

O que significa ser livre e responsável? O *Indivíduo soberano* como ideal moral de Nietzsche

What means to be free and responsible? The sovereign individual as Nietzsche's moral ideal

Marlon Tomazella Baptista¹

Resumo

Este artigo trata de um aspecto ético da filosofia de Nietzsche, que diz respeito ao problema sobre como preservar o cultivo da responsabilidade numa filosofia sem sujeito, assim como entender a possibilidade da liberdade desvinculada da noção de *causa sui*. Interessa-me pensar em que medida as noções de *autonomia* e *autodeterminação* ainda são possíveis numa tal perspectiva sobre o modo que o ser humano se constitui, ainda que com decisivas transformações em seus usuais significados modernos. Trata-se de uma tentativa de pensar se existe ainda alguma possibilidade de imperativo ético depois da perda de referenciais que se iniciou na modernidade e atingiu seu ápice em nossa condição contemporânea. Imperativo este que, se possível, aqui somente é pensado numa esfera individual.

Palavras-chave: liberdade. responsabilidade. agência. indivíduo soberano.

Abstract

This paper deals with an ethical aspect of Nietzsches philosophy, regarding the problem of how to preserve the assumption of responsibility in a philosophy without the notion of “subject”, as long as to understand the possibility of freedom detached from the notion of *causa sui*. I am interested in regarding to what extent the notions of *autonomy* and *self-determination* are still possible in such a perspective about the human being – although with decisive changes in their usual modern meanings. It is an attempt to think if there is still some possibility of ethical imperative after the lost of the main references that came to a head in our contemporary condition. Such an imperative, if it is possible, here is thought only in a individual level.

Keywords: freedom. responsibility. agency. sovereign individual.

Introdução

Desde a publicação de *Humano, Demasiado Humano* até o fim de sua obra, Nietzsche recoloca o problema quanto à possibilidade e o significado de responsabilizar alguém por seus atos e de alguém responsabilizar a si mesmo. Na época de HH, a partir de sua crítica à noção de liberdade da vontade como uma forma superficial de entender as

¹ Professor de Filosofia do Instituto Federal do Rio de Janeiro (IFRJ), Campus Nilópolis. Doutor em filosofia pela UFRJ. Rio de Janeiro, RJ. E-mail: marlon.baptista@ifrj.edu.br

motivações do agir humano, a consequência de seu pensamento foi a conclusão pela total irresponsabilidade do indivíduo. Na época, o filósofo fora fortemente influenciado pela teoria utilitarista, segundo a qual, o motivador decisivo das ações humanas seria o prazer. Nietzsche entendia que, para além disso, os critérios humanos de avaliação sobre o que é prazeroso são permeados de erros e simplificações, que extrapolam uma mera identificação objetiva do prazer. Assim, por conta da vigência natural da busca pelo prazer, junto da limitação dos critérios de avaliação quanto a que se configura como prazeroso, o ser humano seria completamente inocente, até mesmo o pior criminoso. Nietzsche, junto de Paul Rée, chegou a uma conclusão que os próprios utilitaristas não tinham chegado: na desresponsabilização².

Acontece que, ao longo do amadurecimento de seu pensamento, sua noção quanto à responsabilidade e à liberdade se transforma, chegando ao nível de afirmar que o tipo humano de maior valor consistiria justamente naquele que desenvolveu a capacidade de convocar para si a responsabilidade de tal forma, que ele julgaria os outros a partir desta “rara liberdade”. Trata-se da apresentação da figura conceitual do “indivíduo soberano” em *Para a Genealogia da Moral* – que constitui propriamente o mote deste artigo.

A partir da leitura da obra publicada do filósofo e de fragmentos póstumos, dialogo aqui principalmente com pesquisadores anglo-saxônicos para compreender as dificuldades presentes nesta figura conceitual tardia que não aparece em nenhum outro momento de sua obra, e para pensar a compatibilização da liberdade e da responsabilidade com a noção de vontade de poder, segundo a qual, a vigência de toda e qualquer estabilização, no fundo, se contrapõe à própria dinâmica de devir da efetividade. O percurso se constitui da seguinte forma: **1.** apresentação de questionamentos que podem ser levantados a partir da definição da noção de “indivíduo soberano”; **2.** compreensão do significado de “liberdade” no interior do horizonte hermenêutico dos impulsos e da vontade de poder; **3.** a coexistência da liberdade enquanto *agência* (em oposição à noção de liberdade enquanto *possibilidade de agir de outro modo*) com a constatação de um nível de fatalidade daquilo que um indivíduo pode ser ou não; **4.** a relação entre uma medida significativa de *auto-desconhecimento* e a capacidade mais efetiva de ação; e **5.** a definição de liberdade enquanto equilíbrio entre estabilização e autossuperação de metas, com a possibilidade de sua transformação inclusive no interior mesmo da vigência da “vontade longa” do ideal moral nietzschiano.

² Para conferir em detalhes a discussão entre Nietzsche, Rée e o pensamento utilitarista: BAPTISTA, Marlon Tomazella. *Liberdade e responsabilidade: estudo sobre a possibilidade de uma filosofia prática em Nietzsche*. 2014. 362 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2014.

1. Apresentação do problema

Ao descrever “a história da procedência da responsabilidade” como a criação da capacidade de fazer promessas, Nietzsche considera que foi imprescindível a uniformização ocasionada pela moral do rebanho como longa preparação para a possibilidade do surgimento de um novo tipo de individualidade capaz de superar a moral que lhe possibilitou, e alcançar a efetiva autonomia. Iniciemos este percurso lembrando brevemente um longo trecho da segunda dissertação de *Para a Genealogia da Moral* que nos dará condições de pensar sobre o que considero ser o problema da liberdade e da responsabilidade no pensamento maduro do filósofo:

Coloquemo-nos agora [...] no fim deste imenso processo, lá onde a árvore finalmente sazona os seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade dos costumes trazem à luz aquilo *para o que* ela era somente o meio: então encontramos, como o fruto mais maduro na sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual somente a si mesmo, novamente liberto da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo supramoral (pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem), em suma, o homem da vontade própria, independente e longa, que é capaz de prometer – e nele, em cada músculo, a palpitante e orgulhosa consciência do que finalmente foi alcançado e nele corporificado, uma verdadeira consciência do poder e da liberdade, um sentimento de completude do ser humano como um todo. Este que se tornou livre, que realmente é capaz de prometer, este senhor da vontade *livre*, este soberano – como ele não deveria saber da superioridade que, com isso, ele tem, sobretudo diante daquele que não é capaz de prometer e de se responsabilizar por si mesmo (*für sich selbst gut sagen*)? Quanta confiança, quanto medo, quanto reverência ele desperta – ele ‘merece’ os três –, e como lhe é dado necessariamente, com este domínio sobre si, também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e sobre todas as criaturas de vontade mais curta e não confiáveis. O homem ‘livre’, o portador de uma vontade longa e inquebrantável, tem nessa posse também a sua *medida de valor*: olhando para o outro a partir de si, ele honra ou despreza; e da mesma forma, necessariamente, ele honra os que são iguais a ele, os fortes e confiáveis (os que são capazes de prometer) [...] O saber orgulhoso do extraordinário privilégio da *responsabilidade*, a consciência desta rara liberdade, deste poder sobre si e sobre o destino se aprofundou nele até a sua mais íntima profundidade e se tornou instinto, instinto dominante – como ele chamará este instinto dominante, supondo que ele tenha necessidade de uma palavra para isso? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência moral* (*Gewissen*)...” (GM, II, 2)³

Poderíamos pensar em algumas perguntas que, à primeira vista, parecem ter alguma pertinência em relação a esta figura ideal do indivíduo soberano. Se a capacidade de fazer promessas é seu grande diferencial, poder-se-ia perguntar em que medida uma pessoa comum qualquer não é capaz de ser fiel às suas promessas? Em que medida essa característica não seria própria da moral de rebanho, por pretender a garantia da previsibilidade?

³ Todas as traduções de originais em língua estrangeira foram feitas pelo autor.

