.” (NIETZSCHE, Genealogia da moral, II, § 7, p. 58).

¹⁹³ NIETZSCHE, op. cit., II, § 16 p. 73.

se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*: como resultado de uma violenta separação do seu passado animal, como que um salto e uma queda em novas situações e condições de existência, resultado de uma declaração de guerra aos velhos instintos nos quais até então se baseava sua força, seu prazer e o temor que inspirava.¹⁹⁴

Portanto, para a genealogia nietzschiana, a consciência “do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino”¹⁹⁵, isto é, a consciência moral, em geral, está ligada não à esfera inteligível, mas a condições cruéis e violentas de origem. Como diz Nietzsche, na seção 229, de *Além do bem e do mal*:

no tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos; é preciso finalmente aprender a impaciência, para que deixem de circular, virtuosa e insolentemente, erros gordos e imodestos... quase tudo o que chamamos “cultura superior” é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis minha tese; esse “animal selvagem” não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas – se divinizou.¹⁹⁶

Nesta perspectiva, a consciência moral não é, “como se crê, “a voz de Deus no homem”¹⁹⁷; ao contrário, “é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não se pode se descarregar para fora”¹⁹⁸; é, pois, a crueldade interiorizada do *ressentimento*, de uma consciência que, permanentemente, condena, persegue e castiga. O *sujeito* do livre-arbítrio torna-se, assim, expressão de reação ao ser tomado pela doença da *má consciência*. Por tal motivo, com sua análise genealógica da *má consciência*, Nietzsche tem em vista contestar uma postura reativa, resignada e negativa perante a inexorabilidade dos impulsos e afetos ocultos.

Ao perscrutar o conflito da consciência moral em relação aos impulsos mais vitais, na segunda dissertação de *Genealogia da moral*, “‘Culpa’, ‘má consciência’ e

¹⁹⁴ Ibidem.

¹⁹⁵ Ibidem, II, § 3, p. 50.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 229, p. 121.

¹⁹⁷ Idem, *Ecce homo*, p. 93.

¹⁹⁸ Ibidem.

coisas afins”, demonstra que a vigência da *má consciência* impede a possibilidade de criação de novas e importantes formas e interpretações afirmativas da vida. O ponto central e fortemente questionável da consciência permanente de culpa é que ela confina o homem numa fixação do passado, do *já-feito* e, assim, retarda, e até mesmo impossibilita, a abertura em direção à criação de novas perspectivas. Ora, se a consciência moral – convertida em consciência de culpa – baseia-se na crença da liberdade da vontade, o que se encontra em jogo na crítica da *má consciência* é, então, a própria base que constitui o centro e o eixo da moralidade: a órbita conceitual formada pelas noções de vontade consciente, livre-arbítrio e responsabilidade.

“A longa história da origem da *responsabilidade*”¹⁹⁹ – que, afinal, desemboca na *má consciência* -- fixa o *eu* individual como exclusiva fonte das ações e, portanto, como o responsável por elas. Uma vez que esta compreensão de um *eu* ou de um *sujeito livre* e responsável por todas as ações é tão familiar para os modernos, Nietzsche quer demonstrar não só que o “senhor do livre-arbítrio” designa, especialmente, o ideal moderno de autonomia racional, algo que ele critica como um sintoma da *moral escrava*, mas que também esconde os instintos de crueldade, necessários “como condição e preparação”²⁰⁰ ao surgimento da responsabilidade. Em sua perspectiva, o *sujeito* do livre-arbítrio é apenas o resultado da longa tarefa da *moralidade dos costumes* que, moldando o homem, torna-o, por fim, um ser *confiável*.²⁰¹

Com efeito, a origem da responsabilidade encontra-se na esfera da *moralidade dos costumes* que, impondo uma obediência incondicional a determinados valores, cumpre sua tarefa fundamental de “tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável.”²⁰² A função principal que a *moralidade dos costumes* desempenha é, em certa medida, a função de conter os instintos do “animal de rapina”²⁰³ homem por meio da interiorização da crueldade. Se Nietzsche coloca tanta ênfase na questão da crueldade é porque, de acordo como seu ponto de vista, nenhum sentimento de responsabilidade ou culpa, nenhum fenômeno

¹⁹⁹ Idem, Genealogia da moral, II, § 1, p. 48.

²⁰⁰ Ibidem, II, § 2, p. 48.

²⁰¹ Como mostra Dutra, “é o trabalho de moldagem da consciência que se efetiva” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e a dissolução da moral, p. 113).

²⁰² NIETZSCHE, op. cit., II, § 2, p. 48.

²⁰³ Ibidem, I, § 11, p. 32.

“inteligível” habitual é ou já foi inscrito na realidade de forma incondicional. Ao contrário, “é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade”²⁰⁴; no essencial, todo fenômeno emerge de uma luta inevitável por imposição de *força* e *potência*.

Considerando o desenvolvimento da *má consciência* como algo inevitável²⁰⁵, Nietzsche, no entanto, manifestamente defende que este fenômeno não deve ser menosprezado em seu todo: “a má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença.”²⁰⁶ Tal identificação alude à necessidade e, mais do que isto, à possibilidade de superação desta doença através da criação de novas referências de valor. Para Nietzsche, todo gerar remete a um processo doloroso e a certas formas de adoecimento; todo aquele que gera, antes de dar à luz, vivencia muitas transformações e padecimentos. Entretanto, uma vez que “a alma animal voltada contra si mesma” é algo “pleno de contradição *e de futuro*”²⁰⁷, a própria *má consciência* pode despertar no homem a possibilidade de ser ele, não um fim, “mas apenas um caminho, uma ponte, uma grande promessa...”²⁰⁸

Nietzsche alega que a emergência da *má consciência* decorre daquele mesmo *instinto de liberdade* -- da *vontade de potência* -- que se manifesta nos valores *nobres* e afirmadores da vida. As valorações negativas que eclodem da *má consciência*, do sentimento de responsabilidade como sentimento de culpa não são menos expressões de uma *vontade de potência*, sustenta ele. No entanto, neste fenômeno, a potência não é exteriorizada, o poder não é exercido de maneira externa sobre “*outros homens*”²⁰⁹; em vez disto, a *má consciência* dirige a crueldade, formadora de valores, para o próprio homem, para “o seu velho Eu animal.”²¹⁰ Esta direção da crueldade contra a natureza animal, o “prazeroso trabalho de uma alma volutariamente cindida, que a si mesma faz

²⁰⁴ Idem, Além do bem e do mal, § 229, p. 121.

²⁰⁵ Na seção 7 da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche salienta que, ao descrever sobre a história da crueldade, não pretende que sua análise forneça a “nossos pessimistas” suporte para a indignação e cansaço da vida. Ele diz: “com tais pensamentos, diga-se de passagem, não pretendo em absoluto fornecer água para os moinhos dissonantes e rangentes dos nossos pessimistas cansados da vida.” (NIETZSCHE, op. cit., II, § 7, p. 56).

²⁰⁶ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 19, p. 76.

²⁰⁷ Ibidem, II, § 16, p. 74.

²⁰⁸ Ibidem.

²⁰⁹ Ibidem, II, § 18, p. 76.

²¹⁰ Ibidem.

sofrer por prazer em fazer sofrer”²¹¹, demonstra que o prazer da autonegação é apenas o redirecionamento do prazer natural na crueldade, neste ponto, voltada para o *eu* e não para os *outros*.²¹²

Na seção 18, da segunda dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche descreve o redirecionamento da crueldade e do prazer como “*má consciência ativa*”.²¹³ Com isto, busca indicar que, se a *má consciência* não é um fenômeno inteiramente negativo é porque, a seu ver, ela é condição e preparação da afirmação de outras dimensões e perspectivas possíveis do humano. A questão que se coloca é, desta maneira, a possibilidade de desatrelar a existência humana da *má consciência*. Muito mais do que meramente criticar a transformação da consciência moral em *má consciência*, como produto da *moral de escravos*, Nietzsche tem como alvo uma visão de mundo ocidental -- considerada por ele como uma visão moralista -- introduzida pela tradição socrático-patônica que sustenta a desvalorização do devir e das pulsões instintivas em função do domínio da consciência como uma espécie de “gênio da espécie”.²¹⁴ Seu objetivo é superar essa interpretação moralizante da existência para, assim, abrir caminho para uma afirmação da vida em sua totalidade:

Nós, homens modernos, somos os herdeiros da vivissecção de consciência e da auto-experimentação de milênios: é nosso mais longo exercício, talvez nossa vocação artística, sem dúvida nosso refinamento, nossa perversão do gosto. Já por tempo demais o homem considerou suas propensões naturais com “olhar ruim”, de tal modo que elas nele se irmanaram com a “*má consciência*”. Uma tentativa inversa é *em si* possível – mas quem é forte o bastante para isso? –²¹⁵

Ora, se, em certa medida, é da crença no livre-arbítrio que emerge a *má consciência*, o que poderia levar à superação da *má consciência*, indissociável do pressuposto do livre-arbítrio? Qualquer que seja o sentido de um novo *instinto de liberdade* -- *vontade de potência* -- capaz de superar a *má consciência*, Nietzsche

²¹¹ Ibidem.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ NIETZSCHE, Gaia ciência, Livro V, § 354, p. 249.

