



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marlon Tomazella Baptista


**Liberdade e responsabilidade: estudo sobre a possibilidade  
de uma filosofia prática em Nietzsche**

Rio de Janeiro

2014

Marlon Tomazella Baptista

**Liberdade e responsabilidade: estudo sobre a possibilidade  
de uma filosofia prática em Nietzsche**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Dias

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

N677 Baptista, Marlon Tomazella.  
Liberdade e responsabilidade: estudo sobre a possibilidade  
de uma filosofia prática em Nietzsche/ Marlon Tomazella  
Baptista. – 2014.  
362 f.

Orientador: Rosa Maria Dias.  
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia  
alemã - Teses. I. Dias, Rosa Maria. II. Universidade do Estado  
do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.  
Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte

---

Assinatura

---

Data

Marlon Tomazella Baptista

**Liberdade e responsabilidade: estudo sobre a possibilidade  
de uma filosofia prática em Nietzsche**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 30 de abril de 2014.

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Rosa Maria Dias (Orientadora)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Clademir Araldi  
Universidade Federal de Pelotas

---

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina

---

Prof. Dr. Pedro Sússekind  
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2014

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à Mariateresa.

## **AGRADECIMENTOS**

A minha orientadora Rosa Maria Dias, que ao longo destes anos sempre me incentivou para a autonomia intelectual e me apontou diversas possibilidades sobre o que pode significar a filosofia no interior da universidade.

Aos professores membros da banca, que foram tão solícitos, dispostos e atentos na leitura, nas críticas e observações, somente enriquecendo esta pesquisa e me proporcionando a possibilidade de diálogo e reconhecimento quanto ao valor e sentido deste trabalho.

A Faperj, que me proporcionou a condição de dedicação exclusiva ao trabalho de pesquisa por meio de bolsa integral de doutorado.

A todos os meus amigos, que sempre me deram condições afetivas e espirituais de estar no mundo de uma forma melhor ao longo desta tese.

A minha mãe, que desde sempre incentivou e deu condições para o meu exercício nos estudos em geral. A ela cabe ao menos metade dos méritos por esse caminho percorrido por mim na filosofia ao longo destes anos.

A Mariateresa, que me acompanhou com todo o amor imaginável ao longo de toda a escrita desta tese. A ela devo algumas das coisas mais essenciais que aprendi na vida sobre o que significa o amor e o ser-com-o-outro.

Estou me sentindo como se já tivesse alcançado secretamente o que eu queria e continuasse a não saber o que eu alcancei. Será que foi essa coisa meio equívoca e esquiva que chamam vagamente de “experiência”?

*Clarice Lispector*

## RESUMO

BAPTISTA, M.T. *Liberdade e responsabilidade*: estudo sobre a possibilidade de uma filosofia prática em Nietzsche. 2014. 362 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

Esta tese de doutorado é dedicada ao estudo do pensamento de Nietzsche quanto à liberdade e à responsabilidade. Circunscrevendo-se no período que vai de *Humano, demasiado Humano* até as obras da maturidade produtiva do filósofo, o autor busca identificar os diversos meios que o pensador usou para tentar conceber uma noção de liberdade individual que não incorresse nos pressupostos metafísicos que historicamente determinaram seu conceito, problematizando assim as noções de sujeito, autodeterminação, intencionalidade, vontade, metas, motivos da ação e, particularmente, a noção de responsabilidade. Por meio da análise crítica de determinadas referências teóricas do filósofo, junto de uma leitura cronológica que acompanha as transformações conceituais presentes nas obras publicadas e nas anotações póstumas, esta pesquisa mostra o caminho de experimentação por meio do qual o pensamento de Nietzsche tomou forma e amadureceu ao longo dos anos. O problema que orienta toda a concepção da tese é o questionamento sobre como ser possível a responsabilidade no interior da própria desconstrução do sentido quanto aos critérios de avaliação das ações, de seus motivos e objetivos. Neste sentido, esta pesquisa investiga como Nietzsche busca por outros critérios que possibilitem avaliações e ações com engajamento efetivo e duradouro. Na medida em que sua busca por superação da metafísica envolve o ensaio de pensar num outro modo de relação com a prática de estabilização do devir que não exclua a assunção de sua vigência e as consequências disso, o autor postula a hipótese interpretativa de que o ideal moral de Nietzsche reside na figura do *indivíduo soberano* apresentado em *Para a Genealogia da Moral*, no qual se concretizaria a viabilidade de uma forma de comprometimento com projetos e pessoas, reinstaurando-se a liberdade e a responsabilidade como critérios de auto realização que superem, ao mesmo tempo, os seus tradicionais critérios metafísico-niilistas, por meio de uma outra compreensão de subjetividade e de autodeterminação, a partir da prática de experimentos de auto superação que não incorram necessariamente na impossibilidade de engajamentos duradouros.

Palavras-chave: Liberdade. Responsabilidade. Ação. Indivíduo soberano.



## ABSTRACT

BAPTISTA, M.T. *Liberty and Responsibility: a study about the possibility of a practical philosophy in Nietzsche's thinking*. 2014. 362 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The study of Nietzsche's thoughts on freedom and responsibility is at the center of this doctorate's thesis. The research focused on the period from *Human, All Too Human* to the productive works of the philosopher's maturity. The author aims to identify the various means that the thinker used to try to envisage a notion of individual freedom that is not subjected to the metaphysical assumptions that historically determined its concept. Thus questioning the notions of subject, self-determination, intentionality, will, goals, and action's motives, in particular, the notion of responsibility. Through critical analysis of particular theoretical references of the philosopher, alongside chronological reading of the conceptual transformations present in the published works and posthumous notes, this research shows the path of experimentation through which Nietzsche's thought took shape and matured over the years. The question of how responsibility could be possible when its meaning is deconstructed in terms of traditional criteria for evaluating actions, their motives and goals, guides the thesis. In this sense, this research investigates how Nietzsche searches for other criteria that enable reviews and actions with effective and lasting engagement. Insofar as his quest to supersede metaphysics involves the practicing of thinking in another way of relating with the practice of stabilization of becoming that does not exclude the assumption of its validity and the consequences of such, the author postulates an interpretive hypothesis. This contends that the moral ideal of Nietzsche lies in the figure of the *sovereign individual* presented in *On the Genealogy of Morals*. In this figure, the feasibility of a form of commitment to projects and people would materialize, reintroducing freedom and responsibility as criteria for self-realization that overcome, at the same time, their traditional metaphysical nihilist criteria. This being achieved by means of further understanding of subjectivity and self-determination, from the practice of experiments of self-overcoming, which do not necessarily entail the impossibility of lasting commitments.

Key-words: Liberty. Responsibility. Action. Sovereign individual.

## LISTA DE ABREVIATURAS

MMI/HHI	Menschliches, Allzumenschliches / Humano, demasiado humano
VM/OS	Vermischte Meinungen und Sprüche / Opiniões e sentenças diversas
WS/AS	Der Wanderer und sein Schatten / O andarilho e sua sombra
M/A	Morgenröte / Aurora
FW/GC	Die Fröhliche Wissenschaft / A gaia ciência
Za/Za	Also sprach Zarathustra / Assim falou Zaratustra
JGB/ABM	Jenseits Gut und Böse / Para além do bem e do mal
GM/GM	Zur Genealogie der Moral / Para a genealogia da moral
GD/CI	Götzen-Dämmerung / Crepúsculo dos ídolos
AC/AC	Der Antichrist / O anticristo
EH/EH	Ecce Homo / Ecce Homo
NF/FP	Nachgelassene Fragmente / Fragmentos póstumos
KGB	Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
1	<b>A TESE DA TOTAL IRRESPONSABILIDADE</b> .....	19
1.1	<b>Colocação da questão</b> .....	19
1.2	<b>O problema da responsabilidade no estoicismo</b> .....	24
1.2.1	<u>Compatibilismo entre necessidade e liberdade</u> .....	24
1.2.2	<u>As motivações das ações</u> .....	37
1.3	<b>A necessidade no psicologismo inglês</b> .....	42
1.3.1	<u>A necessidade impede a liberdade?</u> .....	42
1.3.2	<u>Necessitarismo X Fatalismo</u> .....	53
1.3.3	<u>Utilitarismo: hábito como fato psicológico</u> .....	55
1.4	<b>O necessitarismo de Nietzsche</b> .....	61
1.4.1	<u>Um início de trabalho genealógico</u> .....	62
1.4.2	<u>As dimensões do prazer</u> .....	74
1.4.3	<u>As simplificações e ilusões cognitivas</u> .....	85
1.4.4	<u>O sentimento de liberdade</u> .....	92
1.4.5	<u>Julgamento moral e julgamento jurídico: diálogo com Dühring e Rée</u> .....	100
1.4.6	<u>O espírito livre é responsável?</u> .....	114
1.5	<b>Considerações sobre o capítulo</b> .....	120
2	<b>A RESPONSABILIDADE E O CULTIVO DE SI</b> .....	130
2.1	<b>Apresentação do capítulo</b> .....	130
2.2	<b>Princípios da ética de H. Spencer</b> .....	133
2.3	<b>Etnologia, crueldade e medo</b> .....	142
2.4	<b>Medo, crueldade e instinto de rebanho</b> .....	153
2.5	<b>Instinto de rebanho e sentimento de poder</b> .....	165
2.6	<b>Sentimento de poder do mártir e do asceta</b> .....	170
2.6	<b>Sentimento de poder e liberdade de espírito</b> .....	180
2.7	<b>A dinâmica de funcionamento dos impulsos</b> .....	193
2.8	<b>Sobre a vontade: um diálogo com J.J. Baumann</b> .....	213
2.9	<b>Uma possibilidade para a responsabilidade</b> .....	231