(ACAMPORA, 2006). Trata-se realmente de uma habilidade tão especial a ponto de constituir um ideal da capacidade de se colocar para além da moralidade dos costumes, do ressentimento e do niilismo? Se a noção de sujeito é uma ficção criada por simplificações que inventam coisas como identidade, causalidade, vontade livre e consciência⁴; e se parece não restar claramente um princípio de deliberação para o sujeito (pois no final das contas, lutar contra um impulso é demanda de outro impulso (A 109), e a vontade de superar um afeto é efeito da imposição de outros afetos (BM 117) – e não da postura consciente do agente), então, como pressupor a capacidade de autonomia em um indivíduo? Quem no indivíduo, no fim das contas, é que escolhe e determina valores, para portar tamanho mérito? O clamor por autonomia não reflete justamente as demandas da moral escrava, que quer que cada pessoa seja responsabilizada por seus atos para poder ser punida? Que diferença existe afinal entre a noção de autonomia nietzschiana e a de sujeito autossuficiente da modernidade? Pressupor um nível de determinação que se coloca até mesmo acima do destino não constitui uma contradição à noção de *amor fati*? Estabelecer tamanha e tão longa cristalização da memória da vontade não vai contra a processo da própria efetividade, que se constitui no devir e na transformação? Se o critério da nova noção de veracidade se pauta na habilidade tanto de absolutizar uma posição como de relativizá-la em prol de superações e transformações (MÜLLER-LAUTER, 2009), como pretender como ideal humano uma figura que preza sobretudo a estabilização aparentemente absoluta a partir de sua promessa? Esta demanda por responsabilidade não é algo que perpassa os sistemas morais tradicionais em geral? O que a particulariza no caso de Nietzsche? Ao longo deste artigo procurarei dar indicações de possíveis respostas a algumas destas perguntas.

A alegação de um tal nível de poder do indivíduo soberano, enquanto “o senhor da vontade livre”, que chega à capacidade de se colocar até mesmo acima do destino, remete-me a uma afirmação do filósofo em BM 21. Ali ele se refere assim à liberdade da vontade neste sentido tão soberano: “[...] a demanda de portar mesmo a última e total responsabilidade por suas ações, e dela desencarregar deus, mundo, ancestrais, acaso, não é nada menos que ser mesmo aquela *causa sui* [...]”. Aqui (1885) aparece justamente aquilo que em 1878 em HH I 39 encontramos ironizado enquanto a “fábula da liberdade inteligível”, de uma vontade milagrosa que é capaz de se efetivar sem relação com quaisquer antecedentes. Mas, diferentemente daquele contexto, Nietzsche considera a noção de não liberdade da vontade

⁴ Conferir, dentre muitas outras referências, por exemplo, BM 16, FP 1885 2[152] e FP 1885 34[45]. Ou também, em suas reflexões da época de *Aurora*, onde a noção de simplificações cognitivas já tem forte influência da fisiologia, como em FP 1881 11[268].

também como um erro, pois a questão deve ser colocada de outra forma. Diante da negação da liberdade como *causa sui*, não é preciso então supor a pura oposição, o determinismo total, pois Nietzsche questiona até mesmo o mau uso dos termos “causa” e “efeito”, por não corresponderem ao processo efetivo dos acontecimentos⁵. O que ele faz em BM 21 é outra coisa: “o problema do determinismo e da vontade livre é aqui reduzido a uma mera diferenciação gradual entre vontades fortes e fracas” (GRILLAERT, 2006, p.46). O filósofo faz a comparação entre estes dois níveis de vontade, de um modo que parece servir inclusive de crítica a si mesmo conforme suas ideias sobre a total irresponsabilidade em HH I e, ao mesmo tempo, um elogio à força da posição que chama para si a responsabilidade:

uns não querem abrir mão por preço nenhum da ‘responsabilidade’, da crença em *si*, do direito pessoal ao *seu* mérito (as raças vaidosas pertencem a este grupo); os outros, ao contrário, não querem se responsabilizar por nada, ser culpados por nada, e demandam, a partir de um autodesprezo interior, que possam se livrar de si em algum lugar. Estes últimos, quando hoje escrevem livros, costumam aceitar o criminoso (BM 21).⁶

Nietzsche faz uso dos termos “vaidade” e “crença” para identificar o tipo de “raça” que considera importante chamar para si a responsabilidade, quer dizer, não se trata mais aqui do tipo de questionamento sobre se há mesmo liberdade ou não. Utilizando o termo “vaidade”, o filósofo enfatiza que são características do caráter que fazem com que, por uma questão de gosto e de diferença no nível de força de determinação da própria vontade, alguns gostem, prefiram e se orgulhem de chamar para si a responsabilidade. Nietzsche realiza um ensaio de superar a metafísica, e para isso, não pode mais depender de duas únicas visões opostas para realizar seu pensamento. Ao invés de se preocupar com a verdade da liberdade, a partir de seu próprio questionamento sobre a vontade de verdade, o que mais lhe importa é o que indica a condição de um alto nível de crença em algo, já que o critério da verdade, entendida como vontade de poder, é o nível de elevação do sentimento de poder que certas crenças não dogmáticas são capazes de proporcionar. Este sentimento, por si só, seria capaz de legitimar uma avaliação⁷.

⁵ Sobre os mal entendidos e equívocos que o filósofo identifica em torno das noções de causa e efeito, conferir o próprio BM 21, CI, Os quatro grandes erros (inteiro), FP 1884 26[12], 1885 34[54], 1886 1[92], 2[83], 2[84] e 4[8].

⁶ Cabe lembrar da defesa de Nietzsche em HH da tese da total irresponsabilidade, em que o criminoso é ausentado de ser o único responsável pelo seu crime: ver HH, I, 70 e AS 28.

⁷ Pois a não aceitação em absoluto da crença em alguma coisa (nem mesmo da crença no próprio sentimento de poder decorrente da superação de resistências e dificuldades, por exemplo), como é o caso da postura do cético, ocasiona o estado que Nietzsche chama de doentio e degenerado: o enfraquecimento da vontade. Referindo-se aos céticos, ele afirma: “eles não conhecem mais a independência da decisão, o bravo sentimento de prazer no querer – eles duvidam da ‘liberdade da vontade’ até mesmo em seus sonhos” (BM 208).

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, por sua vez, Nietzsche nos remete à transvaloração escrava, afirmando que a liberdade da vontade é um artifício inventado por teólogos para nos fazer responsáveis. A psicologia da vontade seria obra de sacerdotes: “Os seres humanos foram pensados como ‘livres’ para poderem ser conduzidos e punidos – para poderem se tornar *culpados*, conseqüentemente, cada ação *teve* que ser pensada como querida (*gewollt*), a origem de cada ação residindo na consciência” (CI, Os quatro grandes erros, 7). No parágrafo seguinte (idem, 8), Nietzsche dá mais indícios de que a responsabilização em si mesma jamais pode ser algo pressuposto, e de que o modo como se constitui o caráter de alguém é relegado a um nível de fatalidade que extrapola qualquer possibilidade de escolha pessoal:

Ninguém é responsável por estar de todo modo aí, por ser constituído assim ou assado, por estar nestas circunstâncias e neste ambiente. A fatalidade de seu ser não é para ser separada da fatalidade de tudo que foi e que será. Ele *não* é a consequência de uma intenção própria, de uma vontade ou de uma meta próprias (CI, Os quatro grandes erros, 8).

Nietzsche nega então, no primeiro excerto (7), que a liberdade possa se circunscrever a um âmbito puramente consciente, e no segundo (8), afirma que a intenção não pode ser causa do que a pessoa é ou faz. Estas duas condições são suficientes para Brian Leiter (2011) concluir que no pensamento de Nietzsche vigora o fatalismo: “Nietzsche pensa que as pessoas têm certos traços psicológicos e fisiológicos essenciais sobre os quais não têm controle autônomo, e que – junto talvez de influências do ambiente, como os valores – causalmente determinam suas trajetórias de vida” (LEITER, 2011, p.102). Este nível de determinação causal se daria num âmbito de determinações inconscientes e psicofísicas⁸. Para o teórico norte-americano, se a ação não pode brotar de uma *causa sui* e nem de um estado consciente, é impossível que haja qualquer imputabilidade. Referindo-se à passagem de GM I, 13, em que Nietzsche afirma que não há um agente por trás da ação, que “a ação é tudo”, Leiter identifica somente uma confirmação de sua hipótese: na medida em que não há agente, e só há a ação, não há quem ser responsabilizado. A condição apresentada por Nietzsche, de que a disposição para a liberdade e a responsabilidade são características do caráter que se possui ou não, que se conquista ou não, de modo que não dependem da intencionalidade (consciente) individual para serem buscadas, para Brian Leiter, significa que ser responsável não é resultado de uma escolha autônoma, e por isso, Nietzsche incorreria – em seu ápice, justamente com a figura do indivíduo soberano – no fatalismo, pois, no fim das contas, não se escolhe ter uma vontade

⁸ Leiter parece não considerar o modo como Nietzsche problematiza a própria noção de causalidade como critério explicativo de algo.

longa (Ibid., p.119). Ou seja, o que constitui a base do fatalismo para Leiter é a necessidade da aceitação da realidade da desigualdade natural entre as pessoas (Ibid., p.118), de que somente algumas têm condições de ser livres e responsáveis no sentido da autonomia apresentada por Nietzsche.

