

Quem é o ‘indivíduo soberano’? Nietzsche sobre a liberdade¹

Who is the ‘sovereign individual’? Nietzsche on freedom

Brian Leiter²

Resumo

Who is the ‘sovereign individual’? Nietzsche on freedom, de Brian Leiter, foi originalmente publicado na coletânea *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*, organizada por Simon May em 2011. Neste texto, Leiter questiona a posição de certos intérpretes de Nietzsche, particularmente da recepção anglófona contemporânea, para os quais a figura do “indivíduo soberano” (GM II, 2) respaldaria uma espécie de teoria positiva da liberdade. Questionando este entendimento, Leiter analisa duas alternativas que deflacionam tais interpretações do “*souveraine Individuum*”, figura enigmática que aparece somente uma vez na *Genealogia da moral*: a primeira trata este trecho da obra sob a perspectiva da ironia; a segunda considera que o indivíduo soberano representaria o ideal do *self* moderno, caracterizado por uma espécie de autodomínio. Após mobilizar certas evidências textuais do ceticismo nietzschiano quanto ao livre-arbítrio e à responsabilidade moral, Leiter propõe que a negação da causalidade da vontade humana é a chave para compreender esse ceticismo e o caminho que o leva a postular o fatalismo, reconhecido como *amor fati*. Assim, ele espera refutar o compatibilismo defendido por parte dos intérpretes contemporâneos e considera que Nietzsche utiliza os conceitos de liberdade e livre-arbítrio em sentido revisionista (*revisionary*), criando uma *definição persuasiva* (*persuasive definition*) da liberdade. Reconhecido pela associação de Nietzsche ao naturalismo, Leiter conclui que a necessidade de tornar o filósofo mais ameno aos delicados leitores modernos parece estimular a interpretação de um Nietzsche que supostamente defenderia uma teoria positiva da liberdade humana.

Palavras-chave: Livre-arbítrio. Autodomínio. Compatibilismo. Fatalismo.

Abstract

Who is the 'sovereign individual'? Nietzsche on Freedom, by Brian Leiter, was originally published as a chapter in *Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide*, Simon May (ed.), in 2011. In this work, Leiter questions the position of some contemporary interpreters of Nietzsche, according to which the "sovereign individual" confirms a type positive theory of freedom in the philosophy of the German thinker. Disputing this view, Leiter analyzes two alternatives that deflate current

¹ Tradução de Me. Caius Brandão (caiusbrandao@gmail.com) e Prof. Dr. Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG), revisão da Profª. Drª. Adriana Delbó (UFG). Somos extremamente gratos ao autor, Prof. Dr. Brian Leiter, por nos autorizar a tradução do seu texto, bem como à Cambridge University Press por nos conceder os direitos autorais para a publicação desta versão em português. Cf.: LEITER, B. *"Who is the 'sovereign individual'? Nietzsche on freedom"*. In: MAY, Simon (ed.), **Nietzsche's On the Genealogy of Morality. A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 101-119

² O filósofo norte-americano Brian Leiter é professor da University of Chicago e diretor do Center for Law, Philosophy & Human Values dessa universidade. Autor de uma vasta produção acadêmica, particularmente nas áreas da filosofia moral, política e jurídica, Leiter é reconhecido internacionalmente como estudioso de Nietzsche, e por sua interpretação naturalista do filósofo alemão.

interpretations of this enigmatic figure of the "*souveraine Individuum*", which appears only once in the *Genealogy of Morality*: the first interpretation views this passage of the book from the perspective of irony; the second considers that the sovereign individual represents the ideal of the modern self, characterized by a kind of self-mastery. Leiter presents some textual evidence of Nietzschean skepticism regarding free will and moral responsibility. He explains that the denial of human will's causality is the key to understanding this skepticism, and the path that leads him to postulate fatalism, recognized as *amor fati*, refutes the compatibilism advocated by most contemporary interpreters. Thus, he hopes to refute the compatibilism advocated by contemporary interpreters and considers that Nietzsche uses the concepts of freedom in the revisionist sense, creating a persuasive definition of freedom. Known particularly for associating Nietzsche with naturalism, Leiter concludes that the need to make the philosopher milder to delicate modern readers sheds light on the contemporary consensus around the interpretation of a Nietzsche that supposedly advocates a positive theory of human freedom.

Keywords: Free will. Self-mastery. Compatibility. Fatalism.

Introdução

Acreditamos que, no século passado, a maioria dos leitores da *Genealogia da Moral*, de Nietzsche ficaria surpresa ao descobrir a importância dada por acadêmicos contemporâneos à figura enigmática do “indivíduo soberano” que aparece somente uma vez, na Seção 2 da Segunda Dissertação (*GM II, 2*), e jamais reaparece na *Genealogia*, tampouco em nenhuma parte de suas outras obras.³ Por exemplo, conforme Keith Ansell-Pearson,

O objetivo primordial da *Genealogia da Moral* é de demonstrar que aquilo que Kant e a tradição moderna liberal da moral e do pensamento político tomam como certo, o indivíduo soberano, em posse de uma vontade livre e de uma consciência, é, na verdade, o fruto de um trabalho histórico e específico da cultura ou civilização. (ANSELL-PEARSON, 1991, p. 277)

Se este fosse realmente o “objetivo primordial” da *Genealogia*, imaginamos que Nietzsche seria um pouco mais claro sobre isto, e que teria mais a dizer sobre esse “indivíduo soberano”. Apesar de bastante extremada, a afirmação de Ansell-Pearson se encontra num *continuum* perceptível de avaliações mais sóbrias. John Richardson, por exemplo, descreve a *GM II, 2*, como “uma confirmação dramática da visão positiva [de Nietzsche]” da liberdade (RICHARDSON, 2009, p. 128). Para Peter Poellner, o

³ Na maioria dos casos, iniciamos com as traduções de Clark e Swensen, Hollingdale, e/ou Kaufmann das obras de Nietzsche, mas, em seguida, realizamos alterações com base na edição de Colli e Montinari do *Sämtliche Werke* (1980-88), embora, em alguns casos, as traduções sejam inteiramente nossas.

indivíduo soberano exprime “as condições constitutivas de pessoa independente, autônoma e não heterônoma” (POELLNER, 2009, p. 152). Já Ken Gemes acredita que o “indivíduo soberano” lança luz sobre a “agência genuína” (2009, p. 37), sobre “aquilo que seria um eu capaz de agir” (p. 39) e, evidentemente, “o que exatamente seria um eu genuíno” (p. 40).

Então, quem é esse “indivíduo soberano” da *GM II, 2*, e o que ele tem a ver com as concepções de livre-arbítrio, de liberdade ou de eu? Defenderemos, aqui, aquilo que seria uma visão bastante surpreendente, a saber: que (1) Nietzsche nega que as pessoas agem livremente e que são moralmente responsáveis por qualquer coisa que façam; (2) a figura do “indivíduo soberano”, de forma alguma, fundamenta a negação do ponto anterior; e (3) Nietzsche se engaja naquilo que Charles Stevenson (1938) teria chamado de “definição persuasiva” da linguagem de “liberdade” e “livre-arbítrio”, revisando radicalmente o conteúdo destes conceitos, mas de uma maneira que visa capitalizar sobre a valência emocional positiva e a autoridade deles para os seus leitores⁴.

Pretendemos, mais precisamente, demonstrar que a imagem do “indivíduo soberano” é consistente com a compreensão de Nietzsche como uma espécie de fatalista, a qual nós temos defendido por muitos anos (LEITER, 1998; 2002, p. 81-87; 2007). Em relação à interpretação fatalista, defendemos que Nietzsche acredita que as pessoas têm certos traços psicológicos e fisiológicos, sobre os quais elas não possuem nenhum controle e que, talvez, em conjunto com influências de seus ambientes, como os valores, determinam causalmente as suas trajetórias de vida. Particularmente, Nietzsche acredita que o *sentimento* de livre-arbítrio é, no fundo, um epifenômeno de um processo, no qual os pensamentos conscientes que são consistentes e temporalmente próximos das ações subsequentes são mal interpretados como causais, quando, na realidade, tanto os pensamentos como as próprias ações são causalmente determinados pelos aspectos não conscientes, talvez neurofísicos, da pessoa (ver LEITER, 2007). O resultado é que nossas ações não são *causa sui*, nem causadas por qualquer estado consciente com o qual possamos nos identificar, logo, não se pode atribuir responsabilidade às nossas ações, tais como atribuições justificadas de elogio e culpa. Logo, na medida em que Nietzsche continua a fazer uso de termos como “liberdade” e

⁴ “Uma definição ‘persuasiva’ é aquela que oferece um novo significado conceitual a uma palavra conhecida sem mudar substancialmente o seu significado emocional, e o qual é utilizado com o propósito, consciente ou inconsciente, de modificar, dessa maneira, o rumo dos interesses das pessoas” (STEVENSON, 1938, p. 331).