3	<b>O INDIVÍDUO SOBERANO: A MAIOR RESPONSABILIDADE</b> .....	244
3.1	<b>O trabalho genealógico</b> .....	244
3.2	<b>Proveniência da consciência moral (<i>Gewissen</i>) e da má consciência (<i>schlechtes Gewissen</i>)</b> .....	255
3.3	<b>Fisiopsicologia e vontade de poder</b> .....	268
3.3.1	<u>O eu/agente como multiplicidade de ‘sujeitos’</u> .....	268
3.3.2	<u>Pensamento e vontade a partir da hierarquia de impulsos e afetos no corpo</u> .....	282
3.3.3	<u>Dinâmica de expansão e guerra dos impulsos por mais poder</u> .....	293
3.3.4	<u>Sobre vontade de poder, verdade e niilismo</u> .....	297
3.4	<b>Liberdade e responsabilidade do sujeito soberano</b> .....	310
3.4.1	<u>Apresentação do problema</u> .....	310
3.4.2	<u>Liberdade como sentimento de poder na superação de resistências</u> .....	317
3.4.3	<u>O fatum que se é junto da capacidade de agência: o que significa que “o fazer é tudo”?</u> .....	322
3.4.4	<u>Desconhecimento sobre si e autossuperação</u> .....	330
3.4.6	<u>A vontade longa: ‘transformação’ ‘dentro’ da ‘permanência’</u> .....	337
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	350
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	354

## INTRODUÇÃO

O que deu origem à pesquisa que orientou todo o caminho percorrido por esta tese foram as sensações inquietantes e incômodas vivenciadas por mim com a teoria da total irresponsabilidade (*völligen Unverantwortlichkeit*) que Nietzsche desenvolveu durante o período de *Humano, demasiado humano*. Algo ali me parecia ser insustentável, sentia que tinha algo de problemático neste raciocínio, que a conclusão pela irresponsabilidade não decorria como uma necessidade das premissas – as quais apontavam para um alto nível de não saber que os agentes humanos experimentam sobre os motivos de suas ações, assim como para a importância dos critérios não morais da busca pelo prazer e da preservação. O fato de se tratar de uma obra já classicamente situada pelos pesquisadores num chamado “período intermediário” de produção do filósofo, às vezes, parece fazer com que se conceda uma certa desresponsabilização do próprio Nietzsche, como se se tratasse de um momento em que o que ele disse ainda estivesse em processo de maturação para se mostrar *mesmo* alguns anos depois, de modo que, o que ele tivesse escrito em MMI/HHI e MMII/HHII devesse ser lido como parte de um percurso para chegar em outro lugar. De fato, penso também que seu pensamento atinge o máximo do poder de amadurecimento e expressão nos escritos de “maturidade”, mas o período intermediário não pode ser considerado com ênfase no sentido secundário de uma passagem, de uma preparação. Ao invés disso, prefiro entendê-lo como um movimento de desvio necessário pelo qual o filósofo teve que passar para buscar um caminho próprio. Pois, por mais que valesse a hipótese de que se trata da importância em um nível de valor de transição, considero importante colocar a questão fundamental pelo sentido de se defender uma tese como a da total irresponsabilidade, pois isso não é algo inofensivo, que indica somente falta de amadurecimento: isso é decisivo e indica o momento histórico que Nietzsche viveu: com a perda dos fundamentos para a determinação de valores e ações, corre-se o risco de sucumbir a um tipo de niilismo em que “tudo é permitido”. O filósofo abraça com certo fervor a tese da irresponsabilidade como sintoma de um momento histórico sem precedentes: em que se perdeu os fundamentos que garantiam sentido e avaliações determinadas para a constituição da intersubjetividade,

fundamentos estes que forneceram ao longo de séculos alguns cânones e instituições que se tornaram tradicionais. *Humano, demasiado humano* expressa, a meu ver, o momento mais niilista de Nietzsche e, talvez, um dos mais niilistas da história do ocidente. Trata-se de uma obra que visa praticamente só dizer “não”, exercitando poderes reflexivos e argumentativos para sustentar este “não”, que até então eram inéditos ao filósofo. Esta pesquisa tem, por sua vez, como ponto de partida justamente este momento, que Nietzsche considera ser o início de sua autonomia intelectual – com todos os riscos de erros, mal-entendidos e desvios que ela pode representar<sup>1</sup>.

Ao longo de sua produção filosófica vão se reformulando os modos de colocar a pergunta pelo sentido da liberdade como condição para que a ação seja responsável, assim como mudam o seu posicionamento e compreensão sobre o que é ser livre e o que é ser responsável. É este caminho que constitui o fio condutor da tese, até seu ponto máximo na figura do “indivíduo soberano” em *Para a genealogia da moral*, que Nietzsche apresenta como aquele que ultrapassa a moral e o niilismo e conquista a maior responsabilidade. Esta tese tem o intuito de mostrar em que medida a filosofia de Nietzsche busca, de uma forma até meio desesperada, criar novos sentidos para que reais engajamentos e comprometimentos – consigo mesmo e com os outros – possam ser realizados por alguns indivíduos, em meio à situação de perda do até então inquestionável valor fundante da vontade de verdade que perspectivas morais sustentaram por tanto tempo.

Teremos que nos haver com o problema da possibilidade da imputabilidade a partir de uma noção de subjetividade que não se refere à capacidade de agir de outra forma e nem ao sentido de autonomia e autoderminação da noção moderna de sujeito. Isso envolve então duas perguntas fundamentais: quem é o agente? E o que constitui uma ação provinda de uma agência genuína? Na medida em que, quem age não é alguém que pode ser considerado com a liberdade no sentido de poder agir de outro modo, como ele pode ser responsabilizado pelo que faz? Isso expressa o meu interesse em pensar uma dimensão propriamente ética do problema do “eu”,

---

<sup>1</sup> Nietzsche assim afirma numa carta da época da publicação de MMI/HHI a Carl Fuchs: “agora eu ousou perseguir a sabedoria mesma e ser de fato filósofo, antes eu venerava filósofos” (KGB 1878, 729). O texto em língua estrangeira é: “jetzt wage ich es, der Weisheit selber nachzugehen und selber Philosoph zu sein. Früher verherte ich die Philosophen”.

do “*Selbst*”, da subjetividade pensada como uma pluralidade de “almas” que reivindicam espaço de atuação e lutam por isso. Mas como veremos, expressa também o meu interesse em pensar a impossibilidade de desvincular a ética da estética, na medida em que a responsabilização genuína só pode se dar na atitude de criar valores e formas de vida próprios, de modo a se *assumir as consequências* destas criações.

A concepção desta outra noção de subjetividade coloca a pergunta sobre o que fazer com a identificação em nós da presença de uma insondável pluralidade de elementos fortemente determinantes de nosso sentir, avaliar e ser em geral. Elementos que aparecem ora como nossas opiniões, ora como nossas ações, inclinações, fantasias, aversões, lembranças, semilembranças, esquecimentos, pensamentos e palavras; ora como pensamentos por trás de pensamentos – que talvez sejam sentimentos ou qualquer coisa inapreensível no intermédio dos dois, ou talvez ainda alguns impulsos numa numerosa escala movente de vizinhanças e acercamentos psicofísicos (ou ainda outra coisa). A identificação de tantos movimentos, forças e “entes” tão nebulosos e velados, difusos e mutantes, faz com que Nietzsche nos coloque numa condição existencial que se depara com a necessidade de lidar com os pontos do limite da criação de formas, sentidos e valores para o existir humano: o limite que ele nos apresenta me parece ser, em seus extremos opostos, o seguinte: entre o direcionamento de uma tirania de impulsos com algum nível de competência administrativa, jurídica, ética e estética; e uma certa dispersão das “bordas” de “si”, de modo a não se delinearem contornos precisos que evidenciem decisão e escolhas fortes, dedicadas, cuidadosas e desejosas de um aprofundamento até das experiências menores e mais cotidianas da prática de uma criação de “si”. Mesmo que os “objetos” da dedicação ao longo de uma vida – com toda sua força persuasiva ao ponto da certeza de nossa preferência – também incorram na fatalidade de se transformarem com suas complexas composições que se misturam com as de “outros objetos” de nossos desejos, ideais e decisões com o passar do tempo; e mesmo com as mudanças surpreendentes daquilo que sempre precisamos compreender e identificar como um “si mesmo” para nos nortearmos de alguma forma no mundo, trata-se do esforço de tentar, ainda assim, viabilizar a prática da criação de um “si mesmo”.