Mas será que não é possível deixar de incorrer no puro fatalismo, mesmo ao se identificar esta desigualdade natural entre as pessoas quanto à capacidade de se tornarem livres e responsáveis? É necessário então primeiro identificar o que Nietzsche entende por liberdade e sua relação com o prazer decorrente da identificação por parte do agente de um forte centro de gravidade dentro de si. Depois disso, poderemos voltar aos questionamentos que fiz a partir da citação que descreve o indivíduo soberano (GM, II, 2), de modo a poder ser feita uma interpretação quanto à peculiaridade da responsabilidade pensada por Nietzsche.

2. Liberdade como sentimento de poder na superação de resistências

Segundo Nietzsche, os diferentes impulsos, na luta por mais poder e pela soberania, estão constantemente, ou exercendo algum tipo de resistência, ou mantendo o controle à força sobre resistências. Neste sentido, os ‘fenômenos’ do prazer e da dor seriam resultados de uma determinada situação no tipo de tensão instaurada entre impulsos que lutam pelo poder. Comparando o prazer em geral com os movimentos dos nervos e dos músculos, Nietzsche o define como um tipo de ritmo coordenado pela sequência de baixos níveis de dor e da intercalação destes níveis com sequências de ápices de tensão e de relaxamento (FP 1884 26[275]). O desprazer, por outro lado, seria a sensação decorrente de um impedimento, enquanto elemento que coloca à prova e proporciona um conhecimento do próprio poder que se tem ao se defrontar com obstáculos que impedem o avanço na realização da vontade. Assim, o impedimento, enquanto fonte de desprazer, é por outro lado, o elemento que estimula e aumenta o sentimento de poder (FP 1884 34[15]), que somente pode ser ocasionado pela experiência dos esforços para superar resistências contrárias. O que, por consequência, significa que todo prazer abarca uma dose significativa de dor, pois o empecilho envolve, enquanto estímulo para a superação, também temporárias aceitações de sua imposição e da insuficiência de nossa força para superá-lo. A atividade que move todo vivente, como vontade de poder, tem como ingrediente principal o ímpeto de mover-se em direção à superação, encontrando resistências, e por isso, inevitavelmente, sofrendo desprazeres. Ou seja, um *quantum* de poder que está se impondo aos outros se mantém

constantemente às custas de uma luta mantida sob níveis que ele tenha condições de administrar.

Sendo que tudo que existe se constitui pelo movimento de domínio e resistência dos *quanta* de poder, o desprazer é constitutivo da vida, e até mesmo parte componente da experiência do prazer – desde que em níveis baixos e de impedimentos que possam ser superados (FP 1886 5[50]), mesmo que com dificuldade. Todo sentimento de prazer ou desprazer denuncia alguma estruturação e movimento relacional dos *quanta* de vontade de poder. O prazer seria decorrente do sentimento de crescimento de força (FP 1884 25[378]), e o desprazer do sentimento de sua diminuição. Lembrando que a identificação do sentimento do aumento e da diminuição de força é determinada por avaliações (FP 1884 285[426]), já presentes em tudo o que é orgânico, ao estabelecer funções altas e baixas no funcionamento dos corpos conforme a exigência das circunstâncias; e que as avaliações são decorrentes da atuação de um conjunto de forças (e que todo este vocabulário é uma forma de tradução e falseamento para tentar afirmar uma perspectiva). Então, as avaliações se formam enquanto “leis perspectivas” (FP 1884 25[460]) de afetos dominantes, e, por sua vez, trata-se do “prazer como o *crescimento* do sentimento de poder que se faz sentir a si mesmo” (FP 1884 27[25]), não sendo ele o contrário da dor, somente diferente dela (Ibid.), porque, na medida em que todo impulso visa se satisfazer, expandindo-se, ele sempre ‘sente’ insatisfação com o atual estado de coisas e causa ‘insatisfações’ em alguma medida naqueles que ele subjuga – e talvez a totalidade do mundo seja composta de múltiplas partes insatisfeitas (FP 1886 7[62]). No caso da vontade humana, a condição da presença e renovação do desejo gera dor e possibilita o movimento e o prazer do êxito na imposição de forma às coisas que resistem.

Por sua vez, os sentimentos de liberdade e de poder se relacionam com um “sentimento de jogo” (*Gefühl des Spiels*) (FP 1884 27[24]) presente na superação de dificuldades. O indivíduo toma consciência de sua própria força quando a ação corresponde à sua vontade, sente então o afeto da alegria por conta do caráter soberano da força de comando que ele percebe imperar dentro dele, que se impõe e triunfa sobre as forças de resistência (fora e também dentro dele). Mas a compreensão das coisas desta forma gera um engano típico: de se entender que a vontade se opõe às resistências e as supera, como se ela se constituísse numa unidade, sendo que ela seria somente a síntese de duas situações que ocorrem ao mesmo tempo: o comandar e o obedecer. Quando a vontade não se realiza, é porque houve um outro resultado do conflito entre forças opostas que constituem o indivíduo assim compreendido, resultando na menor força de determinados elementos unidos que visavam impor sua força e

não o conseguiram, em oposição a outros elementos que, não obedecendo-os, impuseram a “sua vontade” (Ibid.). Neste sentido, Nietzsche afirma que a vontade (metafísica) é uma invenção (*Erdichtung*) (Ibid.), porque se crê que ela seja um princípio unitário e soberano capaz de causar movimento. Esta crença ocorre justamente porque não temos acesso aos elementos que a geram, chegando-nos somente o afeto de comando do último elo do complexo emaranhado que a compõe.

Assim, a noção que costumeiramente se tem de liberdade da vontade só é possível com a “crença fundamental” (*Grundglaube*) (FP 1885 34[76]) de que conseguimos causar efeito, de exercer a nossa força sobre um estado de coisas, em que não se vê uma causa para o movimento, a não ser a que parece estar em nós mesmos, sem coação, de forma espontânea. Quando nos deparamos com um empecilho que resiste à efetivação de nossa vontade, temos a sensação da falta de liberdade, mas se, ao contrário, diante do obstáculo, conseguimos fazer com que ele se dobre ao nosso desejo, então sentimos a liberdade enquanto um aumento de força, de modo que a sensação de liberdade ocorre a partir da ‘tomada de consciência’ da imposição de uma força sobre outra que tem que ceder ao seu poder (Ibid.). Em suma, “liberdade da vontade” consiste na capacidade de obedecer a si mesmo (FP 1885 1[44]), ou seja, de manter um centro de gravidade que consiga conservar com alguma frequência o domínio e os próprios direcionamentos⁹.

Esta capacidade de obedecer a si mesmo corresponde a uma velha demanda da filosofia moral da autonomia, mas com o diferencial em Nietzsche de que esta capacidade de conduzir a si mesmo depende (e sempre dependerá) do modo como o indivíduo e a sociedade lidam com o corpo no interior dos mecanismos sociais de cultivo. Pois por um lado, “o sujeito precisa ser entendido como uma entidade corporal que é socialmente construída em relação com a diferença dos outros” (ANSELL-PEARSON, 1991, p.283), e por outro lado, Nietzsche aponta para o fato de que a camisa de força social por milênios é a condição de possibilidade da criação do rigor do comportamento que teve como técnica a criação da memória por meio da dor. E além destes dois aspectos, o filósofo nos traz a necessidade de pensar num tipo de auto-legislação que, para ter maior força, possa se vincular de forma mais estreita com nossos impulsos, ao invés de se separar deles a partir de algum princípio estritamente racional.