“livre-arbítrio” – e ele o faz em várias passagens que analisaremos a seguir – acreditamos que ele use estes conceitos em sentidos revisionistas, os quais são irreconhecíveis para qualquer uma das duas principais tradições do pensamento sobre o livre-arbítrio na era moderna: por um lado, a identificação altamente kantiana da liberdade com a ação autônoma, que é a ação decorrente de autolegislação racional (ou orientação) que fundamenta a responsabilidade moral; e, por outro lado, a equação eminentemente humeana de liberdade com o agir baseado em desejos efetivos e conscientes com os quais nos “identificamos” (em algum sentido a ser especificado). Nenhum destes conceitos tradicionais de liberdade ou livre-arbítrio estaria disponível, ou seria adotado por Nietzsche, o fatalista⁵.

Para demonstrar que a imagem do “indivíduo soberano” é compatível com o fatalismo de Nietzsche, a seguir, faremos a distinção entre duas possíveis “Leituras Deflacionárias” da passagem. De acordo com uma dessas leituras, a figura do “indivíduo soberano” seria completamente irônica – uma zombaria sobre o *pequeno burguês* preocupado com seu insignificante empreendimento comercial – suas habilidades de fazer promessas e se lembrar de suas dívidas são o fruto mais elevado da criação. Conforme a outra Leitura Deflacionária, o “indivíduo soberano” de fato representaria um ideal do *eu* marcado por um tipo de autodomínio que é estranho aos “*selves*” menos coerentes (cujos impulsos momentâneos os puxam de um lado ou de outro). Mas este eu e o seu autodomínio são, em termos nietzschianos, um artefato natural fortuito (um pouco de “destino”), não uma conquista autônoma pela qual ninguém poderia ser responsável⁶. Associar esse ideal do eu com a linguagem de “liberdade” e “livre-arbítrio” significa um exercício de “definição persuasiva” de Nietzsche, uma habilidade retórica na qual ele amiúde era o mestre. Somos inclinados a pensar que a segunda leitura é provavelmente a correta, embora a apresentação ridícula e hiperbólica do “indivíduo soberano” torne a primeira leitura mais atraente. Mas ambas

⁵ Rutherford (2009) cria um argumento *prima facie* de que o entendimento de Nietzsche seria mais próximo à concepção de liberdade de Spinoza, entretanto, como observa Rutherford, essa concepção de Spinoza é negligenciada na história da filosofia e que, portanto, ela não teria ressonância com aquelas noções de liberdade que são culturalmente importantes. Rutherford discute também a concepção estoica de liberdade como sendo um possível antecedente. Contudo, em virtude da hostilidade explícita de Nietzsche contra os Estoicos e suas significativas divergências com eles – acerca do papel do “assentimento” na causação da ação, a possibilidade de julgamentos corretos sobre “o bem” e o compatibilismo (todos observados por Rutherford) – este pedigree para a concepção de Nietzsche parece ser menos provável.

⁶ A noção espinosana que Rutherford acaba atribuindo a Nietzsche – de acordo com a qual “a pessoa que se torna livre é a pessoa a quem o destino favorece com a capacidade de regimentar em si mesma um princípio de ação que é expressivo de sua força inerente” (Rutherford 2009: 35) – acaba sendo a mesma coisa, apesar de Rutherford não observar a noção radicalmente revisionista de liberdade aí envolvida.

as interpretações nos permitem compreender como e porque Nietzsche, o fatalista e supercético acerca do livre-arbítrio, teria criado a figura do “indivíduo soberano”.

Nietzsche sobre Liberdade e Responsabilidade

Antes de tudo, devemos nos recordar daquilo que Nietzsche de fato diz em inúmeras passagens sobre o livre-arbítrio e a responsabilidade – em várias obras distintas que permeiam por toda a sua carreira filosófica – para respaldarmos qualquer interpretação do trecho sobre o “indivíduo soberano”.

Mesmo se colocarmos de lado o *Humano, demasiado humano*, obra do final da década de 1870, onde Nietzsche reconhece nitidamente uma clara imagem incompatibilista, na qual o determinismo do nosso universo exclui o livre-arbítrio e a responsabilidade moral⁷, veremos que as evidências do ceticismo de Nietzsche em relação à liberdade e à responsabilidade continuam a ser abundantes em seus escritos mais maduros dos anos 1880. Assim, no início da década, ele escreve em *Aurora*:

Será que tenho que acrescentar que o sábio Édipo estava certo, que não somos responsáveis por nossos sonhos – mas, tampouco por nossos estados de vigília, e que a doutrina do livre-arbítrio tem no sentimento de orgulho e de potência do homem o seu pai e sua mãe? (A 128)

A crença na liberdade da vontade deve ser explicada por nossas motivações ulteriores para aceitá-la, não por sua realidade: nós somos tão pouco responsáveis pelo que fazemos na vida real quanto o somos por aquilo que fazemos em nossos sonhos. Seria difícil imaginar uma negação ainda mais nítida da liberdade e da responsabilidade. Os mesmos temas são abordados em uma de suas últimas obras, *O Anticristo*:

Antes, ao homem foi concedido um “livre-arbítrio” como seu dote de uma ordem superior: hoje, lhe retiramos essa vontade de uma vez por toda, no sentido de que não admitimos mais a vontade enquanto uma faculdade. A velha palavra “vontade” agora serve somente para designar um resultado, um tipo de reação individual que sucede necessariamente a uma quantidade de estímulos parcialmente contraditórios, parcialmente harmoniosos: a vontade não mais “atua” [*wirkt*] ou “movimenta” [*bewegt*]. (AC 14).

A negação da causalidade da “vontade” (mais precisamente, aquilo que vivenciamos como querer) é fundamental para o ceticismo de Nietzsche acerca do livre-arbítrio (LEITER, 2007) e ainda explica porque ele frequentemente nega também a “vontade não livre”: aquilo que experimentamos como “vontade”, na verdade, não

⁷ Por exemplo, HH I 106. Mas, ver também, em HH I 39, uma declaração de ceticismo acerca do livre-arbítrio e da responsabilidade, a qual ecoa em seus escritos seguintes.

causa as nossas ações, logo, a determinação causal ou a liberdade *dessa* vontade é irrelevante. Em *Aurora* (124), ele escreve:

Rimos daquele que deixa o seu aposento no momento em que o sol deixa o seu e, então diz: “Eu quero que o sol nasça”; e daquele que, incapaz de parar a roda, diz: “Eu quero que ela rode”; e daquele que é derrubado no ringue de luta e diz: “Estou deitado aqui, mas eu quero estar deitado aqui!” Contudo, a despeito de toda a risada, agimos de forma diferente quando usamos a expressão “eu quero”?

Se a faculdade da vontade “não mais ‘age’ ou ‘movimenta’” (AC 14) – se ela não é mais causal – então, não resta mais nenhum espaço conceitual para a ideia compatibilista de que o tipo certo de determinação causal da vontade seja compatível com a responsabilidade por nossas ações. Se, conforme posto por Zaratustra, “o pensamento é uma coisa, a ação é outra, e a imagem da ação é ainda outra coisa: a roda da causalidade não gira entre elas” (*ZA I Do Pálido Criminoso*) – o que representa uma confirmação vigorosa do argumento feito na passagem de *Aurora* 124 – então, não há espaço para a responsabilidade moral. Posso perfeitamente me identificar com os meus “pensamentos” ou com a minha vontade, mas, se eles não causam as minhas ações, como posso ser responsável por elas?