Mas afinal, *que* forma dar a *quê* para que o sentido se instaure de uma forma bem moldada? A meta desta tese é então, a partir do que Nietzsche nos oferece, pensar em como pode ocorrer um tipo de responsabilidade que é a das reavaliações e implementações propriamente *poiéticas* de valores e formas ao longo do tempo de uma vida humana individual, na medida em que o “individual” precisa ser repensado e ressignificado a partir de uma noção de subjetividade que transpõe e complexifica os limites do que é o *Selbst*, o “si próprio” que estamos acostumados a pensar como isso que viemos nos tornando ao longo dos anos de nossas histórias pessoais. Quer dizer, me interessa pensar nesta dificuldade que é a delicada assunção “deliberada” e “escolhida” de acordos, promessas e contratos com os outros e com nós mesmos, para que possamos efetivar e ampliar as possibilidades de dar forma às nossas vivências pessoais. Como isso pode se dar? Pois sem o *eu*, quem tenta controlar o que? Ah! Impulsos tentam se impor sobre impulsos? Mas como fica a criação de critérios de identificação avaliativa e seletiva de prioridades com alguma pretensão de encontrar um gosto predominante, algum traço de *identificação e reconhecimento, de integridade*? De alguma hierarquia por meio da qual uma pessoa possa se identificar enquanto “alguém” com certas características e não outras? Com alguma identidade? (Mesmo em meio à consciência da ficção pela qual nós funcionamos inevitavelmente, fixando qualidades e características para não sucumbirmos a um fluxo caótico do devir). O modo como ocorre esta hierarquização que nos compõe pode se mostrar, em alguma medida, nas formas de personalidade e ação de alguém ao longo da vida. Mas também se esconde nelas, pois as avaliações de como são essas vivências e essas interpretações (essas formas), envolvem já também a vigência de hierarquias, de modo que as interpretações de alguém sobre o que ele é, sobre o que é o seu “si mesmo”, além de serem já sempre parciais e *inter-essadas* (por parte dos diversos afetos, impulsos e forças atuantes), extrapolam a sua particularidade de “sujeito” que pensa sobre si e acredita ser de tal ou tal jeito; elas abrangem as imagens e avaliações que os outros fazem dele, e o nível da mistura entre o que é a interpretação e juízo do outro e o que é a sua (suposta) própria interpretação sobre si mesmo, muitas vezes é tão grande, que torna quase impossível o discernimento sobre o que do “si” não é dos “outros”.

Trato aqui de uma questão que, apesar de aparecer com novos problemas no pensamento de Nietzsche, sempre despertou interesse na história do pensamento: a



determinação das condições da liberdade da ação humana. Ou seja, refletiremos sobre um dos principais critérios que faz com que o ser humano seja considerado como um ente distinto do resto da natureza; porque ele, diferentemente dos outros entes, supostamente teria um outro modo de agir e reagir diante dos eventos que vivencia. Conforme a história da metafísica, ao invés de seu comportamento representar um efeito mecânico e necessário, o que lhe possibilitaria a condição de imputabilidade moral e jurídica suficiente para habitar o mundo social regido por leis de convivência seria a sua característica fundamental de ser livre, de ser capaz de causar ações por si mesmo e de não reagir imediatamente aos estímulos recebidos. Conseqüentemente, por um lado, o ser humano portaria o fator da imprevisibilidade que caracterizaria o seu livre arbítrio, e por outro, a noção de liberdade possibilitaria a confiança e expectativa de seu agir a partir das noções de responsabilidade e compromisso. A discussão sobre esta condição fundamental do ser humano perpassa a história da filosofia, desde as reflexões dos estoicos a partir de II a.C. – sobre a possibilidade de compatibilizar a vigência do destino e da necessidade com a liberdade humana –, até as discussões contemporâneas sobre problemas ético-políticos em torno da bioética, da neurociência e dos direitos humanos. Trata-se de um tema cuja atualidade continua inegável e que visou repensar a partir do pensamento de Nietzsche, de modo a acompanhar o modo como se estrutura a problematização sobre o que pode, por sua vez, ser mesmo entendido por liberdade, na medida em que a suposta noção de necessidade de um funcionamento da natureza, por um lado, e a liberdade humana por outro, são ambas repensadas como distintas formas de expressão de um mesmo acontecimento: a vontade de poder. Além disso, lidaremos com os diversos meios teóricos por meio dos quais a noção de liberdade como causa de si mesma passa a ser considerada como uma fábula e um preconceito, sendo questionada ao longo de *toda* a filosofia de Nietzsche (para muito além de qualquer defesa da “total irresponsabilidade”).

Como escolha de metodologia de pesquisa – com todos os riscos e desvantagens que se pode incorrer com ela – decidi-me por uma abordagem cronológica da obra nietzschiana. Deste modo, esta pesquisa se circunscreve sequencialmente entre os anos de 1876 e 1887, e se divide em três momentos: **1.** Entre 1876 e 1880 faço o estudo de fragmentos póstumos e das obras *Humano, demasiado Humano*, juntos dos dois suplementos: *Opiniões e Sentenças Diversas* e

*O Andarilho e sua Sombra*. 2. Entre 1880 e 1882, trato também do *Nachlaß*, de *Aurora* e *A Gaia Ciência*. 3. E o último capítulo tem por foco o período entre 1883 a 1888, com destaque para os fragmentos póstumos do período de escrita dos livros de *Assim falou Zaratustra* (além dos fragmentos dos anos subsequentes) e para as obras *Para Além do Bem e do Mal*, o quinto livro de *A Gaia Ciência* e *Para a Genealogia da Moral*. Ao priorizar um estudo cronológico, acabei deixando de tratar do livro que Nietzsche considerava o mais importante de sua obra: *Assim Falou Zaratustra*. Mas faço questão de dar atenção fortemente aos fragmentos póstumos deste período que correspondem aos meus interesses. Em *Za/Za* encontro formulações de problemas que, a meu ver, são tratados de forma mais ‘conceitual’ na obra que o sucede (JGB/ABM), de modo que não há perda teórica para a pesquisa. E conto com a confirmação do próprio Nietzsche para esta interpretação, pois JGB/ABM consistiria numa obra que conceitualiza, que dá nomes aos tipos e níveis de novidades experimentados de forma tão literária em *Za/Za*, constituindo-se mesmo como um “glossário provisório” (*vorläufiges Glossarium*) daquela obra (NF/FP 1886 6[4]). Neste mesmo ano, enquanto Nietzsche escreve prefácios para novas edições de suas obras anteriores, ele também escreve o quinto livro para a republicação de *A Gaia Ciência*, no mesmo clima teórico de JGB/ABM. E por fim, conforme o meu propósito, em 1887 Nietzsche publica *Para a Genealogia da Moral*, avisando os leitores na página de rosto que esta obra se liga à obra anterior (JGB/ABM) como seu “complemento e explicação” (*Ergänzung und Verdeutlichung*). Assim, diante desta condensação conceitual entre 1886 e 1887 (que de forma alguma abandona o que é desenvolvido em *Za/Za*), decidi por abordá-la no sentido cronológico progressivo que delineia a tese, identificando que é aí que se encontra o ápice do desenvolvimento de sua abordagem quanto ao sentido da responsabilidade.

Deste modo, sempre que possível, dialogarei com textos e aforismos póstumos de uma mesma época produtiva do filósofo. Esta decisão reflete minha intenção de observar o modo como ocorre o desenvolvimento e o amadurecimento dos argumentos que o filósofo usa ao longo de um processo de criação de seu pensamento. Por isso, somente farei uso de aforismos extemporâneos aos períodos tratados quando contribuírem de algum modo para nos auxiliar a compreender aqueles momentos conceituais ou os seus desdobramentos. Seguir o

desenvolvimento e a transformação do pensamento de Nietzsche quanto às condições e o sentido da liberdade e da responsabilidade é o objetivo desta tese, e com ela espero contribuir, por meio de um caminho original, com a pesquisa sobre este aspecto pouco explorado de sua filosofia.

Dou bastante atenção às anotações póstumas do filósofo, no intuito de alargar as possibilidades de interpretação de seu pensamento, ainda que sem a intenção de encontrar nos póstumos algo como 'a verdadeira filosofia de Nietzsche', oculta por motivações ou interesses não revelados. Mas uma tarefa que considero relevante na pesquisa sobre o pensamento do filósofo é algo que até hoje foi feito em pouquíssima medida, que é a identificação de que questões o filósofo deixou somente em anotações e não publicou (STEGMAIER, 2009, p.13). Meu interesse reside nas questões presentes na obra publicada, mas pretendo, como método de pesquisa, sempre acompanhar a produção dos fragmentos póstumos e trazê-los para a discussão em torno de questões da obra publicada, investigando, ao mesmo tempo, quais questões e problemas não foram suficientemente desenvolvidas na obra publicada e que aparecem com riqueza de ocorrências e desenvolvimentos nos póstumos, identificando em que medida os póstumos estabelecem diferenças no interior do caminho reflexivo pelo qual Nietzsche chegou às formulações definitivas daquilo que ele resolveu publicar. Acredito que este procedimento é coerente com a proposta de investigar os diversos meios pelos quais Nietzsche foi criando condições teóricas para tratar de questões que lhe eram fundamentais.

Os fragmentos póstumos nos possibilita testemunhar Nietzsche discutindo consigo mesmo, envolto em dificuldades teóricas, colocado em dilemas, escrevendo de um jeito mais imediato anotações que sintetizassem de forma ainda bruta os pensamentos que lhe vinham com tanta frequência: alguns reformulados depois, ou concatenados com outros raciocínios de outras anotações; outros, por mais que reaparecendo com alguma insistência, não sendo levados a cabo nas obras publicadas; outros transfigurados, ou simplesmente abandonados, ou às vezes, anunciando breves intuições ainda meio titubeantes de pensamentos que ainda estavam por vir.