⁹ “Um homem que *quer* comanda um algo dentro dele que obedece, ou que ele acredita que obedece” (BM 19). É neste sentido que Simon May (2009) afirma que a experiência da liberdade genuína é composta de três elementos fundamentais (dois deles vinculados ao prazer): o prazer em ver a si mesmo no comando, em ver seu comando se realizar (a consciência de ser capaz de se comprometer por longos períodos e avaliar a capacidade dos outros a partir disso), e não buscar a fé em algum dogma compartilhado.

A dor no corpo e na consciência foram os meios necessários pelos quais pôde surgir a regularidade e previsibilidade de rebanho a partir das quais ulteriormente pôde surgir uma figura como a do indivíduo soberano. A noção complexa que Nietzsche apresenta sobre a relação entre prazer e desprazer serve novamente como experimento de superação das contraposições metafísicas e para tornar compreensível a sua crítica à mitigação do desprazer da moral altruísta, pois a disciplina na dor não é algo que se circunscreve somente aos primórdios, ao momento de fazer o bicho homem virar ser humano. É ela que é capaz de gerar a capacidade de prometer, pois a disciplina na dor intensifica a força da vontade para a superação das resistências e manutenção de compromissos que sejam mais valiosos: a presença de obstáculos gera dor e o desconfortável sentimento provisório da possibilidade do enfraquecimento da capacidade de autodeterminação, mas é isso que coloca à prova a capacidade individual e torna possível que a vontade de superação se fortaleça. Assim, Nietzsche insiste na necessidade da vivência do desprazer, pois ele é condição para o conhecimento que o indivíduo possa conquistar sobre o nível de força de sua vontade e de suas possibilidades de realização, assim como é ele que constitui parte fundamental da sensação supostamente contrária: o prazer, com a efetivação do poder da vontade.

Mas por que motivo vim falar do prazer e da dor ao definir a liberdade? Se o sentimento de liberdade ocorre a partir do sentimento de jogo com forças que se opõem, ele ocorre quando há a superação de resistências. Mas cabe pensar então que, com isso, são geradas diferenças de caráter entre diversos indivíduos: pensando-se em extremos e simplificando, por um lado, haveria os que mais frequentemente vivenciam o prazer da superação, e por outro, os que mais experimentam o desprazer da não efetivação daquilo que querem. O problema do segundo caso pode ocorrer por conta de um problema de avaliações: avalia-se errado quando se cria ideais maiores do que as próprias forças de realização ou que não correspondem ao modo como alguém *é feito*, por assim dizer. Mas por outro lado, se um elemento interno da não efetivação da vontade é indicado como sendo a oposição gerada no interior mesmo da pessoa de forças que não acatam ao comando das forças que se supunham ou pretendiam ser diretoras e dominantes, aparece um outro problema: a falta de um centro de gravidade com força suficiente para estabelecer sua distância e seu domínio sobre as forças subordinadas. Isso aponta para uma deficiência quanto à capacidade de hierarquização dos impulsos dentro de si. Lembremos rapidamente do trecho de um aforismo da época de *O Andarilho e sua Sombra*:

Lá o homem forte é também o homem livre, lá o sentimento vívido de alegria e dor, as alturas da esperança, da astúcia do desejo e do poder do ódio pertencem aos dominadores e independentes, enquanto o submetido, o escravo, vive oprimido e obtuso. A doutrina da liberdade da vontade é uma invenção das castas dominantes. (AS 9)

Já em 1879 Nietzsche dava seus primeiros passos genealógicos, sendo que, por mais que não admitisse ainda a liberdade como algo comprovável ou uma verdade (pois a verdade era ainda a sua preocupação), já pensava que o seu sentimento procedeu daqueles que eram os mais fortes. Agora porém, a definição de força está na relação hierárquica de poder entre os impulsos no interior da pessoa, sendo que aquela com maior poder de autodeterminação é a que possui maior clareza hierárquica dentro de si, de modo que certos afetos ou impulsos são mais garantidos no comando dos outros. Estes indivíduos se sentem livres, com poder e alegres (mesmo que vivenciem dores terríveis por conta da grandeza e dificuldade do nível de tarefas que impõem para si). Por outro lado, os que mais vivenciam a oscilação hierárquica dentro de si acabam sentindo mais desprazeres (sem superações em seguida), não por conta da inevitável condição dos processos necessários para a realização do que se quer (que são mesmo dolorosos e importantes), mas por conta de recorrentes frustrações quanto ao que se esperava de um determinado arranjo de força dentro de si que acabou sucumbindo a outro grupo de forças (afetos ou impulsos) que, por mais que tenham tido maior força para não permitir a realização da vontade, não têm estabilidade e força suficiente para criar então outros ideais e viabilizar meios para realizá-los. Estes indivíduos acabam por reivindicar a liberdade (BM 260), como se ela fosse algo unitário e um direito igual. Assim, por mais que se viva num sistema democrático altamente desenvolvido, Nietzsche entende que a liberdade como capacidade de obedecer a si mesmo jamais será característica de todos, ou melhor, será sempre capacidade de poucos.

3. O *fatum* que se é junto da capacidade de agência: o que significa que “o fazer é tudo”?

Quando Nietzsche afirma que “todo bem é instinto – e, conseqüentemente, leve, necessário, livre (CI, Os quatro grandes erros, 2), não é à toa que ele coloca numa mesma caracterização tanto a necessidade como a liberdade, pois, se a autonomia para o filósofo não consiste na rejeição dos impulsos em prol de um puro respeito pelo dever ou de estrita obediência à razão, mas sim em conseguir estabelecer, por meio da autodisciplina, uma totalidade e um direcionamento coerente dos diversos impulsos pelos quais uma pessoa é composta; por outro lado, esta imposição, com algum nível de abertura para a escolha e o

engajamento pessoal, já é resultado de uma imposição dos instintos, que “surge simplesmente como a natureza particular [da pessoa]” (SCHATZKI, 1991, p.80). Neste sentido, “uma ação para a qual o instinto da vida coage, tem no prazer sua prova de ser uma ação *certa*” (AC 11). Mas não se trata aqui porém de um mero hedonismo, pois a sensação de prazer é resultado do sentimento de poder, é um fenômeno acoplado a um movimento fundamental de identificação de uma capacidade de determinação que não é deliberada ou escolhida – ou que é escolhida como obediência do sujeito às suas inclinações mais próprias a partir de um claro centro dominante.

De fato, Nietzsche pensa que não é qualquer pessoa que tem condições de estabelecer um direcionamento como unificação dos impulsos em prol da supremacia de uma meta pessoalmente estabelecida. A história da moral consiste nesta mesma prática de unificar impulsos e estabelecer metas, só que de forma impessoal e com pretensões universais, sem atentar às técnicas do cultivo individual. O que o filósofo acentua é que algumas pessoas têm melhores condições de estabelecer este direcionamento de forma pessoal a partir da vigência forte da coação de seus impulsos (ou instintos) dominantes. Ele não deixa de reconhecer que a moralidade dos costumes foi, com a violência arbitrária de suas leis, capaz de cultivar a força do espírito europeu (GC 188), por exemplo, (quer dizer, de organizar os impulsos numa direção determinada), mas aponta para a importância de que um tipo de liberdade seja possível por meio deste aprendizado histórico, de modo a superar sua própria condição de possibilidade.

Assim, a liberdade para Nietzsche não tem nada a ver com a noção de liberdade da vontade enquanto a capacidade de escolha sem determinação de motivos que extrapolem a consciência e o dever, assim como também não é a capacidade de se fazer o que bem se entende, e nem a de *agir de outro modo*, mas sim com a liberdade que se efetiva na ação de criar a si mesmo, ou seja, exercendo-se um domínio sobre a pluralidade de impulsos que compõe a pessoa, de modo a conduzi-los a uma única meta que mais proporcione o sentimento de poder. Como vimos, o que faz com que esse domínio seja possível é justamente a força de imposição de outro impulso, e não a deliberação consciente. Deste modo, somente alguns têm condições de ser realmente responsáveis por si mesmos, pois isso é uma “rara liberdade” que distingue a força daquele que tem esta capacidade, frente aos outros, de unificação dos impulsos a partir de um centro de gravidade particularmente estabelecido¹⁰.

¹⁰ Sobre esta fatalidade seletiva da capacidade de hierarquizar e dirigir os impulsos, confira JANAWAY, 2009, p.61; SOLOMON, 2002, p.78; MAY, 2011, p.91 e GEMES, 2009, p.43.