²¹⁵ Idem, Genealogia da moral, II, § 24, p. 84.

conclui que pode ser possível apenas no futuro, porque seria necessário outro *tipo de espírito*, diferente do vigente na época moderna. Contra o senso moderno de moral, pensa ele,

seria preciso uma *outra* espécie de espíritos, diferentes daqueles prováveis nesse tempo: espíritos fortalecidos por guerras e vitórias, para os quais a conquista, o perigo e a dor se tornam até mesmo necessidade..., em todo sentido; seria preciso mesmo uma espécie de sublime maldade.²¹⁶

A superação da *má consciência* implica a *autossuperação* do homem entendido como *sujeito* livre e autônomo e seria preparada pela crise e pelo enfraquecimento das certezas morais e intelectuais da modernidade. No entanto, “uma outra espécie de espíritos” – como uma espécie de requisito para tal superação --, pode não ser possível na modernidade²¹⁷, o tempo da *morte de Deus*. Este *espírito* seria o “homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o “espírito criador” cuja força impulsora afastará sempre de toda transcendência e toda insignificância.”²¹⁸

Para a superação da *má consciência* dos homens modernos, é necessário um “espírito criador” que “renuncie” a tudo que seja ou esteja além da vida dos impulsos e dos afetos, um *espírito* integralmente imerso na “realidade”, capaz de redimir a existência humana da maldição do ideal de Deus²¹⁹, isto é, da verdade absoluta, já que, para Nietzsche, este ideal é correlato do ideal tradicional de verdade ou da *vontade incondicional de verdade* e, assim, não diz respeito, apenas a uma entidade religiosa.²²⁰ Para ele, se a *morte de Deus* implica a desvalorização dos valores morais -- que, por sua vez, tira o alicerce da ideia de “dever” --, deve implicar também a ilegitimidade dos juízos de imputabilidade moral. A *consciência* de que não há um fundamento incondicionado que assegure os juízos de valor sobre as ações possibilitará a superação da *má consciência* e o advento de um *tipo de espírito livre e criador*. Nietzsche afirma:

²¹⁶ Ibidem, II, § 24, p. 84.

²¹⁷ NIETZSCHE, Genealogia da moral, II, § 24, p. 84.

²¹⁸ Ibidem.

²¹⁹ Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche assevera: “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior *objeção* à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas *assim* redimimos o mundo.” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 8, p. 47).

²²⁰ Redimir o mundo do ideal de Deus implica superar não, propriamente, a ideia de um ser absoluto, mas a própria ideia de *verdade*.

“esse homem do futuro (...) nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo...”²²¹ Esta possibilidade futura, isto é, o “espírito criador” devolverá à terra “sua finalidade e ao homem sua esperança -- “ *ele tem de vir um dia...*”²²²

O mais importante, para Nietzsche, é que, com a *morte de Deus*, a *má consciência* pode ser vista como o instinto de crueldade do homem voltado contra ele próprio e isto também pode preparar a possibilidade de exercício de uma liberdade pelo qual a vida pode ser afirmada até em seus piores aspectos.²²³ Trata-se da possibilidade de uma compreensão de liberdade totalmente diferente da liberdade entendida como livre-arbítrio, doutrina que teria sido “essencialmente inventada com o objetivo de punição, isto é, de *querer achar culpado*.”²²⁴

Na filosofia nietzschiana, a acepção de liberdade adquire sentido diverso da tradição filosófica ocidental. Se a relação entre liberdade e vontade é, em Nietzsche, marcada por sua concepção de vontade como *vontade de potência*, a partir desta noção, liberdade não representa a capacidade de o homem agir conforme sua vontade ou o seu querer, entendidos no sentido tradicional. Contrapondo-se à compreensão de livre-arbítrio como a capacidade que tem o *sujeito* para agir conforme sua *vontade*, Nietzsche não apenas contesta a compreensão moral, mas defende outra concepção. Para ele, liberdade é algo bem próximo da própria efetivação de impulsos criativos: liberdade é criação.

²²¹ NIETZSCHE, Genealogia da moral, II, § 24, p. 84.

²²² Ibidem, p. 85.

²²³ Como mostra Giacoia, “o conhecimento adquirido com o auxílio das ciências e do sentido histórico, que constitui o apanágio da ilustrada consciência moderna, atua como iluminação e emancipação sob o peso opressivo do sentimento de culpa e do remorso, alimentados pela ignorância e pela superstição. Ao mesmo tempo, não se poderia mais encontrar nenhuma fundamentação suficiente ou justificava filosoficamente válida para juízos morais de imputação e punição.” (GIACOIA, O. Nietzsche X Kant, p. 169).

²²⁴ NIETZSCHE, Crepúsculo dos ídolos, § 7, p. 45.

CAPÍTULO III: Liberdade e criação

o homem livre é um *guerreiro*. – Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar em cima. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência.²²⁵

Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E somente para criar deveis aprender!²²⁶

*

Como vimos nos dois Capítulos precedentes, mais do que simplesmente recusar a compreensão moral de liberdade como livre-arbítrio, Nietzsche tem como alvo de sua crítica um *tipo* de visão filosófica de mundo instituído, a seu ver, desde a filosofia socrático-platônica, fortemente marcada por uma incondicional *vontade de verdade*, vontade que avalia como negadora da vida, pois que privilegia a alma, o espírito, a consciência -- como lugar da verdade e origem das ações -- em detrimento do corpo, dos instintos e dos afetos. Contrário à filosofia dualista que afirma a alma como o aspecto essencial do humano, Nietzsche aponta para uma perspectiva afirmativa da vida, do corpo e das atividades instintivas e pulsionais, rejeita as concepções de *sujeito* e de vontade como faculdade e apresenta nova concepção de liberdade que toma o corpo – já

²²⁵ NIETZSCHE, Crepúsculo dos ídolos, § 38, p. 88.

²²⁶ Idem, Assim falou Zaratustra, *De velhas e novas tábuas*, p. 197.

com significado diverso -- como *fio condutor*, como lugar de permanente criação de novos valores, de novas formas e interpretações.

Ao longo de sua trajetória filosófica, Nietzsche sustenta que não há uma verdade eterna e imutável. Na origem da verdade não há um fundamento metafísico que assegure sua validade, mas a crença no ser e uma vontade de tornar fixo e permanente tudo aquilo que está em contínua mudança. A verdade, criação humana, é estimada pelo homem porque há uma *vontade de verdade*, um *tipo de vontade negativa de potência*, vinculada à crença de que a verdade é, incomparavelmente, o valor superior. Longe de concordar com a existência da verdade absoluta, para ele, o que existe é a necessidade de se estabelecerem critérios que possibilitem a vida em sociedade. Deste modo, é na esfera da moral que se confere valor maior à verdade e, neste sentido, todo projeto idealista e racionalista de busca da verdade absoluta como finalidade do conhecimento deve ser contestado, uma vez que a própria confiança na razão é um fenômeno moral.

Considerando que a ideia de verdade é usada como argumento elementar do pensamento moral, Nietzsche se opõe à procura da verdade incondicional como motor do pensamento, indica o “uso” da filosofia como justificação da moral e pergunta pelo próprio valor da verdade, o que exige a indagação histórica sobre o impulso gerador da crença na superioridade da verdade.²²⁷ Por isto, sua crítica da verdade e da moral é desenvolvida numa perspectiva genealógica, no intuito de identificar a origem histórica da invenção dos valores morais e o valor dos próprios valores para a vida: a problematização da verdade converge para a problematização da própria moral ou de um *tipo de moral* configurado a partir da *vontade de verdade*.

²²⁷ Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze questiona: “Quem procura a verdade? Isto é: o que quer quem procura a verdade? Qual é seu tipo, sua vontade de potência? Tentemos entender a natureza dessa influência da filosofia. Todos sabem que, de fato, o homem raramente procura a verdade; nossos interesses e também nossa estupidez, mais do que nossos erros, separam-nos do verdadeiro. Mas os filósofos pretendem que o pensamento, enquanto pensamento, procure o verdadeiro, que ele ‘de direito’, ama o verdadeiro, que, ‘de direito’, ‘quer o verdadeiro. Ao estabelecer uma relação de direito entre o pensamento e a verdade, ao referir assim a uma vontade de um puro pensador à verdade, a filosofia evita relacionar a verdade com uma vontade concreta que seria a sua, com um tipo de forças, com uma qualidade da vontade de potência. Nietzsche aceita o problema no terreno em que ele é colocado: não se trata para ele de pôr em dúvida a vontade de verdade, não se trata de lembrar uma vez mais que os homens *de fato* não amam a verdade, Nietzsche pergunta o que significa a verdade como conceito, que forças e que vontade qualificadas esse conceito pressupõe *de direito*. Nietzsche não critica as falsas pretensões à verdade, mas a própria verdade e a verdade como ideal.” (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Ruth Jofilly Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 45).

Concebendo o pensamento metafísico como “a crença na oposição de valores”²²⁸, Nietzsche afirma que a crença na verdade e no *sujeito*, supostamente guiado por uma vontade consciente e livre, é a base do pensamento moderno que, também dualista, divide o ser humano em corpo e alma, sentidos e razão. Em sua ótica, o ideal de verdade expressa, como afirma na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o “ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio –”²²⁹ Assim sendo, ao perguntar, genealogicamente, pelo valor da verdade para a vida, não quer apenas refutar as verdades consagradas pela tradição filosófica, mas também a desvalorização do corpo, dos instintos, da vida pulsional em função do ideal de verdade.

Se toda forma de filosofia dualista está ligada à crença no incondicionado -- “na inestimabilidade, incriticabilidade da verdade”²³⁰ --, a superestimação da verdade é o que, principalmente, tem em vista em sua crítica à metafísica moderna. Não por acaso, diz ele, é preciso superar a incondicional *vontade de verdade* – à qual se vincula a concepção moderna de *sujeito* --, pois ela é fonte de desvalorização da vida.

A questão central é, então: por que sempre a verdade? O problema da verdade e, no caso de sua análise da modernidade, o problema da ciência, é um problema de ordem moral, uma vez que também o pensamento científico está intrinsecamente associado, assim como a metafísica, a valores morais; são valores morais que regem a filosofia e a ciência: moral, filosofia e ciência não se distanciam, na medida em que se orientam pelo mesmo ideal de verdade. Neste sentido, a *vontade de verdade* é o que, na modernidade, ainda fundamenta a filosofia, e também a ciência, e consolida a crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro. No aforismo de *A gaia ciência*, intitulado “*Em que medida ainda somos devotos*”, Nietzsche dissera:

Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a

²²⁸ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 2, p. 10.

²²⁹ Ibidem, Genealogia da moral, III, § 28, p. 149.

²³⁰ Ibidem, III, § 25, p. 141.

convicção de que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário.”²³¹

Na seção 23 da terceira dissertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma que a ciência moderna, que “crê apenas em si mesma”²³² e que não acredita em Deus nem no *além*, não difere inteiramente do pensamento metafísico. A ciência moderna é a “*forma mais recente e mais nobre*”²³³ daquele ideal que se busca ao longo da história do pensamento ocidental: o *ideal ascético*. A ciência moderna, na medida em que quer “a verdade a todo custo”²³⁴, como dissera em *Gaia ciência*, não quer outra coisa a não ser realizar o *ideal ascético*: querer “a verdade a todo custo” é, em última instância, expressar o *ideal ascético*²³⁵, o que, para Nietzsche, é uma prova de que o homem moderno não compreende inteiramente o significado da *morte de Deus*.