Na discussão central acerca do livre-arbítrio e da responsabilidade, na *Genealogia*, Nietzsche afirma:

Pois tal como a população diferencia o raio do seu clarão e toma este último como sendo uma ação, algo operado por um sujeito chamado raio, também a moralidade popular distingue a força das expressões da força, como se existisse qualquer substrato indiferente por de trás do forte que tivesse a *liberdade* para manifestar ou não a força. Mas não existe tal substrato... Os afetos suprimidos, ocultos e ardentes de vingança e ódio exploram essa crença [no sujeito] e, basicamente, até não sustentem nenhuma outra crença mais ardentemente do que esta, senão a de que o forte é livre para ser fraco, e as aves de rapina são livres para serem ovelhas: – dessa forma, eles ganham para si o direito de responsabilizar [*zurechnen*] a ave de rapina... [O fraco] necessita da crença em um sujeito neutro com liberdade de escolha, em razão de um instinto de autopreservação, de autoafirmação, no qual cada mentira é santificada (GM I 13).

A “vontade” que fora negada enquanto uma faculdade nas outras passagens é aqui apelidada de “substrato” que estaria por trás do ato e escolheria executá-lo ou não. Mas tal faculdade não existe, quer a chamemos de “vontade” ou substrato, escolhendo manifestar força ou fraqueza: existe tão somente o *fazer*, nenhum fazedor tem a responsabilidade por isso. A discussão sobre “Os Quatro Grandes Erros” em *Crepúsculo dos ídolos* é semelhante. Conforme ele lá conclui,

Hoje não somos mais indulgentes com o conceito de “livre-arbítrio”: sabemos muito bem o que ele realmente é – o mais abominável de todos os artificios dos teólogos, com o objetivo de tornar a humanidade “responsável” à maneira deles... A doutrina da vontade foi inventada essencialmente com o propósito de punição, isto é, porque se queria imputar culpa (CI O quatro grandes erros 7).

Mais uma vez, a negação de que a vontade é uma faculdade causal – argumento central deste capítulo do *Crepúsculo* – se encontra justaposta a uma explicação psicológica do por que as pessoas, ainda assim, são motivadas a acreditar na liberdade e na responsabilidade. Uma vez que abandonamos este “erro do livre-arbítrio”, deveríamos também abandonar os conceitos reativos, cuja inteligibilidade depende dele, tal como o conceito de “culpa”. Zaratustra descreve bem a necessária revisão ao nosso pensamento sobre a liberdade e a responsabilidade: “‘Inimigo’ você deveria dizer, mas não ‘vilão’; ‘doente’ você deveria dizer, mas não ‘canalha’; ‘tolo’ você deveria dizer, mas não ‘pecador’” (ZA I, Do Pálido Criminoso). Os conceitos descartados – os de vilão, canalha e pecador – são todos aqueles que demandam liberdade e responsabilidade que permitiriam a culpa, enquanto que os conceitos substitutos (inimigo, doente e tolo) apenas descrevem a condição ou o caráter de uma pessoa, sem nada supor quanto à responsabilidade do agente por estar naquela condição ou ter aquele caráter.

Qualquer explicação sobre o que é dito no trecho sobre o “indivíduo soberano” (GM II 2) deve demonstrar como ele é consistente com estes temas que são predominantes nas obras de Nietzsche.

O Indivíduo Soberano

Nietzsche inicia a Segunda Dissertação da Genealogia com uma questão caracteristicamente naturalista⁸: como “criar um animal” [*ein Thier heranzuzüchten*] capaz de fazer e honrar uma promessa? Existem duas suposições subjacentes a esta pergunta. Primeiro, e mais obviamente, que os seres humanos são certos tipos de animais. Segundo, tal como acontece com outros animais, explica-se o que eles fazem (promessas, por exemplo) sem apelar às suas capacidades de tomar decisões e fazer escolhas de forma autônoma, mas em termos de mecanismos causais (criação, por exemplo) que atuam sobre eles, os quais produzem certas disposições comportamentais

⁸ Sobre o naturalismo de Nietzsche e o seu papel na *Genealogia*, ver Leiter (2002, p. 3-26) e Leiter (2010).

estáveis. Nietzsche identifica duas precondições para a disposição comportamental aqui em questão, a saber, fazer promessa: primeiramente, *regularidade* de comportamento e, em segundo lugar, *memória* confiável. A regularidade é necessária porque aquele que faz uma promessa deve ser “responsável por seu próprio *futuro*” (GM II 1), e não se pode ser responsável por um futuro inteiramente imprevisível. A memória é essencial pela razão óbvia de que somente alguém que possa *se lembrar* de sua promessa poderá honrá-la.

Nietzsche destaca dois fatores como formativos para o animal humano, no seu desenvolvimento de comportamento regular e de uma memória: a “moralidade do costume” e o papel da dor na mnemônica. Com “o auxílio da moralidade do costume e a camisa de força social, o homem foi *tornado* verdadeiramente previsível [*berechenbar*, ou calculável]” (GM II 2). Aqui, Nietzsche faz alusão à sua discussão anterior em *Aurora* (especialmente, A 9) que, a partir da conexão etimológica entre *Sittlichkeit* (moralidade) e *Sitte* (costume), avançou com “a hipótese plausível de que os costumes constituíram a primeira moralidade, de que, durante os primórdios da vida humana, os modos tradicionais de agir exerceram o mesmo papel que os códigos morais ‘purificados e elevados’, as regras e os princípios exercem hodiernamente: ou seja, eles forneceram critérios para o certo e o errado moral” (CLARK & LEITER, 1997, p. xxix-xxx). Entretanto, nessa discussão anterior, o alvo de Nietzsche era aquela naturalização da explicação (implausível) kantiana sobre a motivação moral como uma questão de reverência pela lei moral: Nietzsche sugere, em seu lugar, que seja a “obediência à tradição” (e temor das consequências de se desviar da tradição) o que realmente constitui a motivação moral – não alguma “reverência” fictícia a uma lei moral (ver CLARK & LEITER, 1997, p. xxx).

No momento em que escreve a *Genealogia*, Nietzsche estava então mais interessado no papel do costume (“a camisa de força social”) em tornar o homem “verdadeiramente previsível”, isto é, regular em seu comportamento. Eventualmente, este desenvolvimento confere uma consciência ao indivíduo, a quem Nietzsche se refere como um indivíduo “soberano” ou “autônomo” (GM II 2). Eis a passagem crucial:

com o auxílio da moralidade do costume e da camisa de força social, o homem foi *tornado* verdadeiramente previsível. Por outro lado, coloquemos no final deste imenso processo onde a árvore realmente dá frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente revela aquilo para o qual eles eram somente *o meio*: encontramos então o indivíduo soberano como o fruto mais maduro da sua árvore, igual somente a si mesmo, tendo se libertado da moralidade do costume, um indivíduo autônomo supra-ético (uma vez que ‘autônomo’ e ‘ético’ são mutuamente excludentes), em suma, encontramos um homem com vontade própria, independente e duradoura, aquele que tem o *direito de fazer uma promessa* – e possui uma consciência

orgulhosa, vibrante em cada músculo, *daquilo* que ele finalmente alcançou e incorporou, uma real consciência de poder e liberdade, um sentimento de que o homem em geral alcançou completude. Esse homem que agora é livre e que realmente tem o direito de fazer uma promessa, esse senhor do livre-arbítrio, esse soberano – como poderia ele permanecer ignorante da sua superioridade sobre todos que não possuem o direito de fazer uma promessa ou responder por si mesmo, quanta confiança, medo e respeito ele desperta – ele *merece* todas as três coisas – e como poderia, com seu autodomínio, deixar de perceber que a ele necessariamente foi dado o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e sobre todas as criaturas com uma vontade menos duradoura e confiável? O homem “livre”, o possuidor de uma vontade duradoura e inabalável, tem assim na posse de tal vontade o seu próprio *padrão de valor*: enxergando os outros a partir de seu próprio ponto de vista, ele respeita ou despreza; e assim como ele necessariamente irá respeitar os seus pares, os fortes e os confiáveis (aqueles *com o direito* de dar sua palavra), – isto é, todo aquele que faz promessas como um soberano, pesado, raro, lentamente, e é comedido com sua confiança, que *confere uma honraria* quando confia, que oferece a sua palavra como algo em que se pode confiar, porque ele é forte o suficiente para permanecer em pé em face de um revés ou até mesmo em face do destino –: então, ele estará necessariamente pronto para chutar os fracos imprudentes que fazem uma promessa quando não têm o direito de fazê-la, e reservará a vara ao mentiroso que quebra a sua palavra no momento em que ela escapole de seus lábios. A orgulhosa percepção do extraordinário privilégio da *responsabilidade*; a consciência dessa rara liberdade e poder sobre si mesmo e seu destino, penetrou-o até seu íntimo e transformou-se num instinto, seu instinto dominante: – como ele chamará seu instinto dominante, supondo que precise de uma palavra para ele? Não há dúvida quanto à resposta: esse homem soberano o chama de sua *consciência*.