Como parte da metodologia utilizada, optei pelo contato mais próximo possível com os originais, tanto das obras de Nietzsche, como de suas fontes. De modo que as traduções de trechos da obra do filósofo e de outras obras presentes

na bibliografia, que estejam em alguma língua estrangeira, foram feitas por mim. Utilizo as abreviaturas dos nomes das obras de Nietzsche conforme a lista que antecede o texto da tese, de acordo com o formato convencional das abreviações em alemão e em português. A descrição mais detalhada dos caminhos argumentativos que compõem os capítulos encontra-se no início de cada um deles.

# 1 A TESE DA TOTAL IRRESPONSABILIDADE

## 1.1 Colocação do problema

Para dar início à reflexão sobre a responsabilidade, temos que considerar a sua condição de possibilidade: a suposição do caráter livre da ação da pessoa. Pois, para que alguém possa ser responsabilizado por suas ações, costumamos pensar que é necessário que ele esteja em condições de agir voluntariamente, no sentido de agir sem coação, conscientemente, por deliberação e decisão própria (ARISTÓTELES, 2013). É a partir desta suposição que costumamos avaliar e julgar moralmente as ações e os agentes. Assim, aquilo que este capítulo investiga, antes de problematizar os motivos que possibilitam o apoio ou a negação a certas valorações e atitudes, são as próprias condições de possibilidade do juízo e da ação de forma livre e voluntária, a ponto de poderem ser imputáveis. Ou melhor ainda, trata-se do questionamento sobre o sentido de “liberdade” para que haja a imputabilidade. Para ser livre, basta mesmo simplesmente agir conscientemente e sem coações? O que é “agir consciente”? O que é coação? É agir de forma deliberada? É agir a partir de uma autodeterminação? Que nível de autodeterminação? É o mesmo que agir voluntariamente? O que significa agir voluntariamente? Ou é estabelecer controle sobre os motivos? Ou sobre os elementos “externos” que nos motivam a agir de certas formas? É controle sobre os impulsos “internos” e as paixões? Quer dizer, ao invés de julgar a moralidade de uma escolha, meu interesse maior é o de avaliar em que medida o ser humano tem condições de escolher e como isso acontece. Em vez de refletirmos sobre a capacidade de escolha a partir do critério de uma ética do dever (*Dürfen*), daremos ênfase à problematização quanto à capacidade (*Können*) individual de realizar aquilo que supostamente se quer.

Trata-se de um tema delicado, pois envolve uma postura que visa (ao menos neste período específico do pensamento de Nietzsche) negar toda e qualquer condição de fundamentação da imputabilidade humana. É delicado, pois, levada às

últimas consequências, esta tese do filósofo defende a inocência de toda ação, a irresponsabilidade total. Mas como? Diante de crimes cruéis e decisões políticas injustas, defender a tese de uma inocência generalizada?! Em que todos os atos e acontecimentos tivessem um caráter necessário e inevitável? Deparamo-nos aqui com uma tese que, de antemão, parece ser insustentável. Veremos então em que medida ela pode fazer sentido – ou se ela tem mesmo condições de fazer sentido.

Meu interesse por ela se dá enquanto parte de uma investigação sobre os experimentos intelectuais de um filósofo que visou refletir sobre os motivos que fizeram com que criássemos a figura do sujeito responsável pelos seus atos. Ou seja, por se tratar de uma pesquisa com interesse acima de tudo *genealógico*, tanto no sentido de investigar a genealogia praticada por Nietzsche, quanto ao experimento de meu método de estudo do processo de formação do pensamento do filósofo. Fazer a abordagem genealógica de um problema filosófico se refere a um tipo de investigação que visa interrogar sobre os motivos para a criação de um conceito, de um valor ou de uma concepção; sobre os interesses que influenciaram determinada abordagem de alguma questão - neste caso, por quê?, com que interesse foi criada a figura do indivíduo responsável? Ou também: que motivos impeliram Nietzsche a defender a completa irresponsabilidade? Com isso, pretendo, pensar sobre como a dinâmica do julgamento das ações teve origem e se transformou até atingir uma forma rigorosa e imperativa como a imputabilidade e atribuição da capacidade de livre determinação individual na forma de autonomia.

Além de buscar realizar uma forma de pensamento genealógico, Nietzsche se esforça em fazer uma reflexão psicológica sobre as condições em que um indivíduo pode ou não praticar uma ação deliberadamente, em realizar um tipo de descrição quanto ao funcionamento da psique humana, dedicando-se à prática de uma psicologia moral. Esta se ocupa em identificar a *capacidade* de o indivíduo agir de tal ou tal modo, enquanto que, por outro lado, a ética se volta sobre o *dever* propriamente em agir de tal ou tal modo. A primeira afirma que não se pode exigir enquanto dever de um indivíduo aquilo que não está em seu poder realizar, de modo que o estabelecimento do *dever* deveria depender de uma determinação anterior quanto ao *poder* fazer. Com isso, nos defrontamos com um problema: se acatar à relação entre poder e dever desta forma, a ética cede espaço para um âmbito de determinações que em geral contrariam suas demandas, por serem oriundas de

fontes carregadas das imperfeições dos fatores empíricos, ‘contaminadas’ de elementos que fragilizam o nível de independência que a ética em geral demanda. Isso nos leva a uma pergunta fundamental: até que ponto as descobertas (ou especulações) da psicologia moral – quanto à descrição do modo como nossa psique funciona – podem estabelecer limites às demandas sobre as ações das pessoas? Ou seja, até que ponto a ética tem mesmo que se manter no interior dos limites identificados pela psicologia moral? Isto é uma pergunta de base.

Diante desta questão, ocorriam na modernidade – e ocorrem nos dias atuais – discussões sobre psicologia moral, que visam realizar uma compatibilização ou uma certa redução de danos, no sentido de se afirmar que nossa psicologia é, em certa medida, adequada às tarefas que a ética nos impõe. Podemos citar duas formas desta tentativa de acomodar a ética à nossa psicologia: 1) a defesa de que o altruísmo corresponde a inclinações originárias de nossa natureza, podendo se harmonizar assim com um imperativo ético (altruísta); 2) e as discussões que têm por base as noções de autonomia e liberdade, tanto como condições de nossa psicologia, quanto de ideais referentes ao modo de nos comportarmos. Estes dois caminhos de tentativa de conciliação são dois objetos centrais da crítica de Nietzsche à tradição da reflexão ética – assim como, obviamente, da consolidada moralidade dos costumes.

Na contemporaneidade, a tentativa de ajuste entre ética e psicologia moral parece ocorrer sempre numa relação de desconfiança quanto à possibilidade efetiva de uma conciliação contundente. Chegamos ao ponto em que, diferentemente de suas intenções iniciais, em que a psicologia pretendia ser uma ciência descritiva, qualquer efetiva ameaça que ela possa vir a significar para a autonomia da ética “é evitada pela idealização extrema da própria psicologia” (BRENNAN, 2006, p. 287), que se torna, assim como a ética, o estudo de um ideal, de modo a identificar nos seres humanos um tipo de imperfeição generalizada, decorrente da perda de orientação de uma suposta “verdadeira natureza da besta” (Ibid.) – em prol das repressões necessárias para o processo civilizatório. Cabe-nos pensar, ao longo da tese, se Nietzsche não cai nesta mesma idealização – e o que esta idealização de fato significa.

Início a pesquisa desta forma, porque percebo que o interesse de Nietzsche em compreender a origem dos sentimentos morais envolve em alta medida a prática de uma psicologia moral, por meio do questionamento dos fundamentos da ética e da moralidade dos costumes. Com isso, quero dizer que a posição de Nietzsche representa, de certa forma, a gota d'água de uma crise gerada pela modernidade: a crise humana ocidental diante da definitiva perda de qualquer sacralidade - mesmo laica - para defender ou justificar uma natureza humana moral. Depois de Darwin, a origem humana assume um teor historicamente animal, e os valores morais, decorrentes de um processo evolutivo vital, passam a ser frutos de certos tipos de transformações seletivas para a preservação da espécie, que envolveram estratégias psicológicas de sobrevivência<sup>2</sup>.

Identifico em Nietzsche (neste período em particular), de certa forma, uma tentativa de adequar a ética à psicologia moral. E esta postura, por princípio, envolve problemas sérios. Nietzsche pretende – ao contrário das tentativas de conciliação com base na manutenção inalterada do *status quo* vigente – um questionamento de base e uma demanda de reestruturação dos critérios de avaliação. Para podermos ter uma maior compreensão das implicações da psicologia moral realizada na filosofia nietzschiana, penso ser frutífera uma forma de abordagem da questão que nos auxilie a alargar um pouco nossos horizontes reflexivos num sentido histórico. E por isso iniciaremos este percurso da investigação fazendo um breve retorno à noção de determinismo na filosofia estoica. A escolha deste caminho se justifica enquanto uma forma de buscarmos compreender a origem histórica da problematização da relação entre liberdade e necessidade. Pois este capítulo trata justamente da crítica à noção de liberdade da vontade, e da implicação prática desta crítica que, no caso de Nietzsche, se dá na defesa da tese “imoral” da total irresponsabilidade. Pretendo então apresentar brevemente o modo como ocorre o compatibilismo estoico entre liberdade e necessidade, tanto para iniciarmos a reflexão historicamente a partir de um momento mais ‘originário’ do problema, como

---

<sup>2</sup> É pela metade da década de 1870 que o darwinismo atinge o ápice do seu interesse na Alemanha, por meio de algumas revistas e de literatura externa à consolidada bibliografia de maior reputação acadêmica. A postura conservadora idealista alemã era a principal vertente de pensamento de oposição ao empirismo inglês, de modo que os primeiros interessados no evolucionismo eram justamente os jovens de fora das principais universidades. Os mais velhos, mais conservadores e com as melhores posições acadêmicas eram os principais opositores de Darwin. Mesmo assim, o darwinismo acabou se infiltrando na Alemanha de forma muito rápida, sendo sempre identificado com posturas progressistas. Cf. KELLY, *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981.



para compreendermos que a impossibilidade da imputabilidade não é uma consequência necessária da crítica à liberdade da vontade.