A despeito da presença da *vontade de verdade* e do *ideal ascético* na modernidade -- inclusive na ciência moderna --, Nietzsche admite a possibilidade de *autossupressão* da moral: a própria *vontade de verdade* pode atuar contra si mesma, isto é, contra a própria concepção de verdade como valor superior e, conseqüentemente, contra a moral.²³⁶ É o que efetivamente vê acontecer, na modernidade, com Kant, por exemplo, como indicamos brevemente no Capítulo I, mas, especialmente, no fenômeno da *morte de Deus*: a “apavorante *catástrofe*” da *morte de Deus* é resultado “de uma educação para a verdade que dura milênios.”²³⁷ A falência do ideal da verdade é consequência do mesmo impulso que o criou: a *vontade de verdade*.²³⁸ Voltando-se contra si mesma, a *vontade de verdade*, diz Nietzsche no primeiro aforismo de *Além do bem e do mal*, “ainda nos fará correr não poucos riscos,”²³⁹ pois, será preciso aprender a

²³¹ NIETZSCHE, *Gaia ciência*, § 344, p. 235.

²³² Idem, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 136.

²³³ Ibidem.

²³⁴ NIETZSCHE, op. cit., § 344, p. 236.

²³⁵ Idem, *Genealogia da moral*, III, § 23, p. 136.

²³⁶ Cf. NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 27, p. 148.

²³⁷ Ibidem, III, § 27, p. 147.

²³⁸ Em *Gaia ciência*, diz Nietzsche: “vê-se o que triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço.” (NIETZSCHE, *Gaia ciência*, § 357, p. 256).

²³⁹ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 1, p. 9.

questionar: “*Quem, realmente, nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade’?*”²⁴⁰

A *morte de Deus* é um indício do questionamento do ideal da verdade, embora, pela manutenção do *ideal ascético* tanto na filosofia quanto na ciência, o homem moderno ainda não ponha em questão o próprio valor da verdade. Para Nietzsche, na modernidade, a crítica do conhecimento e dos limites da razão, os esforços filosóficos e a própria atividade científica não recusam, propriamente, a *vontade de verdade* ou o valor da verdade ou ainda a crença filosófica, compartilhada pela ciência, de que nada é mais necessário do que o verdadeiro.

Afirmar o movimento de *autossupressão* da moral²⁴¹ não impede Nietzsche de reconhecer que, por não compreenderem totalmente a *morte de Deus*, os modernos estão ainda “longe de ser espíritos livres”²⁴², pois “*crêem [sic] ainda na verdade*”.²⁴³ O homem moderno ainda está longe de assumir todas as consequências da *morte de Deus* porque continua a buscar a verdade ou os valores transcendentais. A força da consciência científica moderna, supostamente libertadora do ideal de Deus e da verdade, ainda não é livre o suficiente devido à confiança exacerbada nos métodos “racionais” como a única via de acesso ao conhecimento “verdadeiro”. A confiabilidade desmedida atribuída à “razão” não produz “espíritos livres”; antes, mantém a condição de servidão²⁴⁴, o desejo de alcançar a verdade: “a incondicional vontade de verdade é a *fé no próprio ideal*

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Em *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma: “Todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas por um ato de auto-supressão [sic] (...). Desta maneira pereceu o cristianismo *como dogma*, por obra de sua própria moral; desta maneira, também o cristianismo *como moral* deve ainda perecer (...). Depois que a veracidade cristã tirou uma conclusão após a outra, tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela *contra* si mesma; mas isso ocorre quando coloca a questão: ‘*que significa toda vontade de verdade?*’...E aqui toco outra vez em meu problema, em nosso problema, meus caros, desconhecidos amigos (...): que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*... Nesta gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral.” (NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 27, p. 148).

²⁴² NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 138.

²⁴³ Ibidem, III, § 24, p. 138.

²⁴⁴ Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche questiona a ideia de liberdade dos modernos: “Dizei ser livre? Teu pensamento dominante quero ouvir, e não que escapaste de um jugo. És um desses a quem *foi permitido* escapar de um jugo? Há alguns que lançaram fora seu último valor, ao lançar fora sua obrigação de servir. Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos me devem claramente dizer: livre *para quê?*” (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, *Do caminho do criador*, p. 61).

ascético, mesmo com seu imperativo inconsciente, não haja engano a respeito – é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*...”²⁴⁵

A *morte de Deus*, momento em que a “consciência cristã” é “traduzida e sublimada em consciência científica”²⁴⁶, leva o moderno a correr um risco: não podendo mais apoiar-se em valores absolutos e, por outro lado, não sabendo ainda exercer plenamente seu papel de criador de valores, o homem corre o risco da negação absoluta da vida em face do sentimento -- decorrente da *morte de Deus* -- de falta de sentido da existência. Quando, em várias passagens de *Genealogia da moral*, Nietzsche adverte que a humanidade está doente, com isto se refere também às consequências da crise dos valores até então dominantes. Para ele, tal crise traz consigo o perigoso questionamento a respeito do sentido da existência²⁴⁷, já que com a *morte de Deus* e o declínio da metafísica, em princípio, não se poderia mais assegurar sentido à vida, já que a crise do ideal de verdade culmina no reconhecimento de que o que antes se supunha verdadeiro, incondicionado e eterno, nada mais é do que uma *fábula*²⁴⁸, uma invenção *humana, demasiado, humana*. Se a *morte de Deus* significa o rompimento – ainda que parcial -- com o modelo de pensamento metafísico baseado na crença em valores superiores e, portanto, na crença na oposição de valores -- como mostra a perspectiva genealógica, todo conhecimento e toda valoração são resultantes de determinados interesses e impulsos --, por outro lado, leva o homem ao perigo de incidir no pior tipo de *niilismo*, o *niilismo passivo*²⁴⁹, ainda mais nocivo do que o *niilismo reativo*²⁵⁰, peculiar à modernidade.²⁵¹

²⁴⁵ NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, III, § 24, p. 139.

²⁴⁶ Idem, *Gaia ciência*, § 357, p. 256.

²⁴⁷ Com a consciência do fato da *morte de Deus*, diz Nietzsche, “aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade.” (NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 357, p. 256).

²⁴⁸ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 31-32.

²⁴⁹ O *niilismo passivo* é entendido como resignação, como uma negação do querer. Este tipo de *niilismo* remete a uma doença da vontade humana, em vez de estimular a vontade para criar valores, provoca uma “paralisia da vontade”, diz Nietzsche em *Além do bem e do mal* (NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 208, p. 101).

²⁵⁰ A respeito dos tipos de *niilismo* em Nietzsche, Araldi diz: “Nietzsche distingue entre *niilismo* incompleto e *niilismo* completo. No *niilismo* incompleto (*unvollständig Nihilismus*), há a tentativa de preencher o vazio decorrente da morte do deus cristão, tido como a fonte da verdade. Através de ideais laicizados (o progresso na história, a razão moral, a ciência, a democracia), os homens ainda mantêm o lugar outrora ocupado por Deus, o supra-sensível, pois buscam algo que ordene categoricamente, ao qual

No entanto, para Nietzsche, a despeito do perigo representado pela *morte de Deus*, o mais importante é que o desmoronamento da ideia de um fundamento transcendente conduz a uma espécie de libertação do homem subjugado a valores decadentes; fundamental, ela é a condição primeira para o advento de uma nova cultura, de uma nova “tábua de valores” e de uma nova concepção de liberdade. Aos olhos de Nietzsche, a derrubada dos valores que conferiam sentido à vida humana dá ao homem a alternativa de permanecer em comunhão com os valores exauridos, mas também a chance de “reaver” – ou construir -- sua liberdade mediante a *transvaloração de todos os valores*. O homem moderno, um tanto desperto de certas ilusões metafísicas, tendo alcançado o momento decisivo do declínio da crença no ideal de Deus, aproxima-se, como demonstra em *Assim falou Zaratustra*, da conquista do “direito de criar novos valores.”²⁵² A *morte de Deus* – fenômeno moderno – pode, então, ser compreendida como uma abertura à criação de novas perspectivas afirmativas, porque exprime o início da derrocada da ideia de um fundamento transcendente, isto é, do ideal metafísico-moral de verdade absoluta. Ainda que acuse a tradição filosófica de denegrir o significado da vida natural e instintiva, crente na *superação*, Nietzsche declara que a *morte de Deus* na modernidade e a crise que inevitavelmente daí se segue abrem a chance de criação de novas e mais elevadas “tábuas de valores”, porque se configuram com condição necessária para que a liberdade possa ser vivida pelos homens -- os criadores -- como afirmação do querer e da própria existência em sua totalidade.

A menção à relação da modernidade com valores metafísicos é, pois, uma indicação importante para se entenderem os motivos que levam Nietzsche a afirmar que

possam se entregar absolutamente. Em suma, no niilismo incompleto há a tentativa de superar o niilismo sem transvalorar os valores. No niilismo completo (vollkommener Nihilismus) há uma autoconsciência do homem sobre si próprio e sobre a sua nova situação após a morte de Deus. Esta forma de niilismo é uma consequência necessária dos valores estimados até então como superiores. Nesse momento, contudo, não ocorre ainda a criação de valores afirmativos: o niilista completo não consegue mais mascarar, através de ideais e ficções, a vontade de nada. (...) O niilismo ativo (aktiver Nihilismus), entendido como inquietude e vontade de destruir e o niilismo passivo (passiver Nihilismus), entendido como resignação e quietude conformista do animal de rebanho, remetem a uma doença da vontade humana e, em termos mais gerais, a uma marcha doentia do ocidente marcado pela moral cristã”. Cf. ARALDI, Clademir Luís. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 5. São Paulo: Edusp, 1998, p. 75-94.