Vamos começar do início. O “indivíduo soberano” é considerado o “fruto” [*Früchte*] da longa tradição da moralidade do costume, mas a árvore madura esse fruto no momento quando a moralidade do costume é deixada de lado: esse indivíduo é “autônomo” ou “supra-ético” [*übersittlich*] no sentido bastante específico de não ser mais limitado pela moralidade do costume [*sitte*]. Ele é o animal aperfeiçoado, aquele tão aperfeiçoado pela criação da moralidade do costume que já não necessita mais da disciplina do *sitte* para realizar o seu ‘truque’, por assim dizer. E qual é exatamente o “truque” desse animal bem treinado? Certamente, é importante salientar que ele é descrito como tendo uma e somente uma habilidade: ele de fato pode fazer e honrar uma promessa! E por que ele é capaz de fazer isto? Porque ele pode se lembrar do que prometeu, e o seu comportamento é suficientemente estável e previsível, de tal modo que os outros vão efetivamente agir com base em suas promessas. Isso pode explicar porque Nietzsche concede a esse animal cheio de si, o chamado indivíduo soberano, um nome convenientemente ridículo e pomposo: no original, Nietzsche refere-se a ele como o “*souveraine Individuum*”, uma mistura do francês com (talvez) o latim, o que literalmente significa um átomo soberano – uma frase que ele nunca utiliza novamente, em nenhum lugar do *corpus*.⁹ Além disso, a “consciência” dessa

⁹ Nietzsche também nunca utiliza as possíveis expressões cognatas em qualquer parte do *corpus* – frase como *souverän(e) Individuum* or *souveraine/souverän Mensch*. Tampouco, Nietzsche emprega

criatura cheia de si, conforme Nietzsche deixa claro, consiste tão somente na habilidade de se lembrar de suas dívidas. Sendo assim, poder-se-ia ficar tentado a concluir que toda essa passagem não passa de uma paródia do burguês contemporâneo que acredita ter alcançado algo “único” – algo individual – somente porque ele é estável o bastante para fazer uma promessa e honrá-la. O capitalismo, como todos sabem, destrói práticas costumeiras. Entretanto, após o desaparecimento delas, lá permanece o justo burguês, quem se imagina o fruto mais superior da criação porque ele pode se lembrar de suas obrigações contratuais!

Não estamos convencidos de que esta leitura captura tudo o que há de importante na passagem, mas esta possibilidade interpretativa deve colocar entre parênteses o literalismo sobre a GM II 2 que caracteriza muitos dos acadêmicos contemporâneos. Todavia, sem dúvida, há mais nesta passagem do que já chamamos a atenção até agora. Num recente e vigoroso desafio às leituras deflacionárias dessa passagem (inclusive à nossa), Thomas Miles (2007) argumentou que o “autodomínio” é algo central para imagem do indivíduo soberano, e que “esse autodomínio consiste numa consciência autoafirmadora que orienta o indivíduo soberano a assumir grandes tarefas e honrar seus compromissos para com elas” (2007, p. 12). Contudo, conforme já salientado, a única “grande [sic] tarefa” posta concretamente por Nietzsche é que o indivíduo soberano é capaz de fazer e honrar uma promessa. Naturalmente, isso não é pouca coisa, mas parece ser difícil, *prima facie*, conciliar com a exagerada retórica da GM II 2, para a qual o próprio Miles chama atenção (2007, p. 13); por exemplo:

A orgulhosa percepção do extraordinário privilégio da *responsabilidade*; a consciência dessa rara liberdade e poder sobre si mesmo e seu destino [*Geschick*], penetrou-o até seu íntimo e transformou-se num instinto, seu instinto dominante: – como ele chamará seu instinto dominante, supondo que precise de uma palavra para ele? Não há dúvida quanto à resposta: esse homem soberano o chama de sua *consciência* (GM II 2).

Mas Nietzsche, como foi visto anteriormente, nega – e não uma vez apenas – que qualquer um tenha “liberdade e poder sobre si mesmo e seu destino” ou que possua, conforme a GM II 2 também alega, “domínio sobre as circunstâncias “[*Umstände*]”. A conclusão em “Os Quatro Grandes Erros”, de *O Crepúsculo dos ídolos*, é clara como em qualquer outra passagem de Nietzsche sobre este assunto:

novamente, no corpus, nenhuma das frases distintivas que ele usa para caracterizar ou se referir ao *souveraine Individuum*: como, por exemplo, *autonome übersittliche Individuum* ou *Herr des freien Willens* ou *Privilegium der Verantwortlichkeit* ou *der Inhaber eines langen unzerberchlichen Willens*; essas frases aparecem apenas na GM II, 2, e jamais no restante do *corpus*. (Sou grato a Nicholas Koziol pelo auxílio na pesquisa sobre estes pontos.)

Ninguém dá às pessoas suas qualidades, nem Deus, ou a sociedade, pais ou antepassados, nem mesmo as *próprias pessoas* (– esta última parte do absurdo foi espalhada por Kant – e talvez mesmo por Platão – sob o nome de ‘liberdade inteligível’). *Ninguém* é responsável pelo fato das pessoas existirem, em primeiro lugar, ou pelo estado ou circunstâncias ou meio em que se encontram (CI Os quatro grandes erros 8).

Claro, isto significa que o indivíduo soberano – de quem o ‘privilégio de *responsabilidade*’ se estende a “si mesmo e [ao] seu destino” e, certamente, às suas “circunstâncias” – é delirante, conquanto ele *realmente* acredite nisso. Ele pode perfeitamente se sentir responsável, mas este seu sentimento é injustificado.

Tal conclusão é exatamente aquilo que se poderia esperar, mediante as discussões mais importantes de Nietzsche acerca do fenômeno do “autodomínio” em *Aurora*, uma passagem para a qual chamamos atenção anteriormente enquanto clara evidência do fatalismo de Nietzsche (ver LEITER, 1998). Na Seção 109 dessa obra, Nietzsche examina seis maneiras diferentes de “combater a veemência de um impulso [*eine Triebe*]”, por exemplo, ao evitar oportunidades de satisfazer um impulso e, assim, enfraquecendo-o ao longo do tempo; ou ao aprender a associar pensamentos dolorosos ao impulso, de tal forma que a sua satisfação não tenha mais uma valência positiva. De forma ainda mais significativa, Nietzsche também se preocupa em responder a pergunta sobre o “verdadeiro motivo” para o “autodomínio”. Ele explica o seguinte:

Que alguém *queira* combater a veemência de um impulso, contudo, não está em nosso poder; nem a escolha de nenhum método particular; tampouco está o sucesso ou fracasso desse método. O que está claro é que, em todo este procedimento, o nosso intelecto é tão somente o instrumento cego de *outro impulso*, o qual é rival do impulso cuja veemência nos atormenta... Enquanto “nós” acreditamos reclamar da veemência de um impulso, no fundo, é um impulso que está reclamando de outro; isto quer dizer: para nos tornarmos conscientes de que estamos sofrendo da *veemência* de um impulso, é necessária a existência de outro impulso tão ou mais veemente, e que uma *luta* seja eminente, na qual o nosso intelecto terá que tomar partido.