Como segundo momento deste caminho prévio, dedicarei um espaço de reflexão ao que Nietzsche chamava de psicologia inglesa, de cunho fundamentalmente empirista e utilitarista. Assim, poderemos compreender a noção moderna do “necessitarismo” e identificar que consequências ela representa para a determinação do comportamento humano. Os pensadores que leremos neste momento são Alexander Bain, David Hume e John Stuart Mill. A escolha destes nomes se dá por conta da leitura que Nietzsche faz do livro *A origem dos sentimentos morais (Der Ursprung der moralischen Gefühle)* de Paul Rée - que é uma referência fundamental e (foi) amizade marcante na trajetória do filósofo. Neste livro, o autor cita vários nomes de “necessitaristas” da história da filosofia. Selecionei estes nomes para nos focarmos na atmosfera do psicologismo inglês enquanto uma forma de abordagem da natureza humana que Nietzsche encarou particularmente com certa admiração e interesse.

Por fim, durante a análise dos textos e fragmentos póstumos de Nietzsche referentes ao período entre 1876 a 1880, farei referências comparativas entre certos argumentos de Nietzsche e os do livro de Paul Rée. Seguindo este caminho comparativo-crítico – com o intuito de identificar em que medida, por um lado, Nietzsche realiza apropriações e cria um pensamento próprio, e por outro, continua, em certo sentido, como na juventude (ainda que com outros ideais) abraçando teses de seus principais referenciais –, observaremos ao longo do texto em que medida Nietzsche se aproxima e se distancia do psicologismo e utilitarismo inglês.

## 1.2 O problema da responsabilidade no estoicismo

### 1.2.1 Compatibilismo entre necessidade e liberdade

O necessitarismo ou determinismo é uma questão cara aos gregos antigos. Segundo Cícero (106 a.C. - 43 a.C.)<sup>3</sup>, já Heráclito, Demócrito e Empédocles compartilhavam da opinião de que tudo acontece por destino, de modo que vigoraria por toda parte a absoluta força da necessidade. A noção grega de *Moirá*, enquanto força infalível e divina do destino, aparece já antes, na *Ilíada* de Homero, como uma força ativa até mesmo acima da vontade dos deuses, consistindo numa expressão ainda mais primeva do período arcaico grego da ideia de que tudo o que acontece já estava “escrito”.

Para os estoicos, a natureza toda seria governada por um mesmo poder divino, e por isso, ocorreria um determinismo teleológico global chamado de destino: tudo o que acontece estaria previsto desde toda a eternidade. O panteísmo estoico compreende o mundo como uma totalidade permeada pelo *pneuma* divino. O que eles chamavam de destino era “a unidade da ligação de todas as coisas e eventos como produção de uma única força racional, formativa e administradora (πνεύμα/pneuma) do (divino) Logos do Cosmos” (FORSCHNER, 2007, p. 61)<sup>4</sup>. Ou seja, o poder onisciente de deus no horizonte compreensivo estoico não é o de uma entidade transcendente, que paira acima dos acontecimentos e do mundo, como que de fora da natureza; ele está embrenhado no interior dela de diversas formas, conforme o tipo de ente em questão. Por exemplo, na pedra, o *pneuma* concede a coerência de sua estrutura física interna; nas plantas, a capacidade de se

---

<sup>3</sup> *De Fato* § 39.

<sup>4</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] die Einheit der Verbindung aller Dinge und Ereignisse als Leistung einer einzigen vernünftig gestaltenden und verwaltenden Kraft (πνεύμα/pneuma), des (göttlichen) Logos des Kosmos [...]”.

sustentarem por si mesmas; nos animais, a habilidade perceptiva e motora. Nos três casos vigora um tipo específico de necessidade causal. No caso do ser humano, além da presença do *pneuma*, que constitui a vida em geral nas três formas citadas, está presente a sua forma mais pura, a *διάνοια* (diánoia), que seria o nosso guia e diretor, ou seja, a mente ou a razão. Por conta desta manifestação mais pura do *pneuma*, o ser humano pode reagir diante das impressões de forma distinta da capacidade perceptiva e motora dos animais, que se contentam com a aparência do conteúdo para que seja desencadeada uma ação imediata – como a fuga de um perigo, por exemplo. No caso dos seres humanos, há um outro comportamento, o de se colocar frente à impressão de modo a assumir uma postura “diante da relação entre seu conteúdo e o estado de coisas que ela pretende representar” (BRENNAN, 2006, p. 290). Trata-se de um colocar-se diante da impressão e avaliar se ela corresponde a uma realidade factual, algo equivalente a pensar: sim, as coisas, do modo como se apresentam em minha percepção, correspondem ao que elas são de fato. Este fenômeno é o que os estoicos chamavam de *assentimento* (*συγκατάθεσις/synkatáthesis*), que é o reconhecimento das coisas enquanto tais e a identificação de suas propriedades. É somente a partir deste movimento psíquico que a impressão se torna capaz de mover o agente de alguma forma determinada. Trata-se aqui de uma outra forma de mecanismo causal em relação aos outros entes da natureza (neste exemplo, um mecanismo de teor fortemente cognitivo-intelectualista). Caso não haja este assentimento, há somente uma compreensão da impressão como mera impressão, sem conexão com uma representação realmente adequada do mundo.

O movimento de se conceder assentimento ou não, enquanto um elemento da dinâmica de funcionamento da mente humana, como algo semelhante a uma indeterminação fenomenológica, tem o seu aspecto determinante não só na avaliação quanto à correspondência da impressão à realidade, mas também quanto à decisão moral. Por exemplo, ao se oferecer suborno a alguém, é inegável a ocorrência de alguma influência externa sobre esta pessoa; mas, mesmo ao se considerar que ela tenha como característica do caráter uma irresistível inclinação em aceitar suborno, ela continua tendo o poder de aceitá-lo ou não (FREDE, 2006, p. 216). É inegável a consideração causal de que, se não lhe tivesse sido oferecido suborno, ela sequer teria a oportunidade de aceitá-lo. Mas mesmo assim, o

oferecimento do suborno é somente o que os estoicos chamavam de *causa inicial* (externa, antecedente), e não a *principal* (que é a capacidade de um ente racional de dar assentimento).<sup>5</sup>

Segundo Cícero (De Fato § 40-45), a diferenciação realizada por Crisipo (280 a.C – 208 a.C) quanto aos tipos de causas atuantes em diversos níveis da realidade é uma forma de encontrar um espaço para a liberdade. Diante de uma determinada situação, uma pessoa recebe uma influência, mas o assentimento a esta influência ou não, estaria sim em seu poder. Assim, o ponto central da psicologia estoica é este mecanismo interior que proporciona à pessoa a capacidade de assentir ou não. Quer dizer, por mais que seja inegável que soframos uma predeterminação do modo como tomou forma nossa personalidade, isso não excluiria a possibilidade de mudarmos e melhorarmos. Pode até mesmo ocorrer o caso em que certas impressões e causas externas ajam tão fortemente sobre a condição interna do indivíduo, que ele aprenda a evitar certo tipo de comportamentos por conta dos malefícios vivenciados por causa deles. Por isso, a punição e a recompensa têm valor importante, pois podem ter efeito duradouro na natureza interna do indivíduo. Assim, um espaço para ser possível pensar alguma autonomia humana seria a compreensão da diferença específica entre dois tipos de causas: a causa antecedente (que seria externa) e a causa principal (interna).

As causas internas seriam as principais motivações das ações humanas, sendo que, por mais que o ambiente aja sobre nós de um modo que está para além do nosso poder, nossa reação a ele está em alguma medida sob nosso poder, por depender de um estado interior<sup>6</sup>. Assim, afirmar que os seres humanos também são

---

<sup>5</sup> São duas as fontes fundamentais que apresentam a distinção entre tipos de causas realizada por Crisipo (280 - 208 a.C.), o fundador da Stoá. Seriam elas: *Sobre o Destino* (§39 – §45) de Cícero (106 – 43 a.C.) e *Sobre as autocontradições dos estoicos* (1055f – 1056d) de Plutarco (45 - 120 d.C). Cf. BOBZIEN S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 301-314.

<sup>6</sup> Os estoicos pensavam na vigência desta diferença de causas sobre todos os entes da natureza, o que comprova o célebre exemplo do cilindro (Cf. Cícero, *De Fato* § 42-3): o cilindro precisa de uma força externa para rolar, mas a partir do momento em que é empregada esta força externa, a condição da “rolabilidade” do cilindro é algo que corresponde à sua causa interna, e não mais à força propulsora externa. Mas este exemplo era problemático se aplicado no mundo humano, pois a natureza do humano não é a “empurrabilidade”, mas sua condição mental interior e o seu caráter (= capacidade de assentir ou não). Assim, seria por exemplo, impossível juridicamente, alguém se defender diante de um juiz por ter empurrado uma pessoa e ela ter quebrado a perna, alegando que a quebra da perna correspondesse a uma causa interior da pessoa (como pouco consumo de cálcio,

parte da cadeia causal global do mundo significa que, para além da determinação externa das causas antecedentes que afetam nosso estado interno, vige em nós uma determinação interna pelo *pneuma* na forma de razão, que determina nossas ações e nosso caráter. A causa antecedente faz com que não ocorra nenhum evento fortuito na natureza, mas no nível dos acontecimentos individuais humanos, a situação é outra: “o ‘destino’ não é concatenação uniforme de causas antecedentes necessitantes, mas uma rede que contém elementos muito diferentes, com funções e poderes diferentes” (FREDE, 2006, p. 220).