Nietzsche considera que há um nível propriamente de fatalidade no que somos, pois mesmo com todas as transformações a que estamos sujeitos quando nos abrimos ao aprendizado de diversas coisas e vivências, os caminhos que trilhamos – sem muita clareza quanto aos motivos – vão nos compondo de tal modo ao longo da vida, nos permeando e nos *fazendo*, que passamos a filtrar os tipos de perguntas e conclusões que deixamos entrar em nosso domínio, de acordo com um direcionamento que se mantém muitas vezes aquém das influências de certos aprendizados: “no fundo de nós, bem ‘lá embaixo’, há certamente algo não ensinável, um grânito de *fatum* espiritual, de decisão predeterminada e resposta a perguntas previamente selecionadas. Em cada problema cardinal fala um imutável ‘isso sou eu’” (BM 231). Soa estranha uma afirmação de imutabilidade desta forma provinda de Nietzsche, mas ele parece querer dizer que as questões que nos são importantes, que nos ocupam e que, diante das quais, arrumamos respostas que se tornam, num certo grau, crenças ou convicções, envolvendo conseqüências em nossos valores e comportamentos, dizem respeito sempre a meios provisoriamente possíveis que temos para lidar com o problema que somos, sendo que existem limites quanto ao que cada um pode pretender ser ou fazer.

Mas, por mais que esteja presente em Nietzsche a ideia de que existem diferenças quanto à capacidade e aos níveis de direcionamento dos impulsos de acordo com a identificação de desejos e das condições mais próprias a uma suposta ‘natureza’ ou ‘*fatum*’ do agente, continua a ser problemática, a meu ver, a inferência de que seu pensamento é fatalista, ou que, como afirma Leiter, apresenta o paradoxo da junção entre fatalismo e criação de si. O que Nietzsche nos dá a pensar é que, para que possamos nos tornar o que somos, para que possamos criar a nós mesmos, é necessário experimentar os níveis de nossas possibilidades, por meio de um engajamento com disciplina e trabalho atencioso, de modo a identificar os limites que nosso contexto e nossas fatalidades pessoais nos proporcionaram para desenvolver certas capacidades que possam constituir alguma ‘identidade’ com valor. A questão é complicada, porque a condição para o experimento de até onde chegam nossas possibilidades exige que sintamos a necessidade de experimentar, e esta necessidade não é algo que um agente tenha condições de livremente se impor. Quer dizer, se cada pessoa tem (como uma fatalidade) suas próprias condições, talentos, habilidade e força, cabe a ela experimentar os níveis possíveis de desenvolvimento e de melhor ativação destas forças; mas por outro lado, a capacidade de realizar o exercício efetivo de desenvolver as habilidades que se tem é algo que não se escolhe efetivar ou não. Assim, se por um lado, a capacidade legítima de agência livre não é algo previamente dado, mas que precisa ser alcançada; por outro, a postura de tentar

alcançar não é algo que se limita à decisão e aos esforços do indivíduo, ao contrário, poder-se-ia pensar que, para que um indivíduo tome esta postura, tenha ocorrido o alcance da condição de seu desenvolvimento enquanto tal por parte de uma realização social no interior de um contexto histórico-cultural, “ou mesmo uma ‘realização’ do destino que é responsável por alguém estar em tal estado de relação consigo mesmo” (PIPPIN, 2009, p.79).

Porém, segundo Ken Gemes (2009), identificar o fatalismo na filosofia de Nietzsche é decorrente de uma histórica diferença entre a filosofia anglo-saxônica e a alemã quanto ao modo de compreender o sentido da liberdade. Por um lado, a liberdade pode ser entendida como critério a partir do qual se decide se alguém merece punição ou recompensa, trata-se do termo de difícil tradução *deserts free will*. É esta postura (majoritariamente anglo-saxônica) que se preocupa com o problema de se o determinismo impede a liberdade, entendendo-a como a *capacidade de agir de outra forma*. Por outro lado, a liberdade enquanto agência (*agency*) seria o critério de diferenciação entre um acontecimento que possa ser caracterizado propriamente como uma ação intencional e um outro que seja uma ação qualquer involuntária. Esta perspectiva pensa a liberdade a partir da noção de autonomia, ou seja, de autolegislação, de *Selbstbestimmung* (GERHARDT, 1992), independentemente se a ação possa ocorrer de outro modo ou não. Assim, enquanto a primeira noção de liberdade se ocupa com a condição para a punição ou a recompensa, colocando o tipo de pergunta “por qual ação alguém pode ser responsabilizado?”; a segunda se ocupa com a condição de identificação ou não de um agente por trás da ação, ocupando-se com o questionamento sobre o que é propriamente a ação e sobre o que constitui um *self* capaz de agir. Esta segunda postura seria tanto de Nietzsche como de Kant, Hegel, Fichte ou Schelling (GEMES, 2009, p.39) – mesmo com todas as diferenças de base entre estes diversos filósofos.

Mas se isso é verdade, como podemos entender a crítica que Nietzsche faz em GM, I, 13 à intenção dos fracos de criar um sujeito por trás da ação, que pudesse ser punido por ter agido com sua maior força natural? Aqui parecem se misturar duas noções distintas sobre a liberdade: se a noção de liberdade como agência ou autonomia busca identificar o autor da ação intencional, que esteja por trás dela, esta mesma intenção estaria na moral escrava para viabilizar a culpabilização. Nietzsche em BM 32 havia afirmado, porém, que a avaliação da ação a partir da intenção abrange também a postura aristocrática antiga, incluindo-se no período moral da humanidade, posterior ao seu período pré-moral (em que as ações eram avaliadas somente pelos seus efeitos), e anterior a um período supramoral, em que as intenções seriam vistas somente como sintomas de outros acontecimentos mais profundos

(Nietzsche fala dos últimos dez milênios enquanto localização temporal de avaliação das ações a partir de sua proveniência (*Herkunft*), ou seja, de suas intenções). Mas isso não é a mesma coisa que a suposição de um sujeito por trás da ação no sentido de possibilidade de agir de outra forma. No caso da rebelião escrava, ocorreu a criação de um substrato que teria a liberdade de expressar ou não a sua força, de modo a poder ser condenado e completamente responsabilizado pela sua violência natural. Por outro lado, se a moral aristocrática também procurava identificar um sujeito por trás da ação, era para prover um fenômeno de agência, para identificar o autor da ação, e assim, venerá-lo ou rebaixá-lo, sendo por isso importante a identificação de intenções. Nietzsche identifica claramente intenções por trás da moral escrava, assim como da moral aristocrática, pois sem esta inevitável limitação e sem este preconceito da linguagem, de identificar um sujeito por trás da ação, seria impossível individuar expressões de força ou fazer qualquer interpretação ou explicação de uma ação humana. O que para Nietzsche é problemático, não é propriamente reconhecer um sujeito por trás da ação, mas supor que seja possível separá-lo da ação, como se seu ser pudesse se desvincular do modo como ela ocorre, pois só por meio dela é que se confirma ou mesmo se descobre qual é a real intenção – a qual, por si mesma, não diz nada realmente decisivo sobre o agente.

Aaron Ridley (2009), para chegar à especificidade da liberdade do indivíduo soberano, descreve três formas por meio das quais a ação revela a intenção. A primeira forma diz respeito a uma ação que simplesmente confirma uma intenção, trata-se de um comportamento puramente instrumental: tenho a intenção de fazer comida, então vou até a cozinha, pego os ingredientes, panelas e o que for necessário, faço a comida e minha intenção se mostra confirmada em minha ação. Uma segunda forma seria aquela em que, durante a ação, descobre-se que, na verdade, pretendia-se mais do que se supunha. Uso o próprio exemplo de Ridley: um pai que trabalhou o dia todo e teve problemas com seu chefe se vê em casa com a tarefa de colocar os filhos para dormir. Ele realiza esta intenção de uma forma autoritária, e, ao agir assim, percebe no seu comportamento a ocorrência de uma postura que, fazendo uso de sua hierarquia no espaço doméstico, descarregou nas crianças a sua raiva da submissão ao chefe, por conta de sua posição hierárquica inferior no trabalho. Ou seja, ao fazer a ação do modo como a fez, ele descobre que se realizou uma intenção para além da suposta intenção anterior à ação. A terceira forma em que a intenção se revela na ação, é aquela em que se descobre propriamente qual era a intenção somente *na* efetivação propriamente da ação. Eu posso afirmar que tenho a intenção de escrever um artigo sobre o