²⁵¹ Para Nietzsche, o *niilismo* reativo é, de certa forma, uma reação primária à *morte de Deus*. E o *niilismo passivo* é aquele que percebe que a vida não tem sentido nenhum e que então desemboca numa completa renúncia da vontade.

²⁵² NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Das três metamorfoses*, p. 28.

o *espírito* moderno ainda não é um *espírito* completamente *livre*. Acatar a não-incondicionalidade da verdade significaria, em última instância, admitir o caráter trágico da existência, sua condição trágica, o devir e a necessidade de todas as coisas. Se esta é a prerrogativa do “espírito livre”, é preciso confirmar a importância da emergência de “espíritos livres”, de homens capazes de suportar e (re)assumir, de forma afirmativa, sua condição de criadores após a *morte de Deus* e da verdade, mas estes ainda não são os homens modernos. Nietzsche afirma o advento de um *tipo* de homem – o *super-homem* (*Übermensch*)²⁵³ -- que não se compreende como um *sujeito* consciente, autônomo, apartado da vida natural, crente na verdade incondicional, mas este não é o homem moderno: o homem moderno – o *último homem* -- ainda não vê, plenamente, o “mar aberto” pela *morte de Deus*, a chance de vivenciar a liberdade de -- e em -- seu corpo:

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.²⁵⁴

*

esse honestíssimo ser, o Eu –, fala do corpo e quer ainda o corpo.²⁵⁵

²⁵³ Não caberia nesta dissertação a análise das implicações da noção nietzschiana de *super-homem*.

²⁵⁴ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 343, p. 234.

²⁵⁵ Em *Dos transmundanos*, de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma: “E esse honestíssimo ser, o Eu –, fala do corpo e quer ainda o corpo, mesmo quando poetiza, sonha e esvoeja com asas partidas. Cada vez mais honestamente aprende ele a falar, o Eu: e, quanto mais aprende, tanto mais palavras e homenagens encontra para o corpo e a terra. Um novo orgulho me ensinou meu Eu, que ensino aos homens: não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas elevá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra! Uma nova vontade ensino aos homens: querer esse caminho que o homem percorreu cegamente, declará-lo bom e não mais se esgueirar para fora dele, como os doentes e moribundos! Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais e as gotas de sangue redentoras: mas também esses doces, sombrios venenos tiraram eles do corpo e da terra!” (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, *Dos transmundanos*, p. 33).

Rejeitando o dualismo alma-corpo sustentado pela interpretação metafísico-moral, a concepção moderna de *sujeito* e a concepção moral de liberdade como livre-arbítrio, Nietzsche apresenta uma interpretação completamente diversa. Buscando “reintroduzir o homem na natureza”, defende uma perspectiva filosófica em que o corpo, “aclamado” como “essencial”, deixa de ser secundário para tornar-se “atributo” distintivo, eficaz para uma nova significação do humano. Constituído como multiplicidade de *forças* e de *vontades de potência*, o corpo é “ponto de partida” muito mais “fecundo” para interpretar questões referentes à vida humana -- como, por exemplo, a liberdade -- do que a alma, o *eu*, a consciência ou a faculdade da vontade. Tomando o corpo como “ponto de partida” para a compreensão do homem -- a alma é um artifício conceitual que despreza suas condições finitas, seu entrelaçamento com a terra e com o devir --, propõe uma nova forma de conceber a liberdade diretamente vinculada a esta nova forma de pensar o corpo.

Em Nietzsche, a concepção de corpo não é correlata da noção de unidade, o corpo não é visto como algo contraposto à alma ou ao pensamento nem é entendido como substância; corpo é a denominação para um jogo de *forças*, uma dinâmica de impulsos em constante mudança. Como não reconhece distinção absoluta entre físico e psíquico²⁵⁶, Nietzsche refuta interpretações metafísicas que depreciam ou não consideram a participação do corpo na elaboração das ideias, do conhecimento, da verdade e dos valores e, portanto, das “escolhas”, e declara que a “característica” elementar do corpo é o embate constante entre impulsos e pulsões, é o movimento, a transformação, sua multiplicidade e perene mobilidade.²⁵⁷

Importante notar que a valorização do corpo não significa uma inversão da filosofia tradicional dualista que postula a divisão do homem em corpo e alma e considera que a alma é seu aspecto essencial. Em Nietzsche, o que parece ser o primado

²⁵⁶ Segundo Giacoia, o corpo, “é (...) o fio condutor, que poderá guiar até outra concepção de subjetividade, muito mais refinada, ampla e profunda do que a noção tradicional de unidade sintética da consciência. A unidade do sujeito, ou o conceito de eu formado a partir do fio condutor do corpo, poderá, então, absorver fenômenos e processos inconscientes, de modo algum privados de racionalidade.” (GIACOIA, O. Kant X Nietzsche, p. 208).

²⁵⁷ Barrenechea afirma que “Nietzsche, conforme aponta Richter, foi influenciado por Roux na elaboração da ideia do conflito no interior do homem, após a leitura, em 1881, de *La lutte des parties des l'organisme* (...). Partindo das teses de Roux, o corpo na concepção nietzschiana é caracterizado por três aspectos fundamentais, o dinamismo, a multiplicidade, e o estabelecimento de relações hierárquicas entre impulsos que mudam sem cessar.” (BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o corpo, p. 50).

do corpo -- o homem é corpo e nada além disto²⁵⁸ -- já representa uma ressignificação do termo que, em sua perspectiva, não é caracterizado como simples matéria, mas como multiplicidade de impulsos e *forças* na qual se incluem os processos psíquicos.

Ora, se, em Nietzsche, o corpo é como uma multiplicidade de *forças* em combate, é através da noção de *vontade de potência* que o jogo de *forças* constitutivo do homem pode ser compreendido.²⁵⁹ Em Nietzsche, aliás, o próprio mundo, em sua totalidade, é interpretado como *vontade de potência*, sempre em movimento e transformação, um emaranhado de *forças* em constante fluxo, sem início e sem fim. A vida mesma, sendo *vontade de potência*, reflete a dinâmica das *forças* que, em constante relação, se afirma de diferentes perspectivas:

este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos (...) mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias, eternamente mudando, eternamente recorrentes (...) esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio (...) *Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!²⁶⁰

Como vimos no Capítulo II, corpo, para Nietzsche, é algo múltiplo e complexo -- um ininterrupto jogo de *forças* que se dá fora da representação consciente. Todo pensamento consciente nada mais é do que um resultado desse jogo dos impulsos e afetos, um produto de processos que ocorrem em todo o corpo: “pensamentos são as

²⁵⁸ Nietzsche afirma: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” (NIETZSCHE, Assim falou Zarathustra, *Dos desprezadores do corpo*, p. 34-35).

²⁵⁹ Segundo Dutra, “ao retirar do espírito o primado na construção da significação, Nietzsche implode a subjetividade ou a concebe enquanto vontade de potência. Todavia, como a vontade não tem vontade, pois é um afeto de comando, não há como estabelecer uma unidade subjetiva enquanto regente, permitindo a sua dirimção no múltiplo.” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e aurosa de uma nova ética. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008, p. 136).

²⁶⁰ NIETZSCHE, Obras incompletas, § 1067, p. 449-450.

sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes.”²⁶¹ No aforismo 36, de *Além do bem e do mal*, pondera que tudo o que é “‘dado’ como real”²⁶² é experimentado como realidade dos instintos e pulsões e que não seria possível “descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si.”²⁶³

O pensamento consciente é apenas o “desfecho” provisório de uma longa “sequência” de processos inconscientes que não chegam a ser – e nem podem ser -- conhecidos. Segundo Nietzsche, por muito tempo, “o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto”²⁶⁴, independente dos impulsos, “enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si.*”²⁶⁵ Em sua perspectiva, ao contrário, o corpo inteiro pensa e o que passa pela consciência é somente um tipo de pensamento – ou uma parcela dele -- que se expressa em palavras; o que se torna consciente é apenas “abreviação” de acontecimentos mais complexos que ocorrem em todo o corpo. Os signos linguísticos simplificam múltiplos impulsos cujo movimento permanece desconhecido.²⁶⁶ No limite, todo pensamento consciente expressa o jogo de *forças* corporais que se transformam em signos linguísticos; não decorre, portanto, de nenhum *eu*, dado que não há nenhum *eu* ou *sujeito* responsável pelos “eventos”, mas só o jogo de *vontades* em confronto, produzindo, sempre, novos domínios. Os instintos estabelecem entre si uma luta ininterrupta no corpo, “estrutura social dos impulsos e dos afetos.”²⁶⁷ Cada embate entre os impulsos tem como resultado o domínio momentâneo e transitório de *forças* que detêm o domínio do organismo²⁶⁸, o que é, equivocadamente, segundo Nietzsche, entendido como pensamento, vontade, *eu*.

²⁶¹ Idem, *Gaia ciência*, § 179, p. 168.

²⁶² Idem, *Além do bem e do mal*, § 36, p. 39.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Idem, *A gaia ciência*, § 333, p. 221.

²⁶⁵ Ibidem.

²⁶⁶ CALOMENI, Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência. IN: *Cadernos Nietzsche*, n. 28.

²⁶⁷ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 12, p. 19.

²⁶⁸ Em *Nietzsche e a filosofia*, Deleuze questiona o significado do corpo em Nietzsche: “o que é o corpo? Nós não o definimos dizendo que é um campo de forças, um meio provedor disputado por uma pluralidade de forças. Com efeito, não ‘meio’, não há campo de forças em batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de forças. Nada mais do que quantidade de forças ‘em relação de tensão’ uma com as outras.” (DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 32).

É notório que Nietzsche não nega a existência de processos conscientes; contudo, é claro que retira deles qualquer independência ou soberania em relação ao corpo. No limite, para o autor de *Zaratustra*, não há um *eu*, mas múltiplos *eus* dessemelhantes, que se contrastam e se sobrepõem no jogo de *forças* imanente ao corpo: “Eu me transformo depressa demais: meu hoje contraria meu ontem.”²⁶⁹ Ressaltando a mobilidade e a pluralidade de *forças* quem regem o pensar e o agir humanos, Nietzsche afirma a inexistência de qualquer identidade: o que se denomina *eu* consiste numa diversidade de *forças* que se revezam no comando do corpo.²⁷⁰ Composto por uma hierarquia de impulsos em constante relação de “mando e obediência”, o corpo é fadado à mobilidade e mutabilidade.