É comum atribuímos a causa de nossa mudança de comportamento a mudanças de humor e de estado de saúde por exemplo, sendo que, por mais que não nos eximamos com isso da responsabilidade de nossas ações, isso serve para mostrar que nossa “natureza interior” normalmente não é tão caprichosa e arbitrária, que ela funciona sim em um constante encadeamento (muitas vezes velado) de causas. Assim, a responsabilidade significaria, ao invés da condição de sempre podermos agir de outro modo, a capacidade de a pessoa decidir por si mesma como agir, constituindo-se assim como agente autônomo (BOBZIEN, 1998, p. 235). Quer dizer, não é necessário agir de outro modo numa determinada situação, para que a pessoa demonstre sua real liberdade de escolha; não é necessário que ela escolha o caminho insensato ou mais nocivo para experimentar o sabor de sua liberdade. O fato de ela teoricamente só ter uma possibilidade que não a prejudique ou que a prejudique menos, não significa que ela é causalmente determinada a fazer esta única escolha. Em última instância, vigora sua determinação interna por meio do *pneuma* na forma de razão, que a orienta para a escolha mais adequada; sendo que esta orientação tem um espaço de atuação que não resulta de uma determinação externa.

Segundo Cícero (De Fato § 43), Crisipo descreve a liberdade humana a partir de uma distinção em dois sentidos de um termo que, tanto os gregos como nós modernos, chamamos unicamente de *necessidade*. Pois o que é necessário, é tanto algo que condiciona exteriormente, que obriga e coage, quanto o que é resultante da própria natureza do agente. Assim, aquele que age sem opressões externas, somente tendo a si mesmo, sua natureza e seu caráter como fundamento de sua

---

baixo nível de reflexo, etc), e não ao empurrão. Para uma análise detalhada sobre o exemplo do cilindro, cf. BOBZIEN, op. cit., p. 258-271.

ação, é um ser que age livremente ao seguir a necessidade de sua natureza permeada de *logos* – mesmo estando vinculado inevitavelmente a uma cadeia causal de providência divina. As condições externas são condições necessárias, mas não suficientes para determinar a ação humana. Cícero afirma (De Fato § 44 e 45) que Crisipo entendia por destino não a totalidade das sequências causais, mas somente o conjunto de causas que atuam externamente no sujeito, sendo fator necessário – mas não total – de determinação da ação humana. Assim, aquilo que ocorre a um ente por conta de sua natureza interna, acontece necessariamente, mas não de forma forçada – como mostra o exemplo do cilindro. Deste modo, o mundo visto da perspectiva totalizante do *logos* divino é regido pelo sentido forte do destino, mas quando visto da perspectiva da ação individual humana, é descrito a partir de um sentido fraco. O sentido forte se refere a um conceito de destino em que todo evento no mundo pode ser deduzido de um evento anterior conectado a ele causalmente de forma infalível; o sentido fraco de destino limita o seu papel de atuação às situações das ações humanas, deixando nas mãos do agente a capacidade do assentimento conforme a situação.

Zenon (334 - 262 a.C.) e Crisipo descrevem a imagem da condição humana com a alegoria de um cachorro amarrado a um carro em movimento (FORSCHNER, 2007, p. 68). A única forma de se conciliar com o inevitável é correr atrás do carro, pois, caso o cão se recuse a correr, aí sim ele estará sendo esmagado pelas forças violentas da necessidade. Neste sentido, cabe pensar então se a liberdade atribuída ao ser humano consiste somente na liberdade do assentimento interno, ou também na decisão de se adequar ou rejeitar os acontecimentos externos. Pois, o exemplo do cachorro parece deixar claro que a liberdade humana não reside somente na interioridade da conclusão racional ou irracional no âmbito do assentimento, mas se relaciona diretamente com as decisões e as ações no mundo. Neste sentido, o ser humano em nada pode alterar a configuração do todo, é o motorista do carro quem decide para onde ir. Aquele que se adapta à situação de ter que correr é o que teria condições de se movimentar mais de acordo com sua natureza, o que se recusa, se torna simplesmente uma coisa arrastada, de modo que sua forma de estar vivo e sua consciência passam a ser indiferentes. O primeiro tem condições de fazer uso do espaço de movimento que lhe é dado pelo comprimento da corrente e da coleira; o segundo, ao renunciar a este espaço, acaba sendo totalmente coagido à força e

privado de qualquer brecha para realizar movimento próprio. Desta forma, quando os estoicos pensam na perspectiva das ações humanas, e afirmam que o destino domina tudo com seu poder, este “tudo” se refere ao âmbito em que, diante de uma realidade dada, considerando-se a natureza e a história do agente, assim como a totalidade dos acontecimentos, resta-lhe a condição de se adaptar simplesmente à situação. Pois o cachorro do exemplo não tem duas alternativas de ação a partir de dois posicionamentos interiores, o que ele tem como possibilidades é, diante de uma situação exterior, agir mais conforme a sua natureza ou se tornar simplesmente uma massa material arrastada com violência pelo destino. Quer dizer, mesmo no caso da alegoria do cachorro, é deixado ao ser humano, em alguma medida, um espaço para um comportamento “livre”.

Para dar ênfase à capacidade humana de autodeterminação, os estoicos (em particular Crisipo, ao menos conforme as fontes sobre seus escritos perdidos) diminuían o poder de atuação da condição externa, ou seja, da causa antecedente, pois, por mais que ela dê início a processos, ela não determina a ação que é produzida a partir deste mecanismo, pois nosso *pneuma* interno teria certa independência das condições externas, constituindo nossa personalidade<sup>7</sup>. O exemplo do cilindro – ou seja, até mesmo de um objeto inanimado – serve para demonstrar que, por mais que ele dependa de uma força externa para se movimentar, a partir do momento em que sofreu esta força externa, o ato de rolar corresponde à sua natureza e se desenvolve por si mesmo, e não por causa da condição externa, que se limita a iniciar um movimento. O modo como o movimento efetivamente acontece diz respeito à condição interna do cilindro.

---

<sup>7</sup> Em sua análise sobre o texto de Aulus Gellius *Noites Áticas*, Susanne Bobzien afirma: “[...] a postura fundamental de Crisipo de que, na determinação da ação humana, o destino opera por meio dos seres humanos, por via das disposições de seu caráter e de suas crenças, e por isso, o destino não força ou torna necessário externamente que os seres humanos ajam.” (BOBZIEN, 1998, p. 250). O texto em língua estrangeira é: “[...] the fundamental Chrysippean stand that in the determination of human action fate works through human beings, via their character dispositions and beliefs, and hence that fate does not externally force or necessitate human beings to act.” O sentido de uma não determinação aqui não se refere à possibilidade do agente agir de outro modo, mas sim que uma outra pessoa, nas mesmas circunstâncias, poderia agir diferente, desde que tivesse disposições mentais distintas. Assim, a questão não se refere à liberdade de ação de agir de outra forma, mas sim à identificação de onde deve ser localizada a responsabilidade pela ação, no caso, nas disposições da mente do agente. Assim, para Crisipo, não há causas externas ao agente que determinem inteiramente os rumos de suas escolhas e ações; ainda que, se nas mesmas circunstâncias, o agente tivesse os mesmos desejos e crenças, ele agiria necessariamente do mesmo modo.

Os estoicos se defrontam com uma dificuldade peculiar, que o determinismo moderno não precisa enfrentar: de que, para além da condição de que a pessoa age de forma necessariamente igual diante das mesmas circunstâncias, há a pressuposição de que a sequência causal esteja já predeterminada teleologicamente por um poder e saber divinos. Desta forma, na medida em que o universo obedece as mesmas leis imutáveis desde sempre, e que todos os seres e acontecimentos se dão pela razão divina, qual o sentido em tentar conservar a responsabilidade humana apelando à condição interior da pessoa?<sup>8</sup> De dentro desta teleologia global, esta independência não dependeria de nós. Por isso, a relevância de, apesar da alegoria do cachorro, ainda perguntarmos: como manter a defesa da responsabilidade no interior de uma ordem cósmica previamente estabelecida? A teoria das causas antecedentes e principais dão mesmo conta de explicar alguma autonomia? Pois uma objeção fundamental pode ser a do argumento do preguiçoso, segundo o qual, se o determinismo é mesmo verdade, não adianta se esforçar muito, pois o que acontecerá, acontecerá de qualquer forma, quer dizer, se alguém trabalha muito ou não faz nada para alcançar um fim, o resultado não poderia ser outro do que o que foi obtido. Então, se um cilindro rolará ou uma pessoa fará real uso dos seus talentos, já estaria determinado desde toda a eternidade. Mas acontece que, para os estoicos, há aspectos em nós que são simplesmente dados e outros que dependem dos nossos esforços. Por mais que não tenhamos poder quanto a termos certos talentos ou não, estaria em nosso poder usar ou não os talentos que temos, negligenciando ou aperfeiçoando o que está em nossas condições de fazer. Quer dizer, existiria sim no ser humano um potencial para o comprometimento efetivo e ativo, estando em seu poder fazer bom uso dele ou não. Assim, nossos êxitos e fracassos não são resultados de determinações exteriores somente, pois uma parte deles depende de nós, ou seja, de nossa natureza interior.