problema da liberdade e da responsabilidade, mas esta afirmação por si só não é capaz de dizer muito sobre mim, pois manifesta um suposto interesse, mas de forma abstrata, que não é capaz de dizer algo sobre mim num sentido forte da expressão, no caso, sobre minha capacidade de escrever sobre determinado assunto ou de fazê-lo bem. É somente no fazer que se manifesta a verdade de minha intenção, ou seja, a correspondência entre minha intenção e aquilo que sou. Isso é bem visível quando se escreve um projeto: o modo subjetivo como eu construo o objetivo antes de sua realização (ou mesmo durante) em geral se distancia muito daquilo que o projeto de fato se tornará em obra. Este tipo de desvelamento da intenção ocorre nas ações que não são meramente pragmáticas, mas que envolvem propriamente a criação de algo, sendo por isso as mais significativas. As intenções estão em constante estado de transformação, e só se mostram com clareza com a obra e com o específico modo de execução da ação, seja ela uma tese, uma relação afetiva, um mandato político, uma obra de arte, o cumprimento de uma promessa. Por mais que este terceiro modo de descoberta da intenção compartilhe com o segundo a característica de revelar ao agente um conhecimento sobre si mesmo, ele extrapola a descoberta de que se pretendia mais do que se pensava: trata-se do tipo de efetivação da ação em que é descoberto propriamente *o que* era pretendido. Assim, a desvalorização nietzschiana da intenção desvinculada da ação se dá porque, tanto a intenção está sempre em transformação, como o que eu penso estar fazendo pode tomar outra forma para além de minha intencionalidade. Quer dizer, por mais que a intenção faça parte do processo de criarmos a nós mesmos e nossas ações, o que nos tornamos ao longo da ação e da vida, muitas vezes, escapa às nossas intenções. Assim, afirmar que o que alguém faz revela sua natureza e não suas intenções, significa que não é possível que intenções sejam criadas em desconsideração às condições prévias por meio das quais toda pessoa está de antemão lançada, se tornando o que ela é – incluindo-se nisso seu contexto social, habilidades que tiveram mais oportunidades de ser desenvolvidas, propensões naturais e maior ou menor capacidade de direcionamento dos afetos e impulsos¹¹. Assim, o sentido de autonomia para Nietzsche poderia ser definido como a capacidade de se comprometer em agir com intenções cujas condições de êxito de sua realização estejam, ao menos em grande parte, na sua execução, para daí se poder descobrir a natureza dessas intenções, e com isso, ser possível

¹¹ Esta forma de pensar sobre as intenções diz muito também sobre o método genealógico de Nietzsche, porque, na medida em que não é possível fixar propósitos, mas somente descobri-los ao longo da variação de suas formas de efetivação, perde sentido buscar situar ou descobrir com precisão a intenção originária de certas práticas, pois a causa originária de uma coisa não tem nada a ver com a ulterior utilidade que passou a ter, sendo esta já uma interpretação feita por uma outra estruturação de forças dominantes conforme seus interesses oriundos de uma outra situação – é o que Nietzsche mostra, por exemplo, em GM, II, 13, ao supor possíveis finalidades das origens do castigo.

alguma medida de autoconhecimento (RIDLEY, 2009). O que extrapola qualquer noção de universalidade do dever do imperativo categórico ou da obediência às prescrições dos costumes, em que a eficácia de uma intenção se demonstra somente com a sua confirmação nos resultados puramente instrumentais da ação. Trata-se por sua vez de um tipo de postura que somente faz uso do espaço traçado pelas prescrições morais (quando o faz) para uma exploração das próprias possibilidades de autorrealização, autoconhecimento, autodesdobramento e socialização (na medida em que envolve também o comprometimento de intenções com os outros).

Na medida em que o comprometimento em agir de acordo com determinadas intenções se vincula inseparavelmente com a descoberta da próprias intenções durante a sua realização, nenhum tipo de prescrição geral pode de antemão determinar como agir, pois, em última instância, os comprometimentos se tornam *experimentos* para se descobrir qual intenção de fato existe – o que, por si só, faz com que a moralidade dos costumes não tenha condições de vigorar como imperativa. Mas na medida em que a execução da intenção adquire o caráter de experimentação, como seria possível garantir uma vontade longa (característica do indivíduo soberano)? Sendo que a execução pode mostrar que a intenção era na verdade outra? E sem ser necessário muito tempo para que isso aconteça? Eis um problema que continua aberto.

Quando as decisões obedecem a este imperativo individual autônomo, perde o sentido a obediência a regras que não se vinculem ao imprevisível decorrer da possível revelação da intenção durante a própria ação, e por isso, a autonomia excluiria a moralidade dos costumes, pois esta antecipa o modo como os comportamentos devem ser, por acreditar que as ações devam ser a pura realização das intenções imaginadas pelo agente – ao invés de considerar que se descobre as intenções somente *nas* ações. Mas acontece que a própria moralidade viabilizou, com seu cultivo do ser humano por milênios, alguma constância, previsibilidade, necessidade e uniformidade – características estas que foram fundamentais para a autonomia. Estas garantias foram conquistadas por meio da criação da memória, que se deu com a inflição da dor. Mas isso não quer dizer de forma alguma que se resolveu o problema do humano, que as pessoas em geral se tornaram realmente confiáveis e capazes de prometer. Pelo contrário, a maioria delas não está pronta para isso, pois não basta a ameaça da dor para que certos impulsos sejam reprimidos e não deem mais problema; para que ocorra de fato o cumprimento da promessa (e sem má consciência) é necessário, para além disso, que estes impulsos não permitidos de se expressarem diretamente tenham alguma forma de

conexão com outros impulsos que, de algum modo, ou sublimem a ânsia dos reprimidos, ou utilizem a força e ímpeto deles para servirem aos seus interesses, viabilizando o estabelecimento de fortes centros de comando. Pois se isso não ocorre, ou a pessoa simplesmente obedece às leis externas às custas da geração da má consciência, ou se mantém num tal nível oscilante de conflitos interiores, em que nada se concretiza, permanecendo constantemente na iminência da fragmentação: se um impulso viabilizou uma vontade agora, a partir da qual é feita uma promessa, pouco tempo depois, já com outra configuração de poder entre os impulsos, a vontade já é outra, e cumprir a promessa pode se tornar um martírio, e quebrá-la pode ser o mais provável.

4. Desconhecimento de si e autossuperação

Nietzsche estabelece uma diferença fundamental entre o indivíduo soberano e um membro da moral de rebanho: este é sujeito à interferência de diversas forças de forma passiva e caótica; aquele, “por circunstâncias fortuitas” (GEMES, 2009, p.42), em geral, coordena essas forças desconexas que o afetam, dando-lhes nova direção. Neste sentido, a liberdade não tem nada a ver com a falta de necessidade, pois a ação livre ocorre como obediência necessária ao comando de um centro de gravidade. A afirmação de que a figura do indivíduo soberano expressa a maneira como a cultura se tornou instinto – de modo que sua consciência sobre o certo e o errado (*Gewissen*) seja somente resultado do domínio claro de um impulso ou instinto – significa que, por mais que Nietzsche se ocupe tanto em criticar a moralidade dos costumes como uma forma autoritária e estúpida de garantir uma regularidade que impede o experimento de outras possibilidades de modos de viver, ao propor a experimentação individual de valores, metas e ideais, o *modus operandi* – como condição de possibilidade desta nova proposta de experimentação – corresponde a uma mesma inevitável dinâmica de cultivo: “O essencial [...] é [...] que seja *obedecido* por bastante tempo em *uma* direção: com isso sempre surge e surgiu, com o tempo, algo pelo que vale à pena viver na terra, por exemplo, virtude, arte, música, dança, razão, espiritualidade [...]” (BM 188). Obviamente que, no caso da capacidade de obediência a si que seja conforme à obediência a um centro dominante, a diferença em relação à generalização moral se dá tanto como particularidade de um modo *mais honesto* (dito moralmente) ou mais harmônico de relação do sujeito com seus impulsos, quanto com a consciência de que a sua condição para esta maior honestidade ou harmonia não se dá na forma de uma deliberação a partir de uma subjetividade espiritual dotada de certas faculdades independentes das fatalidades pelas quais também ela é

feita. Mas, de todo modo, trata-se aqui também de um ideal que envolve uma forma de estabelecimento necessário de uma luta contra o fluxo que constitui o efetivo, ainda que sem a pretensão de estabilização com vistas a um mundo verdadeiro que extrapole a efetividade da vida em devir dos impulsos. De todo modo, o estreitamento das perspectivas e dos horizontes é condição para o crescimento da vida, e, no caso do caráter de um agente, do crescimento da força de seus imperativos de acordo com o estabelecimento hierárquico de seus impulsos, de forma que tenham duração – mas que não sejam definitivos. A analogia que Nietzsche faz com o artista é um exemplo do tipo de poder que o filósofo pensa ser importante e de maior valor desenvolver, que faz com que a liberdade se dê como uma necessidade interna do indivíduo, resultado da tirania de um punhado de leis impostas a si por bastante tempo. Quer dizer, sem esta imposição de uma regularidade da obediência, nada de valor é criado na vida:

Cada artista sabe o quão distante a sua situação ‘natural’ está do sentimento de se deixar levar; a livre ordenação, colocação, disposição e formação nos momentos de inspiração – e quão rigorosa e finamente ele obedece exatamente ali milhares de leis, as quais troçam de toda formulação por meio de conceitos, exatamente por causa de sua dureza e determinidade (em comparação a elas, também o mais estável conceito tem algo de flutuante, múltiplo, ambíguo – (BM 188).¹²

Assim como no âmbito do mundo orgânico em geral, cada ser humano é perpassado pelos conflitos da vontade de poder na forma de seus mutantes *quanta* de força que, ao conseguirem se afirmar sobre outros, visam dar continuidade à elevação de seu domínio. Deste modo, todo posicionamento, avaliação e decisão, todo pensamento e sentimento envolve “o *apequenamento* das perspectivas” (FP 1885 35[68]). Neste sentido, o fragmento póstumo 1887 8[1] é esclarecedor para compreendermos a hipótese de Nietzsche de que, para que a vontade se efetive com maior força, é necessário e incontornável o falseamento, e em particular, o falseamento que envolve um não saber sobre si mesmo. Façamos uma breve análise deste fragmento.

Cada “*instinto soberano*” (*souveräne Instinkt*) (FP 1887 8[1]) se relaciona com os outros como se eles fossem somente suas ferramentas, de forma que eles o obedeçam e sirvam aos seus intentos. Nietzsche afirma que cada instinto não aceita que haja louvores e elogios

¹² Num fragmento não incluído na KSA e presente sob o número 705 na “obra” *Vontade de Poder* aparece o seguinte: “Liberdade aqui entendida como facilidade na diretiva de si mesmo. Qualquer artista me compreende”. (Freiheit hier als Leichtigkeit in der Selbstdirektive verstanden. Jeder Künstler versteht mich). Cf. também BM 213: “Os artistas podem aqui já ter um faro mais refinado: eles, que tão bem sabem, que justamente onde eles não fazem mais nada ‘voluntariamente’, é de onde vem de forma mais elevada seu sentimento de liberdade, fineza, completo poder, de um colocar, dispor, formar – em suma, de que necessidade e ‘liberdade da vontade’ são neles uma coisa só”.

que não sejam – ainda que indiretamente – destinados a ele, de modo que, para cada instinto há a **tendência de cristalizar uma ordem fixa** de formas de louvor e censura, ou seja, de avaliações. Este movimento de cristalização constitui um elemento do falseamento enquanto dinâmica fundamental do funcionamento dos instintos (e as cristalizações de valores morais repetem esta mesma dinâmica). Esta inconsciência é importante, pois se pudéssemos ter acesso consciente à arbitrariedade e ao capricho da atribuição de maior valor a si por parte do instinto soberano e da consideração dos outros enquanto meras ferramentas, a força motora que impele para a ação e expansão de poder poderia se fragmentar, pois, por um lado, haveria uma força que visa se impor, e por outro, uma consciência que compreenderia esta predisposição como algo que talvez não devesse ocorrer, por conta da identificação da ‘verdade’ da condição do instinto em questão (qual seja, de que os outros instintos não são necessariamente só suas ferramentas, possuindo os mesmos intuitos dominadores que ele, e talvez até o mesmo (ou maior) valor e importância). Ou seja, para o bom funcionamento do instinto, que é impelido à expansão de sua perspectiva, é importante que não haja este poder da consciência com pretensões de um olhar mais abrangente, pretensamente não perspectivo e excessivamente auto-escrutinador. Quer dizer, é importante a limitação perspectiva do olhar para que não haja, por exemplo, a fragmentação do indivíduo, entre suas forças motoras (*das Treibende*) e as suas formas de expressão – que Nietzsche denomina de “máscaras” (*Maske*). Sem esta limitação, a própria ação seria inviabilizada. Por isso, é importante a “boa consciência” (*gute Gewissen*) (Ibid.) no interior da falsidade, o que possibilita certas certezas e convicções temporárias que geram realmente atos decisivos: “Uma vez que a decisão foi tomada, fechar os ouvidos também para os melhores contra-argumentos: sinal do caráter forte. Assim, uma ocasional vontade para a estupidez” (BM 107). Neste sentido, Nietzsche afirma ser um “pensamento fundamental” (*Grundgedanke*) a noção de que, *querer é algo que vai na contramão da pretensão de autoconhecimento*, sendo que, para que vigore uma vontade com maior poder de determinar ações, é necessária uma certa medida de desconhecimento de suas razões, trata-se de não ver direito o que acontece dentro de si, para que o ‘si’ tenha melhores condições de se afirmar e se expandir: “Nós sabemos que somos difíceis de conhecer e que temos todas as razões para nos darmos fachadas (*Vordergründe*)” (1885 35[76])¹³. Para a melhor eficácia da vontade e da ação, há a necessidade de nos contentarmos com um certo

¹³ Criticando o valor atribuído por Sócrates à razão, em oposição ao instinto, Nietzsche escreve em BM 191: “[...] e na verdade, o que ele fez ao longo de sua vida, além de rir da canhestra capacidade de seus nobres atenienses, que eram homens do instinto, como todos os homens nobres, e que nunca podiam informar suficientemente as razões de sua ação”.

nível de superfície e aparência sobre nossos motivos e sobre supostamente “quem somos”. Entre saber (*Wissen*) e poder (*Können*) existe uma distância grande, de modo que “o que é capaz (*der Könnende*) em grande estilo, o criador, terá que ser possivelmente um ignorante (*Unwissender*)” (BM 253). Neste sentido, entendendo-se como um grande criador, Nietzsche confessa que aquilo sobre o que ele tem mais certeza sobre si é da sua “indomável desconfiança diante da *possibilidade* do autoconhecimento” (BM 281).

Por isso, se algum autoconhecimento pode ainda ser gerado, isso ocorre particularmente só na efetivação prática da intenção, e não na interioridade reflexiva do sujeito, pois é com a ação na constituição das vivências que podem se mostrar as intenções e, em alguma medida, o que se é¹⁴. Não há como ter certeza de que a decisão que se toma é de fato a melhor – mesmo que às vezes pareça haver tal convicção, pois pode ocorrer que o imperativo de certos impulsos seja tão forte, que seja gerada uma tal convicção. Tanto a liberdade como a responsabilidade somente ocorrem de fato naqueles que alcançam uma agência genuína, por isso, quando Nietzsche questiona a existência de um agente por trás da ação, ele o faz porque por trás dela pode estar simplesmente a vontade do rebanho, a prescrição irrefletida, orientada pelo medo, pela posição de conforto e pela generalização de códigos criados pela superfície não-individual linguística¹⁵. Em última instância, Nietzsche questiona sobre se há agentes genuínos habitando os corpos humanos que agem e avaliam (GEMES, 2009, p.39).