Mesmo que o intelecto deva “tomar partido” [*Partei nehmen*], nada sugere que o intelecto determine qual lado irá prevalecer: muito pelo contrário, conforme a visão de Nietzsche, o intelecto é um mero “instrumento cego” [*blinde Werkzeug*] de outro impulso. Assim, o fato de que alguém possua autodomínio não significa que ele seja um produto de escolha autônoma daquela pessoa, ou seja, qual de seus vários impulsos acontece de ser o mais forte. Não há, portanto, nenhum “eu” no “autodomínio”: ou seja, nenhum “eu” consciente ou livre que contribua com algo ao processo. O “autodomínio” não passa de um efeito da interação de certos impulsos, sobre os quais o eu consciente não exerce nenhum controle (apesar de poder, por assim dizer, torcer por um lado ou por outro). O “eu

consciente” e seu corpo é tão somente uma arena onde a luta dos impulsos se desenrola; como eles terminam, determina o que o eu acredita, valoriza e se torna. Mas, enquanto eu consciente ou “agente”, a pessoa não tem parte ativa no processo. De fato, alguns “tipos mais elevados” – Goethes e Nietzsches, por exemplo – seriam exemplares de uma hierarquia unificada de impulsos, o que Nietzsche ocasionalmente chama de exemplares da “liberdade” (retornaremos a isto, abaixo). Mas, não honramos a advertência de Nietzsche de lê-lo livre de preconceitos morais, se, então, tentamos reconstruir isto como um ideal moral (kantiano ou humeano) de autonomia e responsabilidade.

Em suma, podemos concordar com a ênfase dada por Miles acerca do “autodomínio” que é característico do “indivíduo soberano”, e ainda reconhecer que, dada a concepção nietzschiana de autodomínio, ela é inteiramente compatível com a sua negação do livre-arbítrio e da responsabilidade moral em tantas outras passagens¹⁰.

“Liberdade” e “Livre-arbítrio” em Nietzsche

Como esta explicação da passagem sobre o “indivíduo soberano”, que é parte do seu ceticismo fatalista acerca da liberdade e da responsabilidade, pode ser harmonizada com o que Nietzsche afirma em outro lugar de suas obras onde ele fala de “liberdade” e “livre-arbítrio”?

Poellner (2009) sugere que uma importante visão “positiva” da liberdade, em Nietzsche, a representa enquanto uma espécie de “ideal substantivo” (p. 152)¹¹. Nas palavras de Poellner:

[A liberdade enquanto um ideal substantivo] é aquilo que parece estar em questão em vários daqueles comentários onde Nietzsche expressa admiração por pessoas que, como ele as enxerga, conseguiram integrar uma excepcionalmente grande multiplicidade de “impulsos” e compromissos avaliativos em um todo duradouro e coerente (2009, p. 152).

¹⁰ Miles também levanta o bom argumento (2007, p. 15) de que a descrição do “indivíduo soberano” na GM II 2 se assemelha às características que, conforme nós já havíamos argumentado, Nietzsche associa ao tipo mais elevado (ver LEITER, 2002, p. 116-122). Mas, não há razão, em Nietzsche, para pensar que ser um “tipo mais elevado” é outra coisa senão um fato natural fortuito – como ele considerou ser em *seu próprio caso!* (Ver LEITER 2002, p. 157-159).

¹¹ Poellner também acredita que há uma explicação da “liberdade” em Nietzsche que está relacionada com “a questão *transcendental*: as condições constitutivas de uma pessoa integralmente autônoma, ao invés de heterônoma” (2009, p. 152). Conforme Poellner explica: “Nietzsche... parece estar interessado, assim como Kant, não apenas em agência mínima, mas em agência livre e autônoma, no sentido em que seria inapropriado atribuí-la a um sujeito compulsivo, ou a um viciado ou pessoa acrática – um escravo de afetos e desejos momentâneos (GM II 3) – ou a uma criança muito nova... O que emerge (da GM II 2 sobre “o indivíduo soberano”, e GC 335 e 347) é que a autonomia ou liberdade, no sentido mais relevante, é uma questão de se ‘possuir uma vontade duradoura’ e ‘domínio sobre si mesmo’ sob a égide de uma ‘consciência’” (GM II 2). A última parte faz com que a explicação soe como um “ideal substantivo”, interpretação na qual eu me concentro no texto, aquela que acredito ser a melhor leitura do ponto de vista de Poellner, especialmente porque eu não vejo nenhuma evidência textual de que Nietzsche estivesse interessado na questão transcendental de Kant ou no problema da acrasia.

Acredito ser esta a melhor leitura daquilo que Gemes (2009) também tem defendido recentemente¹². Quando ele fala de Nietzsche enquanto querendo compreender a “agência genuína” (p. 40) e transformar “seus leitores preferidos de meros pontos condutores de uma vasta gama de conflitantes impulsos herdados, em seres genuinamente unificados” (p. 45), entendemos que ele enxerga Nietzsche nos apresentando um ideal de agência que envolve uma espécie de unidade de impulsos. Quiçá, o “indivíduo soberano” pretenda representar também tal ideal, embora de forma obscura. Entretanto, o ideal em si parece ser reconhecidamente nietzschiano.

Contudo, a questão que emerge naturalmente é por qual razão esse ideal deveria estar associado à “liberdade” ou ao “livre-arbítrio” ou à “autonomia”: por que não dizer que o agente ideal de Nietzsche possui determinado padrão de impulsos ou disposições coerentes (o padrão a ser especificado, claro), e parar por aí? Afinal, “liberdade” é um conceito promíscuo. Na linguagem comum, dizemos que alguém que acaba de sair da prisão é um “homem livre”, e também dizemos que alguém que foge das expectativas convencionais – acerca de carreiras ou estilos de vestido ou outra norma social – é um “espírito livre”. Mas não ser constrangido por limites físicos (como por muros de uma prisão) ou convenções sociais (como por expectativas sobre carreira ou aparência) não levanta pontos filosoficamente interessantes sobre a liberdade da agência humana, para Nietzsche ou mais ninguém além dele. Precisamos de muito mais

¹² Ahamos que a terminologia e a discussão de Gemes são um tanto confusas. Ele compara o que chama de “livre-arbítrio de mérito” [*deserts free will*] e “livre-arbítrio de agência” [*agency free will*]. De acordo com este último, “o debate sobre livre-arbítrio está intrinsecamente ligado à questão da agência: o que constitui a ação, ao contrário do mero fazer?” (2009, p. 33). Na verdade, ninguém pensa que possa existir livre-arbítrio ou livre-agência se não há diferença entre *ações* e “meros fazeres”, por exemplo, meros movimentos corporais. Mas existem várias formas de salientar a distinção que não guarde relação com qualquer questão que alguém na filosofia, agora ou no passado, identifique com a questão do “livre-arbítrio”. Talvez as ações exijam *intenções para agir*, enquanto que “meros fazeres” – tais como os movimentos reflexivos do corpo – carecem delas. Isto ainda deixaria totalmente em aberto o conhecido problema acerca da *liberdade* da vontade. Gemes emprega outras formulações para a sua idiossincrática categoria de “livre-arbítrio de agência”. Ele diz estar preocupado com a questão sobre “o que permite a autonomia” (p. 33), e depois afirma que o “livre-arbítrio de agência” está ligado “à questão ainda mais profunda de ‘o que significa agir, em primeiro lugar, o que é ser um eu capaz de agir?’” (p. 39). Infelizmente, não há evidência textual de que estas sejam preocupações de Nietzsche. Gemes também afirma, mais uma vez, sem apresentar evidências ou citação, que aqueles interessados em “livre-arbítrio de mérito” “tendem a escrever como se nós já tivéssemos uma noção do eu e da ação mais ou menos estabelecida, e estão somente levantando a questão de se tais eus devem ser considerados moralmente responsáveis por suas ações” (p. 39). É bem verdade que, tanto historicamente quanto no presente, os escritores do livre-arbítrio, normalmente, supõem dominar a distinção entre ações e “meros fazeres” (para usar a terminologia de Gemes), mas a “noção de eu” é, muitas vezes, precisamente aquilo que está em questão para aqueles autores que Gemes colocaria no campo do “livre-arbítrio de mérito”: deveria o eu, por exemplo, ser identificado com os nossos desejos de segunda ordem, ou seria o eu, ou a “vontade”, meramente um efeito de outras causas?

evidências do que um uso ocasional do termo “liberdade” para concluir que Nietzsche tenha uma concepção *positiva* de liberdade ou de livre-arbítrio filosoficamente importante.