Além disso, só é possível pensar a existência da autonomia humana devido à ignorância quanto aos desígnios da totalidade, ou seja, por conta da privação de uma perspectiva onisciente, com a qual se poderia abarcar a totalidade do tempo da

---

<sup>8</sup> Segundo os estoicos, não há movimento sem causa. No caso da ocorrência das exatas mesmas circunstâncias diante das mesmas condições internas e externas do agente, a pessoa agirá necessariamente da mesma forma; de modo que, caso a pessoa aja de uma outra forma – mesmo no interior das mesmas circunstâncias e da mesma condição –, isso significa que há alguma diferença velada nas condições internas ou externas, e jamais um movimento fortuito desvinculado de causas apropriadas.



vida de uma pessoa, de um povo ou da humanidade. Os estoicos entendiam que seria justamente por conta desta ignorância que precisaríamos fazer o melhor que podemos, pois não sabemos qual é a fatalidade que nos espera, de modo que o que fazemos ou deixamos de fazer assume sim o caráter de condição decisiva. O nosso limite de conhecimento das condições atuais é um motivo para que ajamos da melhor forma possível, mesmo que não saibamos se nossas ações realmente resultarão naquilo que desejamos, pois, devido à impossibilidade do alcance da onisciência, nossa condição de ignorância é insuperável. Deste modo, o determinismo estoico, ao invés de conduzir a uma posição resignada e esmagada pelo poder do destino, envolveria um estudo cuidadoso e de constante aprimoramento quanto às limitações e aptidões da pessoa, no sentido de que sua ação pudesse ser melhor orientada a determinados fins, a partir de um conhecimento quanto ao *quê* ela tem condições de realizar.

Estes argumentos fazem parecer haver mesmo um real reconhecimento do poder do assentimento enquanto um poder de autodeterminação no estoicismo. Mas, por outro lado, não é possível estabelecer uma separação intransponível entre o mundo físico da necessidade e o mundo mental dos assentimentos, pois, para os estoicos, a alma ( $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ /psúkhé) seria parte do mundo corpóreo<sup>9</sup>. Assim, diferentemente da perspectiva de Dorothea Frede, Tad Brennan pensa que o único fator que faz com que os estoicos sejam compatibilistas, é a consideração de que nossos assentimentos são determinados do mesmo modo que o são os eventos do mundo externo físico, mas que, mesmo assim, continuamos responsáveis por nossas ações. Pois, por mais que seja inegável que há algo em nossas almas que faz com que pratiquemos os atos que praticamos a partir de um impulso interior, não há na caracterização estoica elementos que possibilitem afirmar que os assentimentos e as ações pautadas neles se dão de uma forma completamente distinta da predeterminação dos movimentos dos corpos naturais. Um aspecto, porém, que poderia ser compreendido quanto ao caráter sem impedimentos do nosso assentimento, é o de que, a partir do momento em que damos assentimento a

---

<sup>9</sup> Inclusive, “[...] os estoicos pensam nos eventos e estados mentais como movimentos e estados de entidades corpóreas” (BOBZIEN, 1998, p. 240). O texto em língua estrangeira é: “[...] the Stoics think of mental events and states as movements and states of corporeal entities”.

uma impressão – seja ela não impulsiva<sup>10</sup> (teórica) ou impulsiva (prática)<sup>11</sup> –, não há qualquer força externa que possa nos impedir de dá-lo. Mas, ao mesmo tempo, por conta do modo como nos acometeu a impressão e por causa de nossa constituição psicológica, não haveria como não ocorrer o assentimento<sup>12</sup>. Então, o ponto em que se pode discutir filosoficamente, é o de se pensar se, o modo como temos a intuição ou a sensação da responsabilidade moral, ocorre e é preservado porque os meandros causais percorrem até mesmo nossas preferências, hábitos e disposições. Pois não é claro em que sentido exatamente se deve entender por “externo” ao agente, pois com isso se quer denominar o oposto dos fatores internos, como caráter, opiniões, convicções, intenções? Ou entendem-se os fatores externos também como o próprio caráter, opiniões, etc.? De modo que o caráter toma sua forma e tende a assentir a certas coisas e não a outras por conta de influências do ambiente que o gerou? Diante desta dúvida, pode-se tanto aceitar esta condição para fazer com que minhas ações sejam minhas mesmo assim, ou considerar insuficiente a explicação, sendo que o destino estaria presente até no nosso psiquismo mais velado e profundo:

Assim, a estratégia estoica para preservar a responsabilidade reside em certo sentido precisamente nos termos de sua psicologia moral: somos responsáveis por nossas ações porque elas provêm de nossos impulsos (isto é, de nossos assentimentos), e estes são determinados por nosso caráter (isto é, por nossa disposição a dar assentimento). [...] Diferentemente das teorias que exaltam a ação racional em detrimento da ordem causal empírica ou asseguram algum outro estatuto especial para as causas do agente, os estoicos deixam os impulsos e as ações bem dentro dos limites do nexa causal” (BRENNAN, 2006, p.326).

A doutrina estoica soa contraditória, pois, se por um lado, é admitido que o homem é livre, na medida em ele é capaz de fundar seu comportamento em razões,

---

<sup>10</sup> Impressão impulsiva = φαντασῖαι ἀφὸρμητικαὶ (phantasíai aphormetikai).

<sup>11</sup> Impressão não impulsiva = φαντασῖαι ὀρμητικαὶ (phantasíai hormetikai).

<sup>12</sup> “Os movimentos de nossas almas não são nada mais que realizações de decretos divinos, se é realmente necessário que o destino aja por meio de nós” (CALCIDUS, 2007 apud FORSCHNER, p.63). O texto em língua estrangeira é: “Die Bewegungen unserer Seelen sind nichts anderes als Ausführungen göttlicher Dekrete, wenn wirklich es notwendig ist, daß das Fatum durch uns handelt.”

por outro lado, mesmo considerando suas decisões e ações como fatores determinantes do modo como ele desenvolve seu caráter e de como sua posição no mundo toma forma, o estoicismo não afirma claramente a vigência de momentos de indeterminação, ou seja, a contingência necessária para a liberdade.

Vimos que os estoicos consideravam a possibilidade de melhoramentos na estrutura da mente das pessoas, considerando importantes os processos educativos como fatores capazes de influenciar os sujeitos a se tornarem moralmente melhores. Com isso, está posto que condições externas exerceriam poder sobre a condição interna (como por exemplo, o poder de punições/recompensas, de dores/prazeres, etc., determinarem mudanças no caráter). Diante disso, poderíamos (metafisicamente) pensar: mas assim não seria despertado um mecanismo que colocaria em questão o limite da autonomia da pessoa? Na medida em que causas antecedentes externas teriam o poder de determinar a causa interna que provoca a ação da pessoa?<sup>13</sup> Por outro lado, a partir da noção de predeterminação, se toda mudança tem uma causa antecedente, a própria natureza da mente sofreria determinações externas, na medida em que muitas mudanças que contribuíram para o seu desenvolvimento se deram a partir de causas antecedentes. Neste sentido, coloco a pergunta: em que medida a natureza de nossa mente depende mesmo de nós? Para que algo dependa de nós é necessário que dêmos nosso assentimento. Logo, a natureza de nossa mente seria o resultado mesmo de nossos assentimentos. Mas a nossa mente não foi também formada mesmo antes de termos condições de assentir?

Na medida em que assentimos a certas impressões impulsivas ou teóricas, adquirimos certas crenças que nos fazem promover ou reprimir certos tipos de ações, o que, com o decorrer do tempo, criam certos hábitos e disposições que conformarão a natureza de nosso caráter. Mas acontece que causas naturais antecedentes também são capazes de determinar nossas ações e crenças, o que poderia nos conduzir à necessidade da conclusão de que a natureza de nossa mente e de nosso caráter não depende de nós – ao menos não inteiramente. Pois, se nossa natureza é determinada (em parte significativa) por causas antecedentes externas, e se nossas ações são determinadas por nossa natureza, faltaria

---

<sup>13</sup> Até o fim desta seção aderimos à interpretação de Suzanne Bobzien.

suficiente autodeterminação nas nossas ações, de modo que se tornaria difícil afirmar que elas dependem realmente de nós.

Como possível réplica estoica, poder-se-ia afirmar que os traços de nosso caráter (influenciado por causas antecedentes) não teriam o poder automático de determinar nossas ações, do modo como o mecanismo das causas naturais provocam estímulos e reações necessários. A natureza de nossa mente teria o poder de co-determinar nossas ações, quer dizer, em conformidade com a atividade de um princípio racional, ao invés de funcionar como um mero conjunto de predeterminações para a ação, de forma irrefletida e mecânica. Além disso, por mais que impressões externas provoquem certos tipos de ação, a faculdade racional de dar assentimento se coloca entre a nossa natureza e a impressão, e entre nossa natureza e a ação.