5. Liberdade como estabilização de horizontes e autossuperação ocorrendo juntas

A liberdade então envolve alcançar a capacidade de comprometimento total com um ideal, com uma tarefa, uma realização, um relacionamento, etc., a ponto mesmo de se estar disposto a sacrifícios – postura que fornece a base para uma organização hierárquica dos impulsos, interesses e afetos. Mas, por outro lado, é necessário que vigore também a

¹⁴ “[...] o fato de que o autoconhecimento seja difícil [...], de que a maioria tenha muito pouco dele, e mesmo que ninguém jamais o alcance completamente – nada disso mostra que o autoconhecimento seja impossível: somente que ele é raro entre os seres humanos, que é uma tarefa colocada para alguns de nós, ao invés de algo dado, e que seu alcance é uma questão de níveis” (JANAWAY, 2009, p.65). Quanto ao termo vivência (*Erlebnis*): “Na vida de alguém, um evento torna-se *vivência* quando ocorre com intensidade e ressonância capazes de torná-lo marcante, de significado duradouro” (GIACÓIA, 2013, p.263); “*Erlebnis*. [...] como pathos não é conceitualizável, pois nunca estamos conscientes dela quando nela estamos, mas que é, porém, a condição de possibilidade da *Erfahrung* [experiência]. Esta, por sua vez, é a comunicação racionalmente instrumentalizada, portanto, comensurada de uma vivência” (VIESENSTEINER, 2009, p. 248).

¹⁵ “Em que medida também nossa consciência moral, com sua aparente *responsabilidade* pessoal, é ainda consciência moral de rebanho” (FP 1885 2[170]). Sobre o nível de rebanho do que é comunicável, ver GC 354.

disposição para superar ou abandonar o comprometimento, de acordo com a transformação das circunstâncias, das importâncias e do arranjo dos afetos. Caso não haja esta segunda disposição, incorre-se no dogmatismo que absolutiza uma restrita perspectiva e que se apegue de todo modo a ela – dinâmica que se refere à história da metafísica, do fanatismo, da vontade de verdade e do niilismo em geral. Caso não haja a primeira (o comprometimento), ocorre simplesmente um relativismo cínico que inviabiliza a identificação e criação de novos ideais, gerando o conformismo de se manter no interior dos valores convencionais ou a impossibilidade de qualquer comprometimento durável. Quando ocorre a exclusividade de um dos casos, trata-se da falta de liberdade, o que seria equivalente a uma falta de correspondência ao modo de ser da própria vida enquanto vontade de poder: “O que também eu crio e como também eu amo isso [que crio] – logo eu tenho que ser opositor seu e do meu amor: assim quer minha vontade” (Za, Da autossuperação), pois a vida é “*o que sempre tem que superar a si mesma*” (Ibid.). Nietzsche faz questão de apontar para o modo como a vida é constituída por ordenação e obediência, de modo que aquele que não é capaz de obedecer a si mesmo, tem que ser mandado (Ibid.). Mas ao mesmo tempo, salienta a transitoriedade das estruturas de poder formadas pelo exercício da criação de si estabelecidas por um bom funcionamento de auto-ordenamentos e obediências: “Tanto a inevitável luta por domínio como esta habilidade de reconhecer a transitoriedade disso em nome do que se reivindica domínio parecem relacionadas à visão que Nietzsche tem da liberdade (PIPPIN, 2009, p.84). Ou seja, a única forma de não incorrer novamente numa pretensão metafísica de determinação dos engajamentos e compromissos é, por um lado, não deixar de avaliar e de se comprometer, mas por outro, reconhecer a necessidade de se manter disposto à possibilidade de renunciar em algum momento à postura assumida, em prol de reavaliações e de um movimento de autossuperação. Quer dizer, por mais que a experimentação individual da criação de uma vontade forte se dê no confronto com a dissolução de formas do movimento constante do devir, na medida em que se dá na dinâmica de movimentos de autossuperação, a pretensão de estabilidade é relativizada¹⁶.

Porém, se todas as separações de opostos que realizamos são somente formas de simplificação para dominar melhor nossa experiência com o mundo, e se a manutenção do tratamento do problema no nível da linguagem lógica constitui a perpetuação do problema

¹⁶ Vale lembrar que a própria postura favorável a esta dinâmica de comprometimentos e rompimentos em prol da autossuperação não é algo que possa ser escolhido livremente pelo sujeito, pois a sensação da necessidade de se superar, decorrente da insatisfação com o atual estado de coisas, depende da situação específica do momento histórico em que a pessoa está vivendo e da condição social de um determinado mundo compartilhado (PIPPIN, 2009, p.83).

(KÖSTER, 1973) , posso tentar pensar, ainda por meio da gramática, num modo de ação em que esta oposição entre movimento e estabilidade se mesclm de tal modo que, ao se manter com uma vontade longa, ao se propor a compromissos e promessas duradouras, ao mesmo tempo em que se mantém a possibilidade para o abandono do compromisso conforme a mudança das circunstâncias, *no interior mesmo da continuidade do compromisso* seria possível haver espaço para as transformações exigidas por uma postura não mais niilista – no sentido de estabilização da vontade de verdade. Pois se a vontade é também mais um nome arbitrário para a ocorrência de vários comandos e obediências que nos são inacessíveis, a ‘permanência’ do vigor de uma mesma e longa vontade pode ocorrer na forma de inúmeras transformações e reavaliações no interior da própria proposta a que o indivíduo soberano se dedica, sem necessariamente que o comprometimento tenha que se romper para dar espaço ao âmbito das transformações. Elas podem ocorrer ‘no interior’ daquilo que parece ser ‘o mesmo’: um modo de vida pautado em certos compromissos duradouros não precisa excluir o caráter mutável e de reorganização dos impulsos em prol de um aperfeiçoamento de expansão de domínios e do sentimento de poder daí decorrente. O abandono de ideais assumidos, em prol dos processos de autossuperação, entendido como a cisão radical, é uma possibilidade que, apesar de real, é superlativa, assim como nossa linguagem costuma funcionar por meio de superlativos; mas empobrece as possibilidades de autossuperação ao se pensar na cisão radical como a única forma de rompimento e transformação.

Se Nietzsche afirma que, somente por meio de certos mesmos direcionamentos mantidos por muito tempo, algo pelo que vale a pena viver surgiu sobre a terra (BM 188), temos que levar em consideração que qualquer legítimo cultivo de si depende de um “longo exercício” (*langer Übung*) (GC 290), do cuidado e do trabalho diário. Não se cultiva um caráter pleno de capacidades criativas aplicadas sobre o próprio modo de viver a partir da constante mudança de posturas, não se faz isso sem se ser, em alguma medida, confiável e previsível. Assim como a constante mudança constitui o modo de viver compatível ao caráter de transformação e jogo do combate das vontades de poder, as estabilizações de certos arranjos de forças também compõem este jogo do efetivo e possibilitam as criações significativas e a própria vida como um todo.

Referências

ACAMPORA, Christa Davis. On Sovereignty and Overhumanity. In: _____. **Nietzsche's On The Genealogy of Morals: Critical Essays**. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, e-book não paginado.

ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche on autonomy and morality: the challenge to political theory. **Political Studies**, n° 39, 1991, p. 270-286.

GEMES, Ken. Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 33-50.

GERHARDT, Volker. **Selbstbegründung: Nietzsches Moral der Individualität**. *Nietzsche-Studien*, Band 21, 1992, p. 28-49.

GIACOIA, Oswaldo. **O humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Vozes, 2013.

GRILLAERT, Nel. Determining One's Fate: A Delineation of Nietzsche's Conception of Free Will. **The Journal of Nietzsche Studies**, Issue 31, 2006, p. 42-60.

JANAWAY, Christopher. Autonomy, Affect, and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 51-68.

KÖSTER, Peter. Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen. Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch. **Nietzsche Studien**, Band 2, 1973, p. 31-60.

LEITER, Brian. Who is the "sovereign individual"? Nietzsche on Freedom. MAY, Simon (Org.). Nietzsche's On Genealogy of Morality. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 101-119.

MAY, Simon. Nihilism and the Free Self. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 89-106.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009,

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)**. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter, 1988, 15 Bände.

PIPPIN, Robert. How to Overcome Oneself. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). Nietzsche on Freedom and Autonomy. New York: Oxford University Press, 2009, p. 69-88.

RIDLEY, Aaron. Nietzsche's Intentions: What the Sovereign Individual Promises. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). **Nietzsche on Freedom and Autonomy**. New York: Oxford University Press, 2009, p. 181-196.

SCHATZKI, Theodore. Nietzsche's Wesensethik. **Nietzsche-Studien**, Band 27, 1998, p. 67-87.

SOLOMON, Robert C. Nietzsche on Fatalism and “Free Will”. **The Journal of Nietzsche Studies**, Issue 23, 2002, p. 63-87.

VIESENSTEINER, Jorge Luiz. **Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos**. 2009. 337 p. – Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, Campinas, 2009.