Os leitores de Nietzsche sabem que ele muitas vezes emprega conceitos conhecidos com sentidos revisionistas ou altamente deflacionários. Tal é, em última análise, o caso da concepção de Nietzsche acerca da “liberdade” e do “livre-arbítrio”. Concordamos com Gemes e Poellner que Nietzsche algumas vezes (embora não tão frequentemente como eles pensam) associa a linguagem da “liberdade” a certos tipos de pessoas – agentes cuja economia psíquica possui certo tipo de coerência – mas que, ao fazê-lo, ele promove aquilo que Charles Stevenson teria chamado de “definição persuasiva” da “liberdade”: ele deseja revisar radicalmente o conteúdo da “liberdade”, enquanto explora a valência positiva que o termo possui para seus leitores. A razão disto é que Nietzsche reconhece que para transformar *realmente* a consciência de seus leitores preferidos, ele deve tocá-los no nível emocional, até mesmo subconsciente, e uma forma de fazê-lo é associar os seus ideais aos valores cujos seus leitores já se encontram emocionalmente investidos. Ademais, conforme Nietzsche observa em *A gaia ciência*, os valores representam “as mais poderosas alavancas dos mecanismos envolvidos em nossas ações” (GC 335). Assim, ao associar um ideal da pessoa à palavra “liberdade”, que é avaliativamente (isto é, emocionalmente) carregada, Nietzsche aumenta a possibilidade de ativar as alavancas causais de pelo menos alguns de seus leitores que os levarão em direção a esse novo ideal. Ainda que de um ponto de vista puramente descritivo, ele poderia também ter chamado seus novos agentes ideais de “Causalmente Coerentes”, uma vez que o seu tipo perfeito não tem nada a ver com “liberdade”: o agente ideal “unificado” de Nietzsche é somente uma espécie de artefato natural, cujos impulsos se interagem de forma construtiva ao invés de destrutiva. Mas, no que se refere aos seus objetivos retóricos, Nietzsche é suficientemente perspicaz para, às vezes, descrever esses artefatos naturais como exemplares da “liberdade”.

Tanto Gemes como Poellner, bem como outros autores neste gênero, se baseiam num número muito pequeno de passagens para sustentar o que eles afirmam ser a descrição positiva de liberdade feita por Nietzsche. Queremos examinar com cuidado estas passagens – já lidamos com a GM II 2 a este respeito – já que acreditamos que elas, em regra, não irão corroborar as leituras de Gemes e Poellner. Na verdade, não estamos negando que Nietzsche valorize muito aquelas pessoas que, por fortuna

natural,¹³ exibem o tipo de agência que tem relação com as noções de Gemes sobre “agência genuína” e de Poellner sobre “pessoa plena”. Mas, para as duas mais influentes tradições modernas do pensamento, a humeana e a kantiana, nada disso tem a ver com qualquer conceito que possa ser reconhecido como “liberdade”.

Não há lugar melhor para começar do que com a seção 38 do *Crepúsculo dos ídolos*, em “Incursões de um Extemporâneo”, que Nietzsche intitula explicitamente de “Minha Concepção de Liberdade”. Eis como ele introduz e explica este conceito:

As instituições liberais deixam de ser liberais assim que são alcançadas: em seguida, não há piores e nem mais completos detratores da liberdade do que as instituições liberais. Os seus efeitos são suficientemente conhecidos: elas enfraquecem a vontade de poder; elas nivelam montanhas e vales, e chamam isso de moralidade; elas tornam os homens apequenados, acovardados e hedonistas – toda vez, é o animal de rebanho que com elas triunfa: Liberalismo: em outras palavras, animalização em rebanho.

Esta introdução à “minha concepção de liberdade” parece ser clara: mina-se a liberdade, no sentido nietzschiano, ao tornar os “homens apequenados, acovardados e hedonistas”. De fato, tradições filosóficas e religiosas têm defendido diferentes noções de liberdade, mas desconhecemos que ser grande, corajoso e indiferente ao sofrimento seja importante para qualquer uma delas. Todavia, esta parecer ser precisamente a concepção aqui invocada por Nietzsche. Essa passagem continua:

Essas mesmas instituições [liberais] produzem efeitos distintos enquanto ainda se luta por elas; elas, então, promovem a liberdade de forma poderosa. Em análise mais detida, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra por instituições liberais... [A] guerra educa para a liberdade. Pois o que significa liberdade? Que alguém tenha a vontade de assumir responsabilidade por si mesmo [*den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat*]. Que alguém mantenha a distância que nos separa. Que alguém se torne mais indiferente às dificuldades, ao sofrimento, à privação, inclusive à própria vida. Que alguém esteja preparado para sacrificar seres humanos por sua causa, sem excluir a si mesmo. Liberdade significa que os instintos varonis, os quais se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, por exemplo, sobre aqueles de ‘felicidade’. O ser humano que se tornou livre, [*der freigewordne Mensch*] — e muito mais o espírito que se tornou livre — cospe no tipo desprezível de bem-estar sonhado por lojistas, cristãos, vacas, fêmeas, ingleses e outros democratas. O homem livre é um guerreiro [*Der freie Mensch ist Krieger*].

Assumir responsabilidade por si mesmo não significa exatamente a mesma coisa que ser realmente responsável por suas ações. A primeira é uma atitude, uma disposição – aquela do guerreiro, já que a atitude é imediatamente equiparada por

¹³ Utilizamos “fortuna” em seu sentido coloquial, já que a explicação em Rutherford (inédita) deixa claro que tanto Espinosa como Nietzsche enxergam tais pessoas como produto de *necessidade* natural – à qual retornaremos a seguir.

Nietzsche às características do guerreiro, por exemplo, que é “indiferente às dificuldades, ao sofrimento, à privação, inclusive à própria vida” e assim por diante. Os humeanos e kantianos filosóficos e folclóricos, desnecessário dizer, não pensam que “liberdade” significa prazer na guerra – embora geralmente os guerreiros sejam considerados grandes, corajosos e indiferentes ao sofrimento! Esta é, muito claramente, uma “definição persuasiva”, no sentido que Stevenson identificou há décadas atrás.¹⁴

Na seção 41 do mesmo capítulo do *Crepúsculo*, Nietzsche descreve, então, a “Liberdade à qual não me refiro”, ou seja,

...entregar-se aos próprios instintos... [Hoje], a demanda por independência, por livre desenvolvimento, por *laisser aller*, é mais ardentemente exigida por aqueles para os quais nenhuma rédea seria muito curta – Este é um sintoma de decadência: a nossa concepção moderna de “liberdade” é mais uma prova da degeneração dos instintos.

Em outras palavras, Nietzsche renuncia a uma das conotações coloquiais da ideia de “liberdade”, isto é, a liberdade de restrições. Aqui, o argumento é de uma parte da preocupação em *Além do bem e do mal*, seção 188, onde Nietzsche afirma:

[T]udo que existe, ou existiu, de liberdade, sutileza, ousadia, dança ou magistral garantia sobre a terra, seja no próprio pensar, ou no governar, ou no falar e persuadir, nas práticas artísticas como nas éticas, somente se desenvolveu em virtude da “tirania de tais leis arbitrarias”... Todo artista sabe o quão distante este sentimento de permissividade [*laisser aller*] se encontra longe de seu estado ‘mais natural’, o livre ordenamento, colocação, disposição e modelagem no momento de “inspiração” – ele sabe o quão estrita e sutilmente obedece a milhares de leis neste exato momento, leis que desafiam uma formulação conceitual precisamente devido à sua dureza e determinação [*Bestimmtheit*].

Logo, liberdade, no sentido de Nietzsche, não significa “liberdade de restrição”, mas o seu oposto: estar sujeito a leis “rígidas” e “precisas”! A seção 213 de *Além do bem e do mal* dá prosseguimento a esta linha de pensamento:

Os artistas... são aqueles que sabem muito bem que os seus sentimentos de liberdade, refinamento e autoridade, de criação, formação e controle somente alçam seu ápice quando eles deixam de fazer qualquer coisa ‘voluntariamente’ [*willkürlich*] e ao invés disso fazem tudo de forma

¹⁴ Naturalmente, devem existir alguns limites sobre “definições persuasivas” se elas devem persuadir – não se poderia definir persuasivamente uma “lavadora de louças”, por exemplo, como “prazer na guerra”! Mas “liberdade”, conforme já salientamos, é um conceito promíscuo, e Nietzsche explora esse fato nas passagens como esta do *Crepúsculo* que estamos analisando. Ele também emprega, com bons resultados aqui e em outros lugares, o dispositivo de redefinir de forma persuasiva um conceito, primeiro, equiparando-o a um conceito de cognição sensorial comum, mas, em seguida, equiparando-o, por sua vez, a outros, até que terminemos com uma revisão radical do original. (Sou grato a Gabriel Zamosc por me questionar sobre a esta questão.)

necessária [*nothwendig*] – em suma, eles sabem que, dentro de si mesmos, a necessidade e a ‘liberdade da vontade’ se tornam uma só coisa.