Ao eleger o *corpo* como o *fio condutor* interpretativo²⁷¹, Nietzsche demonstra que nos “fenômenos” habitualmente vistos como espirituais ou estritamente racionais atuam *forças* corporais e instintivas e que as motivações das ações humanas são decorrentes de processos pulsionais e não de um *eu* ou de uma vontade consciente. A consciência, longe de ser o “elemento” mais aperfeiçoado e essencial do homem, é “seu órgão mais frágil e mais falível”²⁷², uma doença, até.²⁷³ Para o filósofo, a consciência, tomada como o núcleo da subjetividade – assim como se vê na filosofia moderna e na

²⁶⁹ NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Do ler e do escrever*, p. 42.

²⁷⁰ Segundo Barrenechea, “não há fenômenos espirituais independentes, só há fenômenos corporais – nisto Nietzsche é categórico -, mas isso não implica, necessariamente, afirmar a materialidade da condição do homem. Ele critica as doutrinas dualistas que cindem corpo e alma, matéria e pensamento, organismo e consciência, que durante muitos séculos colocaram o corpo num patamar inferior, afirmando a pretensa idealidade da ‘natureza’ humana. O corpo é adotado como fio condutor interpretativo, porém, ao destacar-se a corporeidade do homem, não é assumida uma postura materialista. A perspectiva nietzschiana contesta a existência de uma substância espiritual, mas não incorre em uma inversão ingênua, postulando a efetividade de uma substância corporal de caráter material.” (BARRENECHEA, Nietzsche e o corpo, p. 132).

²⁷¹ Dutra mostra que “é o fio condutor do corpo que Nietzsche propõe, em termos de interpretação, como medida das produções humanas. Efetivamente, ele entende a esfera de um sujeito somente como deslocamento, quer dizer, como crescendo ou diminuindo enquanto se esforça para ser mais. Logo, a impossibilidade de remessa à unidade do sujeito, do átomo ou a qualquer outro tipo de unidade última.” (AZEREDO, V. D. Nietzsche e a aurora de uma nova ética, p. 129).

²⁷² NIETZSCHE, Genealogia da moral, II, § 16, p. 73.

²⁷³ Conforme Barrenechea, “a caracterização da consciência como uma doença é parte de uma intenção polêmica, de um exagero deliberado que visa [sic] combater as posturas que sustentam a origem transcendente do ser humano, enquanto procura valorizar a sua natureza terrena e animal. Ao salientar a condição animal do homem, Nietzsche pretende contestar as imagens antropológicas tradicionais. Neste sentido, muitas de suas afirmações que depreciam o valor da consciência – designando-a como: doença, imperfeição, ficção, etc, têm mais do que um sentido efetivo, um caráter irônico, de ataque frontal às posturas referidas” (BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p. 45).

psicologia --, gera “certo *empobrecimento da vida*”²⁷⁴, na medida em que retrata a depreciação de instintos humanos mais vitais. Desta maneira, ao reinterpretar o papel do corpo e dos instintos na constituição humana, Nietzsche reduz a atividade consciente à necessidade de comunicação, revalorizando os instintos e as atividades fisiológicas. Contrário à conjectura tradicional de uma irrevogável separação e primazia da alma em relação ao corpo, Nietzsche elabora uma concepção – uma perspectiva – de corpo e de subjetividade radicalmente diversa da tradição filosófica. Portanto, ao repensar a subjetividade a partir da recusa da crença em um *eu* ou num *sujeito* como unidade, Nietzsche acaba por apontar para a viabilidade de, pelo *fio condutor* do corpo, se alargarem as “representações” da consciência, nossa *pequena razão*. Se vida é *vontade de potência*, lugar de conflito entre as *forças*, é o próprio corpo o lugar em que se exercem as “escolhas” por determinadas formas de se colocar no mundo. Para Nietzsche, há no corpo uma hierarquia entre as *forças* e é pela luta que a vida se supera, dado que o jogo entre as *forças* é a condição essencial para *a grande saúde*.²⁷⁵ Desta forma, seriam negação da própria condição da existência as tentativas de interromper o movimento, a guerra e a luta dos impulsos.

Mantendo a crítica da filosofia moderna do *sujeito*, ao adotar o *corpo como fio condutor* interpretativo, Nietzsche propõe uma concepção perspectivista do conhecimento. Para ele, é a dinâmica das *forças* que regem o corpo quem interpreta, ininterruptamente, apresentando sempre novas avaliações. Não há fatos, coisas ou substâncias a serem descobertas, mas apenas infinitas possibilidades de interpretação, de modo que toda compreensão de realidade é uma avaliação *sui generis* dos próprios instintos, da própria *vontade de potência*, uma imposição de uma perspectiva que corresponde aos impulsos corporais²⁷⁶, e não da suposta unidade da *consciência* ou do *eu* de um *sujeito*.

²⁷⁴ NIETZSCHE, op. cit., III, § 25, p. 141.

²⁷⁵ Nietzsche diz: “a grande saúde – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar...” (NIETZSCHE, A gaia ciência, § 382, p. 286).

²⁷⁶ Como mostra Barrenechea, “a multiplicidade do corpo, nas suas inúmeras configurações de forças, exige uma interpretação permanente, uma contínua produção de perspectivas. Nesse contínuo interpretar, a consciência não pode aceder a um suposto *centro* ou *fundo* do organismo, pois toda e qualquer *aproximação* desse pretense centro ou fundo já é uma interpretação. A consciência só pode avaliar, interpretar os movimentos orgânicos, nunca pode chegar ao fundo, já que *não há fundo*. Nesse sentido, é

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche admite o corpo – já compreendido de outra forma, não como o que se opõe à alma – como a “grande razão”:

o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.²⁷⁷

Assim, corpo, uma totalidade de *forças*, diz respeito ao *Si-mesmo*, que “sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu.”²⁷⁸ Nesta dinâmica do corpo como “o dominador do Eu”, a consciência é apenas um instrumento de sua organização.²⁷⁹ O corpo é, pois, o *próprio* (*Selbst*):

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.²⁸⁰

Como “unidade de organização” constituída a partir da multiplicidade, o corpo, como *grande razão*, “não diz Eu, mas faz Eu.”²⁸¹ Neste sentido, o *Eu* é permanente construção, de modo que a conquista de *si* nunca se dá de forma definitiva, mas se

possível afirmar que não há um corpo originário, entendido como substrato ou base das interpretações. Tudo provém da interpretação; todo processo corporal já é avaliação, perspectiva.” (BARRENECHEA, Nietzsche e o corpo, p. 111).

²⁷⁷ NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35.

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ Como descreve Dias, o corpo “é um fenômeno muito mais rico e autoriza observações mais claras.” DIAS, R. M. Nietzsche, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 50.

²⁸⁰ NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35.

²⁸¹ Em *Dos desprezadores do corpo*, de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma: “‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu”. (NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Dos desprezadores do corpo*, p. 35).

estabelece sempre por meio de rearranjos, de um jogo de guerra e paz, de desajustes e constantes reconfigurações.²⁸²

Tomando o *corpo como fio condutor*, no sentido de que é ele que “faz Eu”, Nietzsche delinea sua noção de liberdade. A nova concepção de liberdade apresentada por Nietzsche – diretamente relacionada à nova forma de conceber o corpo -- pressupõe, por um lado, a recusa total da ideia de identidade subjetiva centrada num *eu* unitário, bem como a crítica a toda predileção pela permanência, que, conforme sua interpretação, é uma propensão característica de um *tipo* de homem *fraco* e reativo. Por outro lado, a expressão de um “sim” incondicional à vida, com seus antagonismos e conflitos e com as mudanças por eles propiciadas. A este respeito, Nietzsche diz, em *Ecce homo*:

o que a humanidade até agora considerou seriamente não são sequer realidades, apenas construções; expresso com mais rigor, *mentiras* oriundas dos instintos ruins de naturezas doentes, nocivas no sentido mais profundo – todos os conceitos: “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”... Mas procurou-se neles a grandeza da natureza humana, sua “divindade”... Todas as questões políticas, da ordenação social, da educação foram por eles falseados até a medula, por haver-se tomado os homens mais nocivos por grandes – por ter-se ensinado a desprezar as coisas “pequenas”, ou seja, os assuntos fundamentais da vida mesma... (...) Quero ser o oposto disso: meu privilégio está em possuir finura suprema para os sinais de instintos sãos. (...) Não conheço outro modo de lidar com grandes tarefas senão *o jogo*: este é, como indício de grandeza, um pressuposto essencial. (...) Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para 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...²⁸³

²⁸² Em Nietzsche, o corpo -- como o *Selbst*, segundo a interpretação de Giacoia, “tem uma natureza muito mais profunda e complexa do que supusera a tradição. Ele não é apenas ‘a carne’ e a sede de paixões, desejos e desgarramentos, nem mesmo a *res extensa* sobre a qual cogitara Descartes; ao contrário do que pensara o platonismo e o cristianismo, o corpo não é a prisão do espírito, o oposto da razão. Para Nietzsche, o corpo é a *grande razão*. Portanto, aquilo que a tradição confundia com a estrutura nuclear da subjetividade – consciência, razão ou espírito – nada mais é que a tênue superfície de uma profundidade insondável, daquela grande razão que é o corpo. Ao contrário da ilusão subjetiva da consciência, que é um efeito induzido pela gramática da linguagem (um eu que é meramente discursivo, portanto, que é apenas *dito*), o corpo, como unidade produzida a partir da multiplicidade, não é apenas discurso, mas um *fazer* (ele faz ‘eu’)”. (GIACOIA, O. Nietzsche X Kant, p. 220).

²⁸³ NIETZSCHE, *Ecce homo*, § 10, p. 47-49.