Notem que, nesta passagem, a liberdade da vontade é posta entre aspas pelo próprio Nietzsche: ela não é, afinal, uma real liberdade da vontade, já que não envolve nada de voluntário, apenas a ação que é necessária, ações delimitadas, como ele diz, por leis rígidas.

Estas passagens ressoam, por sua vez, com a famosa seção 335 da *Gaia ciência*, a qual parece sugerir que as pessoas possam “criar” a si mesmas. Aqui está a parte da passagem enfatizada por Poellner e Miles: “Nós... queremos nos tornar aqueles que somos realmente – seres humanos são novos, únicos, incomparáveis, aqueles se dão leis, aqueles se criam a si mesmos!” Todavia, essa passagem continua da seguinte forma – aliás, esta é uma continuação sobre a qual, infelizmente, a maioria dos estudiosos permanece em silêncio¹⁵:

Com esse fim [de nos criarmos a nós mesmo], devemos nos tornar naqueles que melhor aprendem e descobrem tudo aquilo que é legítimo e necessário no mundo: devemos nos tornar físicos para que sejamos, nesse sentido, criadores [*wir müssen Physiker sein, um, in jenem Sinne, Schöpfer sein zu können*], à medida que, até o momento, todas as avaliações e ideais se baseavam numa ignorância da física... Portanto: vida longa à física! (GC 335)

Criação “nesse sentido” é, então, um sentido de fato bastante especial: já que ela pressupõe a descoberta daquilo que é “legítimo e necessário”, conforme revelado pela ciência da física. (Isso remete ao tema anterior sobre a equivalência entre liberdade e necessidade.) Neste contexto, fica mais claro o que Nietzsche tem em mente (ver LEITER, 2002, p. 96-97): uma vez que na parte anterior da GC 335, ele explica que enquanto a causa particular de qualquer ação é “indemonstrável” [*unnachweisbar*], sabemos que os valores representam “as mais poderosas alavancas dos mecanismos envolvidos em nossas ações”. Assim, a tarefa para as ciências é descobrir as leis de causa e efeito que governam valores e ações particulares, uma versão mais refinada da tarefa que Nietzsche suscita posteriormente na “Nota”, ao final da GM I: ou seja, para que as ciências humanas possam examinar os efeitos de diferentes tipos de avaliações sobre diferentes tipos humanos (sobre “o bem da maioria” e “o bem da minoria”, conforme ele coloca na “Nota”).

¹⁵ Rutherford (2009) representa aqui uma exceção esclarecedora, fazendo conexões da passagem com temas espinosanos e oferecendo uma leitura alternativa (de fato, consideramos que ela seja a alternativa mais plausível que já vimos) a esta que apresentamos no texto.

Portanto, qual evidência textual resta da suposta concepção positiva de liberdade em Nietzsche? A seção 347 de *A gaia ciência* – que equipara “liberdade da vontade” com *liberdade da* necessidade de certeza, a necessidade que conduz as pessoas à ‘fé’ e ao ‘fanatismo’ – obviamente não nos diz nada acerca da agência ou do livre-arbítrio, e representa um uso totalmente revisionista do conceito. Ademais, no primeiro capítulo de *Além do bem e do mal*, existe uma explicação abertamente revisionista da liberdade, segundo a qual,

“Liberdade da vontade” – esta é a palavra para o estado multifacetado de prazer daquele que comanda e, ao mesmo tempo, identifica-se com o ato concretizado de querer. Enquanto tal, ele desfruta do triunfo sobre resistências, mas pensa consigo mesmo que foi apenas a sua vontade que verdadeiramente superou a resistência. (BM 19)

Conforme argumentamos em outro texto (LEITER, 2007), a análise da vontade e da liberdade neste capítulo está totalmente em consonância com a negação do livre-arbítrio e da responsabilidade moral (como até mesmo Gemes [2009, p. 48] reconheceu)¹⁶. Então, isto nos deixa somente com duas passagens no *corpus* publicado, sobre as quais os intérpretes de sua teoria “positiva” da liberdade se baseiam. Numa passagem (GM III 10) na qual Nietzsche analisa a forma como o ideal ascético valida as condições sobre as quais os filósofos possam florescer, ele conclui observando que, até mesmo no mundo moderno, os obstáculos para ser um filósofo permanecem grandes: “Há [até mesmo agora] suficiente orgulho, ousadia, coragem, autoconfiança, vontade do

¹⁶ Clark & Dudrick (2009) discordam da nossa leitura de BM 19, então, devemos brevemente dizer algo sobre porque consideramos a alternativa deles pouco convincente. O ponto crucial do argumento é considerar a “fenomenologia de Nietzsche [do querer] simplesmente implausível” (p. 251), o que, em seguida, permite que eles promovam uma releitura da passagem como sendo restringida às “ações realizadas em oposição à tentação” e, portanto, como que aludindo para “os compromissos ou valores” (p. 251). Infelizmente, esta leitura não encontra nenhuma base no texto e é completamente motivada pela alegação de que, enquanto fenomenologia do querer pura e simplesmente, a explicação de Nietzsche seria implausível e, logo, tem que ser lida de outra forma. Não acreditamos que a explicação de Nietzsche não seja razoável (a fenomenologia de fato exige uma cuidadosa introspecção!), mas mesmo se alguém concordasse com Clark & Dudrick, daí não se segue que a passagem possua um significado que não deva ser encontrado no texto: talvez, seja apenas uma fenomenologia ruim. Mas, há esmagadoras evidências de que a concepção de vontade de Nietzsche corresponde àquela que lhe atribuímos (LEITER, 2007) e, conforme nossa leitura, a BM 19, se enquadra perfeitamente na visão que Nietzsche articula em outras partes de sua obra (Clark e Dudrick limitam sua atenção a essa passagem de BM). Curiosamente, Clark e Dudrick problematizam (p. 251 n. 3) a minha tradução de “*ich bin frei, 'er' muss gehorchen*” como “I am free, ‘it’ must obey” no lugar de “he” must obey. Enquanto Kaufmann concorda com Clark & Dudrick neste ponto, Judith Norman (na edição Cambridge) traduz conforme nós o fazemos (“it”). Certamente, ela está correta ao traduzir dessa forma, uma vez que – ao contrário da alegação de Clark & Dudrick de que “não há, na passagem, nenhum substantivo masculino que o pronome masculino possa substituir”, – acreditamos ser óbvio, no contexto, que o “er” que obedece é o corpo (*der Körper*), o qual, evidentemente, é um substantivo masculino.

espírito, vontade de assumir responsabilidade, *livre-arbítrio* [ênfase no original], para ‘o filósofo’ na terra ser realmente – *possível?*” Esta breve referência ao “livre-arbítrio” é reveladora, pois deixa claro que Nietzsche a vê como intercambiável com disposições de caráter como orgulho [*Stolz*] e coragem [*Tapferkeit*] e autoconfiança [*Selbstgewissheit*], todas as características que uma pessoa pode possuir sem ser responsável por tê-las, em suma, sem tê-las desenvolvido *livremente*.

Isso nos leva àquela que talvez seja a mais interessante passagem em que Nietzsche menciona a liberdade, no Capítulo VIII do *Crepúsculo dos ídolos*, que é um trecho sobre Goethe. Vale a pena citá-la de forma aturada:

Goethe – não um fenômeno alemão, mas europeu: uma tentativa magnífica de superar o século XVIII pelo retorno à natureza, pelo alcançar à naturalidade da Renascença, um tipo de autossuperação da parte daquele século... Ele fez uso da história, da ciência, da Antiguidade, e de Spinoza também, mas, acima de tudo, ele recorreu à atividade prática... [E]le não se retirou da vida, ele se colocou diretamente no meio dela; ele não se desesperou, e aproveitou o quanto pode de si, para si, em si mesmo. O que ele desejava era a *totalidade*; ele lutou contra a separação de razão, sensibilidade, sentimento, vontade (– pregada da forma mais odiosa e escolástica por Kant, o antípoda de Goethe), ele se disciplinou para a inteireza, ele *criou* a si mesmo... No seio de uma época propensa à irrealidade, Goethe foi um realista convicto: ele disse sim a tudo relacionado a ele, – a sua maior experiência foi daquele *ens realissimum* [ente realíssimo] conhecido pelo nome de Napoleão. Goethe concebeu um ser humano forte, altamente educado e que respeita a si mesmo, habilidoso em todas as coisas físicas, capaz de se controlar, que ousaria a se permitir toda a esfera e riqueza da naturalidade, que é forte o suficiente para essa liberdade...