Como indicamos no Capítulo II, a concepção nietzschiana de liberdade requer a ultrapassagem da ideia moral de liberdade como livre-arbítrio e, conseqüentemente, a superação da *má consciência* -- portanto, requer, como necessário, um novo *tipo* de homem, diferente do vigente na época moderna -- porque a *má consciência* não pode levar o homem ao “sim” à vida. Esta superação é possível apenas -- ou quando -- a oposição entre consciência e instintos e a primazia da consciência forem reconhecidas como algo que induz à decadência da vida e ultrapassados. Se, em Nietzsche, a concepção moral de liberdade, criticada como forma de depreciação da vida, gera, como conseqüência de seu poder coercitivo, a doença *má consciência*, uma concepção de liberdade que seja afirmativa da existência pode possibilitar o (re)estabelecimento do vigor e da saúde do homem em termos psicológicos e orgânicos; mais especificamente, pode promover “uma nova saúde, mais forte alerta alegre firme audaz que todas as saúdes até agora.”²⁸⁴ A proposta de uma nova concepção de liberdade é, então, associada às noções de *grande saúde*²⁸⁵ e *amor fati* -- um amor ao destino, um amor que pressupõe atividade e não inércia, passividade e submissão e, mais do que isto, significa a aceitação incondicional do devir e da existência.²⁸⁶

Tendo em vista a associação entre liberdade, *grande saúde* e *amor fati*, Nietzsche entende que devem ser transformadas a relação do homem com o devir e com a própria existência e, em especial, com o necessário -- com a necessidade -- que, pela doutrina moral do livre-arbítrio, só produz *ressentimento*. A necessidade deve ser encarada de maneira completamente diferente daquela demonstrada pelas acepções tradicionais de liberdade e responsabilidade moral. Negado o caráter estático da vida, na medida em que é concebida como *vontade de potência*, é possível “não apenas suportar o necessário (...) -- mas *amá-lo*.”²⁸⁷

²⁸⁴ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 382, p. 286.

²⁸⁵ Ibidem.

²⁸⁶ Em *Genealogia da moral*, Nietzsche indica o *esquecimento*, *força* ativa, “positiva no mais rigoroso sentido”, como uma das condições da *grande saúde*, pois é preciso “fechar temporariamente as janelas da consciência”, isto é, deve existir o momento de impedir a absorção de certas interpretações calcificadas na *memória*, “para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente).” (NIETZSCHE, *Genealogia da moral*, II, § 1, p. 47.)

²⁸⁷ Idem, *Ecce homo*, § 10, p. 49.

Para mostrar a ligação entre liberdade e afirmação irrestrita da vida a uma capacidade de constante criação de novos valores, Nietzsche lança mão da arte, mais uma vez. A arte, entendida neste momento da obra, inclusive, como “arte de viver”, expressa a capacidade humana de imprimir nos acontecimentos um querer, uma vontade própria. É através do processo de criação artística que o homem consegue expressar as *forças* mais decisivas e íntimas que nele agem. Neste sentido, aceita e vivenciada a condição do homem como destruidor de formas e interpretações e, sobretudo, como criador, a liberdade se concretiza na criação permanente – artística -- de novas perspectivas.²⁸⁸ Em *A gaia ciência*, Nietzsche diz:

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.²⁸⁹

O homem livre, no sentido nietzschiano, é, pois, aquele que vê a vida e sua própria relação com ela de um ponto de vista artístico. A arte, antagônica ao conhecimento conceitual-sistemático²⁹⁰, admite que ilusões e contradições – geradoras de sofrimento -- são necessárias à vida. Em princípio, a arte é uma força oposta a toda vontade de negação da vida²⁹¹, algo que possibilita ao homem a configuração de um emaranhado de interpretações diversas, a oportunidade de novas interpretações perspectivas.²⁹² Nietzsche, então, vê a arte como a forma mais afirmativa de o homem

²⁸⁸ A este respeito, como mostra Barrenechea, “é importante esclarecer que, para Nietzsche, o conceito de atividade artística possui sentido amplo. A arte como realização de formas concretas, como pintura, música, teatro etc. é exaltada em toda sua obra. Porém, o fundamental consiste na “arte de viver”, na capacidade de imprimir um *estilo* próprio a cada ato.” (BARRENECHEA, M. A. Nietzsche e a liberdade, p. 82).

²⁸⁹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 290, p. 195.

²⁹⁰ Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche anuncia: “tudo que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada de realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos – tornam-se um perigo mortal para todos, quando adoram.” (NIETZSCHE, *Crepúsculo dos ídolos*, § 1, p. 25).

²⁹¹ Em princípio, a arte afirma a vida. No entanto, como é expressão de *vontade de potência*, pode contribuir para diminuir a vida, quando exprime uma *vontade* negativa de *potência*.

²⁹² Tendo em vista o intuito de superar a incondicional *vontade de verdade* patente na tradição filosófica que se expressa em diversas configurações do ideal ascético, Nietzsche afirma: “ambos, ciência e ideal ascético, acham-se no mesmo terreno – já o dei a entender - : na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *inestimabilidade*, *incriticabilidade* da verdade), e com isso são

se reportar ao *vir-a-ser*; uma forma de aclamar a liberdade intrínseca à produção de novos valores: “por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno.”²⁹³

A marca essencial da nova concepção de liberdade reside na percepção da própria singularidade, no viver de acordo com a própria medida, com a própria lei, no ordenar-se artisticamente, conforme uma disposição, um “poder, de colocar, dispor e modelar criativamente.”²⁹⁴ O mais relevante é que, para o *domínio de si* e o exercício da liberdade, como criação, é necessária a “obediência” aos instintos, o respeito pelo próprio gosto e, enfim, a libertação de princípios que não sejam ditados pela voz de um corpo *sadio*. Fundamental é, pois, a obediência à *voz do corpo sadio* que, como destaca *Zaratustra*, é “uma voz mais honesta e mais pura. De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio.”²⁹⁵ Em *Crepúsculo dos ídolos*, refere-se à liberdade “como algo que se tem e não se tem, que se *quer*, que se *conquista*...”²⁹⁶ O homem livre é, então, aquele que, na *arte de viver*, respeita o próprio gosto. Nele, não atuam regras prefixadas; para o livre criador, uma coisa é fundamental: que “o homem *atinja* a sua satisfação consigo – seja mediante esta ou aquela criação e arte.”²⁹⁷

O homem, criador e artista da própria vida, é também aquele que é capaz de retirar a seriedade ou o peso desmedido de suas criações e avaliações, pelo fato de reconhecê-las como algo que pode e até mesmo deve ser destruído para ser novamente recriado, conforme as exigências da vida em constante processo de superação. A *grande saúde* do homem livre corresponde ao próprio “ideal de um espírito que ingenuamente, ou seja, sem o ter querido, e por transbordante abundância de potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino (...).”²⁹⁸

necessariamente aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto. Uma avaliação do ideal ascético conduz inevitavelmente a uma avaliação da ciência: mantenham-se os olhos abertos para esse fato! (A *arte*, para antecipá-lo, pois ainda tornarei mais demoradamente ao assunto – a arte, na qual precisamente a *mentira* se santifica, a *vontade de ilusão* tem a boa consciência a seu favor, opõe-se bem mais radicalmente do que a ciência ao ideal ascético.” (NIETZSCHE, Genealogia da moral, III, § 25, p. 141).

²⁹³ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 107, p. 132.

²⁹⁴ Idem, Além do bem e do mal, § 214, p. 108.

²⁹⁵ Idem, Assim falou Zaratustra, *Dos transmudanos*, p. 34.

²⁹⁶ Idem, Crepúsculo dos Ídolos, § 38, p. 89.

²⁹⁷ Ibidem, § 290, p. 196.

²⁹⁸ Ibidem, § 382, p. 287.

No entendimento nietzschiano, a liberdade se dá como e enquanto criação ininterrupta de novos valores, o que vai ao encontro de seu intento de superação de um *tipo* de homem subjugado por valores morais decadentes, pelo instinto de conservação e pela aversão ao devir. Tendo em vista a constituição de novos valores, a exigência é obedecer, unicamente, ao processo criador, ou seja, assumir uma autonomia criativa desvencilhada de antigos valores. Em consonância com uma vontade de afirmação e entendida como criação e autocriação, a concepção nietzschiana de liberdade é, portanto, inteiramente contrária à ideia tradicional de livre-arbítrio. Liberdade da vontade, em Nietzsche, alude ao prazer encontrado na autodeterminação de um *tipo* de homem que se desprende de crenças metafísicas e do anseio de certeza, permanência e estabilidade. Ser livre implica seguir a si mesmo, criar e obedecer apenas aos próprios valores.

A liberdade da vontade se perfaz na construção artística da vida, num persistente ato criador que, continuamente, cria, ludicamente, novas formas de avaliação: a criação exhibe a liberdade; liberdade é criação. Trata-se, no essencial, de uma afirmação da *vontade positiva de potência* que, no embate entre *forças* atuantes em todas as coisas, dá forma ou figura, imprime sua marca, a todo momento, a cada acontecimento. Mais do que buscar valores, liberdade consiste em criar, para si, valores e leis que afirmem totalmente a vida, consiste em criar-se a si mesmo em vista unicamente da afirmação do próprio querer.²⁹⁹

Os criadores e “espíritos livres” são aqueles que, pelo insistente ato criador que lhes é próprio em consequência de um excesso de forças geradoras, são capazes de transformar a visão dos aspectos terríveis da existência em uma exuberante afirmação da vida, em um “sagrado dizer-sim”.³⁰⁰ Para os “espíritos livres” e criadores, o reconhecimento da tragicidade da existência é um convite à ousada valentia de compor a própria história sem Deus ou verdade absoluta, sem remédios e socorros metafísicos.

²⁹⁹ Em *A gaia ciência*, Nietzsche pondera: “*No reencontro*. – A: Eu ainda o compreendo bem? Você está buscando? Onde se acham, no meio do mundo real de agora, seu canto e sua estrela? Onde pode você deitar-se ao sol, de forma que também lhe chegue um excedente de bem-estar e sua existência se justifique? Que cada um faça isto por si próprio – você parece me dizer – e tire da mente as generalidades e as preocupações com os outros e a sociedade! – B: Eu quero mais, eu não sou um buscador: quero criar para mim meu próprio sol.” (NIETZSCHE, *Gaia ciência*, § 320, p. 214).

³⁰⁰ NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Das três metamorfoses*, p. 29.

Em um mundo sem Deus ou sem verdade absoluta, a atividade de criar³⁰¹ novas valorações aparece como superação da náusea possivelmente provocada pela percepção do absurdo da existência, visto que o ato de criar a si mesmo, de fazer o *eu* é capaz de provocar uma elevação do desejo de viver, é um estimulante para a vida, diz Nietzsche: “como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável.”³⁰²

Considerando-se que no criar está incluído o destruir, pelo persistente ato criador, o que se produz é, sobretudo, um estado mais elevado de aprovação da vida, no qual as contradições da existência e o próprio sofrimento não são tomados como algo que se deve querer, pura e simplesmente, suprimir.³⁰³ A atividade do criar, como sintoma de uma vida ascendente, se concretiza na compreensão e na afirmação dos antagonismos, das oposições, do feio e do terrível da existência.

Para Nietzsche, qualquer criação requer resistência e superação, isto é, uma luta entre *forças*. Assim, produzir uma perspectiva afirmativa da vida significa assumir a dificuldade da contenda com outras *forças*, com outras *vontades de potência* sem querer anulá-las. A questão, então, é que toda perspectiva precisa de um correlato oposto, visto que a oposição é parte da constituição de uma perspectiva. Afirmar a vida, ou afirmar-se, requer a afirmação do conflito, já que a vida e o *eu*, como pensa Nietzsche, não são algo linear ou fixo, mas formados por relações de conflito entre *vontades de potência*. A negação da vida surge da fraqueza em face dos conflitos, de uma incapacidade de afirmar a necessidade.

Colocar-se na posição de criador e de artista da própria vida implica afirmá-la incondicionalmente, já que a vida é precisamente um processo incessante de criação de sentido, interpretação ou valoração. Criar implica, pois, a afirmação da necessidade e das contingências da existência. É deste modo que o homem pode viver sua liberdade. O homem livre, no sentido nietzschiano, é aquele que precisa esculpir sua vida e, concomitantemente, tomar a si próprio como seu escultor. É na criação que se situa a

³⁰¹ De acordo com Dias, “criar é colocar a realidade como devir, isto é, aos olhos do criador não há mundo sensível já realizado onde é preciso se integrar. Criar não é buscar. Não é buscar um lugar ao sol, mas inventar um sol próprio” (DIAS, R. Nietzsche, vida como obra de arte, p. 66).

³⁰² NIETZSCHE, A gaia ciência, § 107, p. 132.

³⁰³ Zaratustra afirma: “Ah, meus animais, apenas isto aprendi até agora: que ao homem é necessário o que tem de pior para ter o que tem de melhor, -- que o que tem de pior é sua melhor *força*, e a mais dura pedra para o mais alto criaodr; e que o homem tem de se tornar melhor e pior.” (NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, O convalescente, p. 209 - 210).

sabedoria trágica que, diante da constatação do sem-sentido da existência, reafirma o homem como criador de valores e produtor de sentidos.

Em *Além do bem e do mal*, diz Nietzsche: “no homem estão unidos criador e criatura: no homem há matéria, fragmento, abundância, logo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, deus-espectador e sétimo dia – ”³⁰⁴ O homem, assim concebido como criador e criatura, é capaz de atuar no jogo do *vir-a-ser*, é capaz de abrir-se para o novo e para novas perspectivas criativas, para a possibilidade de criar constantemente a si mesmo. Tudo isto exige a superação de toda forma endurecida de existir e a elaboração de valores novos na vida sempre em fluxo. A criação, como expressão da liberdade, requer, portanto, a afirmação do devir, do movimento, do tempo, e tem como um dos propósitos tornar a vida mais leve, mais alegre e mais dinâmica.³⁰⁵ Homem livre, para Nietzsche, é aquele que realiza uma reconciliação com o devir e com o já-feito, superando o ressentimento e a culpa. Liberdade refere-se, assim, à capacidade de criação constante, à possibilidade de rearranjo de formas e situações, pois que o *eu*, anuncia Zaratustra, “*sempre tem de superar a si mesmo.*”³⁰⁶ É pela permanente criação de si e de novas formas de valorar que se pode exercer a liberdade. É decisivo, para Nietzsche, o fato de que liberdade como criação – de si, de novos valores e de novos sentidos -- nada mais é do que a própria manifestação da *vontade positiva de potência*, do próprio afeto em sua dinâmica de *autossuperação*.

Esta perspectiva de liberdade não contempla a ideia de responsabilidade última pelas ações, visto que isto significaria conceber a vontade de um *sujeito* como causa absoluta, o que é inadmissível na interpretação nietzschiana. Para uma perspectiva que concebe o homem não como *sujeito*, mas como *vontade de potência*, a liberdade, como criação artística, não diz respeito a uma vontade ou faculdade absolutamente livre, mas exprime que a ação está livre do fardo da responsabilidade última, uma vez que neste caso as ações são conforme à vontade de potência e à necessidade, o que não gera a

³⁰⁴ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 225, p. 118.

³⁰⁵ Como reconhece Dias, “a afirmação do devir é condição para que haja constante criação. Dizer que tudo está em devir é dizer que tudo está sujeito às leis da destruição e que algo permanece apesar da destruição. Permanece o insistente ato criador. Uma ação criadora contínua imprime ao devir o caráter do ser.” (DIAS, R. Nietzsche, vida como obra de arte, p. 72).

³⁰⁶ NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Da superação de si mesmo*, p. 110.

consciência de culpa ou *má consciência*. De acordo com sua concepção de liberdade, responsabilidade adquire outro significado: Nietzsche afirma a importância de assumir a responsabilidade sobre si mesmo e o destino de forma alegre e afirmativa, sem *ressentimento*, mesmo em momentos de sofrimento e dor. Em *Gaia ciência*, diz Nietzsche:

existe, na vida, um certo ponto alto: ao atingi-lo corremos novamente, com toda a nossa liberdade, e por mais que tenhamos negado ao belo caos da existência toda razão boa e solícita, o grande perigo da servidão espiritual, e temos ainda a nossa mais dura prova a prestar. Pois é então que para nós se apresenta, com mais insistente energia, a ideia de uma providência pessoal, tendo a seu favor o melhor advogado, a evidência, é então que vemos com nossos olhos que todas, todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*. A vida de cada dia e cada hora parece não querer mais do que demonstrar sempre de novo essa tese; seja o que for, tempo bom ou ruim, a perda de um amigo, uma doença, uma calúnia, a carta que não chegou, a torção de um pé, a olhada numa loja, um argumento contrário, o ato de abrir um livro, um sonho, uma trapaça: imediatamente ou pouco depois tudo se revela como algo que “tinha de acontecer” – é algo de profundo sentido e utilidade justamente *para nós!* (...) Ora – quero dizer, apesar de tudo isso! –, vamos deixar em paz os deuses e também os prestativos gênios e satisfazer-nos com a suposição de que nossa própria habilidade prática e teórica em interpretar e arrumar os acontecimentos tenha atingido seu ponto alto. Tampouco vamos ter em bem alta conta essa destreza de nossa sabedoria, se por vezes nos surpreender muito a maravilhosa harmonia que surge de nosso instrumento: uma harmonia que soa bem demais para que ousemos atribuí-la a nós mesmos. De fato, aqui e ali alguém toca conosco – o querido acaso: ele eventualmente guia a nossa mão, e a mais sábia providência não poderia conceber música mais bela do que a que então consegue esta nossa tola mão.³⁰⁷

Liberdade não é, portanto, algo que remete à causalidade da vontade ou a uma pretensa autonomia do *sujeito*; não diz respeito a nenhuma faculdade; antes, consiste na capacidade de “interpretar e arrumar os acontecimentos”. Liberdade é o exercício de criação e recriação de si mesmo, que, para Nietzsche, cabe apenas aos “comandantes” e

³⁰⁷ NIETZSCHE, A gaia ciência, § 277, p. 188 - 189.

“legisladores”, àqueles que reconhecem que “seu ‘conhecer’ é criar”³⁰⁸, o que significa afirmar que este *tipo* de homem – “comandante” e “legislador” -- sabe viver em conciliação com o *vir-a-ser* ininterrupto de todas as coisas, é capaz de afirmar toda necessidade, acaso ou destino. Esta concepção de liberdade propõe que o homem livre é aquele que afirma a totalidade da existência ao dizer ‘Sim’³⁰⁹, inclusive, aos aspectos precários da vida, é aquele que se liberta de *forças* reativas e que, então, se reconcilia com o devir.³¹⁰

Em face da multiplicidade de possibilidades de rearranjos, a criação – dos valores e de si -- jamais alcança uma forma final, já que envolve, necessária e continuamente, construção e desconstrução. Por isto, pode-se, então, afirmar que o domínio da vida humana em que se manifesta o processo lúdico de criar valores a partir da liberdade da vontade é o do fazer artístico. Para exercer a liberdade como criação artística, para compreender com alegria que até mesmo as adversidades e contradições da existência podem ser afirmadas sem reservas, é imprescindível ter coragem e “saúde forte, alegre, firme e audaz.”³¹¹ Para Nietzsche, “a *grande libertação*”³¹² do homem depende do restabelecimento da *inocência* do *vir-a-ser* de todas as coisas, isto é, da compreensão de que tudo o que ocorre é necessário e não merece juízo moral, pois “pertence ao todo, *está* no todo”.³¹³ Reconhecer a *inocência do devir* é dizer um “sim” irrestrito à totalidade da vida, um conflito de *forças* que nunca é definitivo:

o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a

³⁰⁸ NIETZSCHE, Além do bem e do mal, § 211, p. 106.

³⁰⁹ Em *A gaia ciência*, Nietzsche diz: “quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (NIETZSCHE, *Gaia ciência*, § 276, p. 188.)

³¹⁰ Sobre a reconciliação com o devir, em *Da redenção* de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche sugere: “a vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade.” “Tudo ‘foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quis!’ – Até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero! Assim quereirei’.” (NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, *Da Redenção*, p. 133 - 134).

³¹¹ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, § 382, p. 286

³¹² Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, § 8, p. 47.

³¹³ *Ibidem*.