Há dois temas surpreendentes nesta passagem: primeiro, a ênfase no ideal de *naturalidade e realismo*, o qual é explicitamente associado a Napoleão; e segundo, a equação de comprometimento com esse ideal com “liberdade”, que é uma atitude fatalista e, em última instância, dionisíaca. Como devemos compreender esses temas e suas relações?

A seção imediatamente anterior (VIII, 48) do *Crepúsculo*, na verdade, diz respeito a Napoleão, e sua “natureza e naturalidade elevadas, livres e terríveis”. De fato, Napoleão é visto por Nietzsche como “uma parte do ‘retorno à natureza’, como eu o compreendo” – exatamente o “retorno” que Nietzsche atribui a Goethe. Se compreendermos o sentido no qual Napoleão retorna à “natureza” e exemplifica o “natural”, entenderemos algo sobre o significado de “liberdade” nas seções seguintes. Ora, o “retorno à natureza” de Napoleão, na seção 48, está explicitamente em contraste com a concepção de Rousseau do homem do estado de “natureza”, as quais Nietzsche considera como as fantasias “idealistas” da ralé, o que significa, especificamente, sua

“doutrina de igualdade”. “Nenhum veneno é mais venenoso do que este”, afirma Nietzsche, e a seção 48 conclui que “apenas uma pessoa... o percebeu corretamente: com nojo”, ou seja, Goethe. Já que “essa liberdade” para qual Goethe é forte o bastante está equiparada com “toda a esfera e riqueza da naturalidade” da qual Napoleão é o exemplar, parece que a liberdade de um Goethe é, em parte, uma aceitação da realidade das desigualdades naturais entre as pessoas e a renúncia às ilusões rousseauístas sobre como as pessoas seriam num verdadeiro estado de natureza.

Mas a espécie de “liberdade” de Goethe, seu “tornar-se livre”, é algo explicitamente equiparado a uma atitude de “fatalismo alegre e confiante”, a qual, por sua vez, é comparada à atitude dionisíaca, claramente reconhecível como *amor fati*, isto é, aceitação e afirmação da forma como as coisas realmente são, ao invés de cair nas fantasias dos “idealistas e gentinhas reunidos num só”, ou seja, Rousseau. Para ser livre, neste sentido, significa, então, ser livre do desejo de que a realidade seja diferente daquilo que ela é – isto é, desigual, terrível e cruel, (como era Napoleão, é claro). Não é ser, desnecessário dizer, um agente livre como concebido por Kant ou Hume. Nietzsche preferiria persuadir leitores seletos ao fatalismo de um Goethe, cooptando a própria linguagem da liberdade, para recomendar-lhes uma atitude baseada na profunda negação de um ideal liberal de liberdade: ou seja, uma negação da esperança iluminista de que os homens, por meio do livre-arbítrio e de suas capacidades racionais, possam todos se tornar iguais. Como a ideia não liberal de que *Der Frei Mensch ist Krieger* ou que ser livre é ser grande, corajoso e indiferente ao sofrimento. Esta passagem chave do *Crepúsculo* redefine a “liberdade” de forma persuasiva, colocando-se a serviço dos valores nietzschianos: neste caso, a ideia não liberal de que ser *verdadeiramente* livre significa não apenas se reconciliar, mas afirmar a desigualdade essencial das pessoas¹⁷.

Conclusão

Se Nietzsche realmente diz tão pouco para sugerir que ele tivesse a esperança de uma liberdade ou livre-arbítrio que fosse reconhecível pela tradição filosófica, ou pelo senso comum, enquanto tal; se o seu ceticismo sobre a liberdade e a responsabilidade é não resoluto; se aquilo que ele realmente diz acerca da liberdade e do livre-arbítrio é tão claramente revisionista, tão nitidamente um exercício de definição persuasiva que

¹⁷ Rob Sica nos chama corretamente a atenção para o fato de que a explicação de morte “livre” na seção imediatamente anterior do *Crepúsculo* é analogamente revisionista da ideia de liberdade, embora com uma importância cognitiva diferente. Suspeitamos que tais exemplos possam ser multiplicados.

significa explorar o antecedente investimento emocional de seus leitores na “liberdade”, em favor de ideais nietzschianos muito diferentes, até mesmo bastante não liberais; então, como devemos explicar o recente ‘consenso’ acadêmico (se for isso realmente) com o qual começamos? Receamos que isto seja uma manifestação do engano contra o qual Nietzsche frequentemente protestava, e que temos visto tantas vezes na recepção do filósofo, seja na transformação heideggeriana de Nietzsche que faz dele o último filósofo metafísico, na percepção que Kaufmman tem dele enquanto um humanista secular inofensivo, e na diminuição de Nehamas que o enxerga como um esteticista (ver LEITER, 2002). Em cada caso, o objetivo é fazer de Nietzsche menos temível do que ele realmente é para nós, delicados leitores modernos: porque Nietzsche não crê na liberdade ou na responsabilidade; ele não acredita que nós exercitamos qualquer controle significativo sobre nossas vidas; ele não crê que o seu sentido revisionista de “liberdade” – a “vontade longa e duradoura”, como ele coloca na passagem da GM II 2 com a qual nós começamos – esteja ao alcance de qualquer um de nós, ou que qualquer um poderia simplesmente “escolher” possuí-la; de fato, na importante passagem do *Crepúsculo* com a qual concluímos, a “liberdade” é claramente invocada em nome da visão não liberal de Nietzsche sobre a realidade inescapável da desigualdade humana. Concluímos que a resistência a estes pontos, na recente literatura acadêmica, reflete a contínua influência maligna das leituras moralizantes de Nietzsche, do fracasso em lembrar o que ele diz sobre a sua concepção da virtude renascentista, ou seja, que nós a entendemos, bem como ele, “livre de moralismo” (A 2)¹⁸.

Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith (1991). “Nietzsche on Autonomy and Morality: The Challenge to Political Theory”. *Political Studies*, 39, 1991, p. 270-286.

CLARK, Maudemarie and DUDRICK, David Dudrick. “Nietzsche on the Will: An Analysis of BGE 19”. GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹⁸ Um rascunho anterior foi beneficiado por uma discussão em uma sessão plenária da reunião anual da Sociedade Friedrich Nietzsche, no St. Peter's College, em Oxford, em setembro de 2009. Somos especialmente gratos a Peter Keil por nos encorajar a pensar sobre Spinoza, o que me levou, por sua vez, ao artigo esclarecedor de Rutherford (2009), a quem agradeço pela permissão para citá-lo e por seus comentários sobre o penúltimo rascunho.

CLARK, Maudemarie and LEITER, Brian Leiter. "Introduction". In: NIETZSCHE, F. *Daybreak*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEMES, Ken. "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual". In: GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

LEITER, Brian. "Nietzsche and Aestheticism". *Journal of the History of Philosophy* 30, 1992, p. 275-290.

_____. "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche". In: JANAWAY, C (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2002

_____. "Nietzsche's Theory of the Will", *Philosophers' Imprint* 7 (September), 2007, p. 1-15 (<http://www.philosophersimprint.org/007007/>). Also reprinted in GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. "Nietzsche's Naturalism Reconsidered" In: GEMES, K. & RICHARDSON, J. (eds.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

MILES, Thomas. "On Nietzsche's Ideal of the Sovereign Individual". *International Studies in Philosophy* 39/3, 2007, p. 5-25.

POELLNER, Peter. "Nietzschean Freedom". In: GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RICHARDSON, John. "Nietzsche's Freedoms". In: GEMES, Ken and MAY, Simon (eds.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

RUTHERFORD, Donald. "Freedom as a Philosophical Ideal: Nietzsche and His Antecedents". University of California, San Diego, Department of Philosophy website, 2009 (<http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rutherford/NietzscheFreedom.pdf>)

STEVENSON, Charles. "Persuasive Definitions". *Mind*, 47, 1938, p. 331-350.