*isso chamei dionisíaco (...) ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir...*³¹⁴

A concepção de liberdade como criação, diferente da concepção metafísico-moral, está diretamente relacionada ao projeto de *transvaloração de todos os valores* e ao que Nietzsche afirma ser uma compreensão trágico-dionisíaca da existência. De acordo com a filosofia trágica – distinta da metafísica --, não há dualismos e não há nada na totalidade da vida que mereça ser corrigido, negado ou extirpado; as adversidades e contradições da existência não devem ser negadas ou eliminadas; até os aspectos mais terríveis devem ser celebrados por pertencerem ao todo, “ao caráter global da vida.”³¹⁵ O entendimento e a aceitação da vida como um eterno *vir-a-ser* recolhem, de forma alegre, mesmo as vivências e circunstâncias mais terríveis.

Para acatar o jogo do devir e suas necessidades é preciso proceder como legislador que se regozija com a possibilidade de afirmar seu querer a partir da sua própria *vontade de potência*. Pela afirmação do querer, que é criar, é possível modificar ou transformar as avaliações negativas do caráter trágico da vida. Assim, o homem pode exercer o papel de criador da própria vida, pode agir e se relacionar de forma ativa com as próprias experiências incontornáveis de sua existência.

Para Nietzsche, a supressão do impasse da suposta oposição entre necessidade e liberdade pela afirmação do querer indissociável do atuar leva à aceitação de quaisquer acontecimentos de forma mais leve e, neste sentido, todo ato desejado torna-se uma forma de libertação. Liberdade e *amor fati* não se dissociam: acolher todas as facetas da vida como dignas de celebração é exercer a liberdade. Pelo exercício desta forma de liberdade, é superada a crença na existência de um *sujeito* autônomo, da vontade como causa das ações e, conseqüentemente, da pretensa legitimidade de um tipo de juízo de

³¹⁴ NIETZSCHE, Crespúsculo dos ídolos, § 5, p. 106.

³¹⁵ Nietzsche afirma: “o embevecido dizer-sim ao caráter global da vida como que, em toda mudança, é igual, de igual potência, de igual ventura; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno; o sentimento da unidade da necessidade do criar e do aniquilar.” (NIETZSCHE, Obras incompletas, § 1050, p. 445 - 446).

valor moral que deprecia a vida e aprisiona a conduta humana. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma:

a maioria dos pensadores e eruditos (...) Eles imaginam toda necessidade como aflição, como penoso ter-de-seguir e ser-coagido, e o pensar mesmo têm como algo lento, hesitante, quase uma fadiga, e com frequência “digno de *suor* dos nobres” – mas não absolutamente como algo leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância! “Pensar” e “levar a sério”, “ponderar” uma coisa – para eles isso é o mesmo: apenas assim o “vivenciaram”. Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu sua sensação de liberdade, sutíliza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – ³¹⁶

A liberdade, como criação artística, retira a seriedade e o peso excessivo dos acontecimentos, pois reconhece que tudo está subjugado ao mesmo princípio elementar da vida: o devir. O *espírito livre* e criador, no exercício de sua *força* plástica, de sua *vontade de potência* criadora de “novas formas, interpretações e direções”³¹⁷, é capaz de celebrar a vida *tal como ela é* e dizer à existência um “sim” trágico-dionisíaco, sem julgamento ou restrições.

³¹⁶ NIETZSCHE, *Além do bem e do mal*, § 213, p. 108.

³¹⁷ Idem, *Genealogia da moral*, II, § 12, p. 67.

CONCLUSÃO

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, e 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!³¹⁸

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 de preservação de si mesmo – do *amor de si...* Pois admitindo que a tarefa, a destinação, o *destino* da tarefa ultrapasse em muito a medida ordinária, nenhum perigo haveria maior do que perceber-se com essa tarefa. Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’*a* tarefa.³¹⁹

Como apontamos ao longo do texto, especialmente em *Além do bem e do mal* e em *Genealogia da moral*, Nietzsche afirma o caráter ficcional da ideia moderna de *sujeito* como causa da “livre” ação para, com isto, demonstrar o que há de ilusório na doutrina do livre-arbítrio ou, em outros termos, na concepção de liberdade como livre-arbítrio. Segundo a interpretação nietzschiana, a afirmação da existência de um *sujeito*

³¹⁸ NIETZSCHE, *A gaia ciência*, 335, p. 224.

³¹⁹ *Idem*, *Ecce Homo*, 9, p. 45.

livre para agir de acordo com sua vontade ou sua consciência expressa tanto a crença na verdade -- e nas noções de identidade e unidade a ela vinculadas --, quanto a crença na ideia de causalidade, pois que, tradicionalmente, se entende um acontecimento tão-somente quando nele se distingue uma intenção ou uma finalidade, presumidamente determinada por algum *agente* dotado de uma capacidade de escolha.

Para Nietzsche, o livre-arbítrio é uma *ficção* tal como o *sujeito* da ação livre. Para ele, não se trata de compreender as ações como “efeitos” da vontade livre, entendida como causa, mas de concebê-las como expressão de uma luta entre *forças* e *vontades de potência*, como expressão da vida pulsional, do que se passa no domínio dos afetos. Deste modo, ao rejeitar a ideia de *sujeito* como unidade, considera que não há uma identidade fixa e imutável, livre e independente das relações pulsionais. Em oposição à aceção de liberdade como livre-arbítrio, proclama a revalorização das atividades instintivas e defende uma espécie de arbítrio criativo.

De acordo com sua análise histórico-genealógica, os impulsos geradores da noção de livre-arbítrio, que atribui ao *sujeito* a responsabilidade ou a culpa pelos acontecimentos, são expressões de um determinado *tipo* de *vontade de potência* e estão a serviço de um determinado *tipo* de moral e de um *tipo* de vida caracterizados como decadentes, não só mas também porque atendem a um processo de socialização que, em última análise, acaba por promover a transformação dos indivíduos em *animais de rebanho*.

Liberdade, em Nietzsche, é criação constante de si, de valores, de interpretações e formas; é um fazer artístico que depende, não da capacidade de escolha de um *sujeito* ou de um *eu* supostamente livre para agir de acordo com sua vontade, mas da atenção aos afetos daquele que cria, na medida em que o *eu* não é uma entidade separada das pulsões presentes ao corpo. A concepção de liberdade como criação constante de si liga-se intimamente à valorização das *forças* instintivas e pulsionais, pois não tenta, de forma reativa, suprimi-las. Se a liberdade, no sentido anunciado por ele, diz respeito à perspectiva criadora da própria existência, o homem livre é responsável, não no sentido tradicional dado ao termo, mas no sentido de se saber o criador dos próprios valores e avaliações. De acordo com a perspectiva nietzschiana de liberdade, a própria vida, ou

seja, o processo constante de criação e destruição no transcurso entre o nascimento e a morte é digno de celebração e não de indiferença, desqualificação ou desprezo.

Vivenciar a liberdade como criação é afirmar de forma alegre todos os feitos, é firmar-se de forma singular no mundo. A afirmação irrestrita da vida é capaz de consolidar o sentimento de satisfação, o eterno prazer de existir, em que se celebra a necessidade de todas as coisas e acontecimentos. É neste sentido que, segundo Nietzsche, o homem livre se comporta como a *criança* inocente e alegre que, protagonista da própria existência, inventa, a cada momento, e se inclui, voluntária e disponível, no jogo da criação.³²⁰ Nas palavras do filósofo: “em nenhum outro sentido a expressão ‘espírito livre’ quer ser entendida: um espírito *tornado livre*, que de si mesmo de novo tomou posse.”³²¹

No limite desta perspectiva da liberdade, encontra-se, inegavelmente, a impossibilidade de reverter o fluxo constante do devir, do passar do tempo. Dito de outro modo, a proposta de liberdade apresentada por Nietzsche esbarra na impossibilidade de mudar o que passou, de mudar todo “foi”. No entanto, mesmo que não seja possível modificar o passado, pelo exercício da liberdade como criação ininterrupta de novas interpretações, formas e direções, é possível ressignificar as lembranças e imagens que dele se tem e, com isto, utilizá-las em prol do crescimento e da promoção de uma vida, senão plenamente isenta de sentimentos reativos, ao menos apta a enfrentá-los e superá-los. Ainda que disposições reativas estejam presentes no humano em medidas diversas, tais disposições podem não ser determinantes para as ações e para a interpretação da existência, o que significa a negação do sentimento de *vingança* como propulsor das ações.

A concepção nietzschiana de liberdade propõe, então, que cada indivíduo, longe da culpa e da *má consciência*, realize sua plena capacidade criativa e desperte para o desafio de considerar a ideia de criação como modo de ser, de viver, de existir, inclusive para que o “foi” seja, sempre, pura expressão do querer.

³²⁰ Em *Assim falou Zaratustra*, se diz: “inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.” (NIETZSCHE, Assim falou Zaratustra, *Das três metamorfoses*, 28 - 29).

³²¹ NIETZSCHE, *Ecce homo*, p. 69.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE. *A gaia ciência*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal; prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e prefácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e prefácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce homo*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e prefácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia: Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Obras incompletas*. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOBRE NIETZSCHE E OUTRAS OBRAS

ARALDI, Clademir Luís. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 5. São Paulo: Edusp, 1998.

AZEREDO, Vânia Dutra. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

_____. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial; UNIJUÍ, 2000.

BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009, p.

_____. *Nietzsche e a alegria do trágico*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

CALOMENI, Tereza Cristina B. *Breves notas sobre a crítica nietzschiana da consciência e da linguagem*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 28. São Paulo: Edusp, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESCARTES, René, *Meditações*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DIAS, R. M. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

GIACCOIA, Oswaldo. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. São Paulo: UPF, 2005.

_____. Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever. São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo RS: Unisinos, 2004.

_____. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1997.

GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

HAAR, Michel. *Nouveaux essais sur Nietzsche*. Press Univertaires de France, 1998.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche and modern times; a study of Bacon, Descartes e Nietzsche*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 990.

_____. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2011.

ONATE, Alberto Marcos. *Crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Unijuí, 2000.

PIMENTA NETO, Olimpo José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultural. 1999 (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

_____. *Ensaio sobre o livre-arbítrio*. Coleção Os Grandes Clássicos da Literatura. v. III. São Paulo: Editora Novo Brasil, 1983.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.