Ainda assim, pode-se problematizar a questão da seguinte forma: Crisipo afirma que nossas ações dependem de nós, porque ao invés de serem determinadas por causas externas antecedentes, são determinadas por nossa natureza, na medida em que esta é permeada por racionalidade, que determina os assentimentos que damos ou não. Mas a condição para que nossas ações dependam mesmo de nós é a de que nossa natureza não tenha sido determinada por causas externas. Crisipo afirma que, ao menos em parte, nossa natureza não é determinada por causas externas, mas sim por nossos assentimentos. Mas se nossos assentimentos e ações são determinados por nossa natureza, para que eles dependam mesmo de nós, é necessário que a nossa natureza também dependa de nós. Para isso, seria necessário que nossas ações anteriores (quando mais jovens) dependessem também só de nós. Para isso teríamos que supor que nossa natureza, do jeito que ela era anteriormente, também dependesse de nós, e assim por diante, até chegarmos à condição de nossa natureza (ou caráter) do modo como ela era no início da vida adulta (idade que os estoicos consideravam o início da real determinação – por assentimento – de nossas impressões e ações). Esta conclusão é impossível, pois realizando este retorno, encontraremos o momento em que o estado de nossa natureza não tinha como depender de nós enquanto resultado de assentimentos e ações, pois estes não se encontravam disponíveis para nós de antemão, tivemos que aprender, que receber influências de causas externas.

Por mais contundente que esta crítica possa ser, talvez haja motivos filosóficos para que não sejam encontradas evidências de que este tipo de objeção tenha sido feita a Crisipo em seu tempo. Pois sua questão fundamental – e a de seus eventuais oponentes – não era sobre o caráter não causalmente determinado das decisões de alguém, mas sim como o agente (com sua natureza e sua mente) pode ser responsabilizado num mundo determinado pelo destino.

A objeção que apresentamos baseia-se no problema de que a responsabilidade moral estaria sujeita à conformação da mente do sujeito quando da sua entrada na vida adulta, de modo que o ambiente e as características hereditárias exerceriam um fator determinante, antes que o assentimento atingisse o poder de determinação do sujeito e lhe proporcionasse a condição da imputabilidade moral. Nesta objeção reside uma pressuposição: a de que os progressos morais que seríamos capazes de fazer estariam atrelados à contingência da situação inicial do começo da vida adulta. Se esta pressuposição estiver correta, qual é o grande problema em aceitar que os níveis de possibilidades de progresso moral estejam sim relacionados a esta situação inicial desigual entre as pessoas? Talvez porque não temos condições de saber em que medida estas condições iniciais são realmente determinantes para o desenvolvimento moral ulterior, ou porque nós, modernos, tenhamos dificuldade com esta situação “injusta” das diferenças iniciais entre os indivíduos, a ponto de relativizar a responsabilidade de alguém que comete atos imorais por conta destes inícios lhe terem sido desfavoráveis.

Ao invés de raciocinar assim, com esta demanda de igualdade, o problema poderia ser abordado de outra forma: considerando-se que há “um elemento de sorte no mundo” (BOBZIEN, 1998, p. 299)<sup>14</sup>, assim como há a fatalidade de diferenças individuais quanto à saúde, à beleza física e certas tendências à maior habilidade para determinadas atividades entre as diversas pessoas. Algumas são mais talentosas para certas coisas do que outras, e o mesmo poderia ocorrer no âmbito moral. Considerando-se o fato de diversas condições iniciais como algo dado, a ética teria por meta prover as condições para o desenvolvimento moral específico para cada caso, conforme as condições individuais previamente formadas e dadas, visando diminuir as influências negativas por meio da educação e de boas

---

<sup>14</sup> O texto em língua estrangeira é: “an element of luck in the world”.

influências. Considerando-se o problema assim, para que possa haver a imputabilidade moral, não seria necessário que todos tivéssemos as mesmas condições para nos tornarmos bons ou maus. Quer dizer, o louvor e a punição se legitimariam a partir da ideia de que o agente é adulto, racional e capaz de assentir ou não de forma voluntária, e ponto final. Neste sentido, quanto à imputabilidade moral, seria completamente irrelevante para os estoicos o fato de que a pessoa teria sido influenciada por vários fatores externos antes de atingir a fase adulta, tendo relativizada a sua chance de desenvolvimento moral. Este modo de julgar, por si só, pertence a outra visão de mundo, que não é a grega – e nem a romana anterior ao cristianismo. Assim, não há como realmente se livrar da responsabilidade, alegando-se o poder do destino: a responsabilidade moral residiria no agente, sendo que as diferenças de situação e influências entre as pessoas no início da vida adulta (ou mesmo depois), ao invés de serem tomadas como um problema, seriam tidas como algo incontestável e natural.

Portanto, a própria noção ou exigência de condições iguais para poder-se ser responsabilizado, é algo passível de ser pensado somente a partir do cristianismo (e depois, na modernidade), pois para os gregos (e para os estoicos em particular), não era motivo de controvérsia o fato de que a maioria das pessoas não chegariam a ser virtuosas. Ou seja, era lugar comum na cultura em que os estoicos se situavam, a ideia de que as pessoas não têm possibilidades e nem oportunidades iguais de alcançarem o bem ou a nobreza moral – assim como qualquer outro bem ou habilidade. Ao mesmo tempo que isso não lhes destitui da necessidade do exercício do assentimento racional nos seus níveis possíveis, e por conseguinte, não lhes concede espaço em que pudessem não ser responsabilizadas.

### 1.2.2 As motivações das ações

O elemento ativo do pneuma em sua forma racional, que se constitui no assentimento, é designado pelos estoicos como um *impulso* (ὄρμη/hormê), no caso, um impulso racional. Enquanto nos animais vigora o impulso como desencadeador imediato da ação, de forma irracional, nos seres humanos, o impulso racional é a condição para a ação. O impulso é também uma forma de assentimento, e por sua vez, um tipo de movimento da alma em direção à ação. *Impressões impulsivas* (φαντασίαι ὀρμητικαί/phantasíai hormetikai) são aquelas que se referem a impressões práticas, as quais incorrem numa avaliação (entendida no nível de uma crença) quanto a se algo é para ser desejado ou evitado – assim como as *impressões não impulsivas* (φαντασίαι ἀφὸρμητικαί/phantasíai aphormetikai) são impressões teóricas, referindo-se à identificação de algo como existente e portador de determinadas características, identificando se uma predicação é verdadeira ou falsa. Distintamente da concepção usual de desejo, que o desvincula da ação – de modo que, para que ele se efetive concretamente, seja necessário que ele se combine com uma crença de que, por exemplo, estão à mão os meios adequados para a sua satisfação –, para os estoicos, não é possível ter uma impressão impulsiva e não agir de acordo com ela. O impulso teria em si tudo o que é necessário para a ação: tanto a avaliação quanto aos prós e contras, quanto a especificação dos meios particulares para o alcance do fim desejado. Assim, o impulso realiza na verdade três processos ao mesmo tempo: descreve um estado de coisas determinado, avalia-o e conduz à ação. O que fundamentalmente moveria o impulso seria a impressão impulsiva quanto ao que é *kathêkon* (καθῆκον), ou seja, quanto ao que se refere à ação mais apropriada e razoável, à ação que é o caso, que é proveitosa para o agente. Assim, o fundamento da existência de todo tipo de entes é a sua predisposição a agir o mais possível de acordo com sua natureza, e logo, de acordo com seu proveito.

Dentre os impulsos, uma forma de expressão particular deles seriam os sentimentos (πάθος/pathos), que se caracterizariam pela avaliação de algo como bom ou mal a partir de crenças que antecedem o critério de um conhecimento do

objeto<sup>15</sup>. O que faz com que a crença ocorra aquém do conhecimento é o fato de que, em geral, trata-se de uma crença falsa, ou seja, que considera fatores indiferentes como se eles fossem bons ou maus em si mesmos. Para os estoicos as únicas coisas que realmente importam, no sentido de poderem ser consideradas boas ou más, são respectivamente as virtudes e os vícios<sup>16</sup>. Todo o resto é composto por *indiferentes*, o que significa que não são determinantes para a real felicidade ou tristeza humana. Mas muitos dos indiferentes, como saúde, riqueza, segurança contra o inimigo, etc., têm valor de planejamento, ou valor seletivo, no sentido de se constituírem como preocupações com o futuro. Acontece que os estoicos identificam que, em geral, os seres humanos avaliam o bem e o mal equivocadamente, por identificarem como seus objetivos a conquista de bens indiferentes como se eles constituíssem o verdadeiro valor quanto ao que é bom - como por exemplo, a saúde, o dinheiro, a honra, etc. Estas falsas crenças, que são fatores na maioria das vezes determinantes da psicologia das ações intencionais humanas, são o que os estoicos chamam de sentimentos. Por isso, a reivindicação dos estoicos quanto à extirpação dos sentimentos tem o significado de uma reconsideração quanto ao que é de fato bom ou mal para orientar a ação. Assim, o ser humano não virtuoso é seduzido pelos elementos da vida que, por mais que sejam importantes de serem garantidos (como subsistência, saúde, segurança material, etc.), são na verdade indiferentes quanto à real felicidade, que se constituiria por bens que não podem nos ser tirados:

---

<sup>15</sup> As quatro principais formas de sentimentos seriam o *desejo* (que envolveria a atribuição de bondade a um evento ou objeto futuro), o *medo* (a apreensão em relação a algo mal no futuro), o *prazer* (a consideração de algo bom no presente), e a *dor* (a consideração de algo mal no presente).

<sup>16</sup> “Mostre-nos então o que está totalmente em teu poder: integridade, respeitabilidade, paciência, continência, contentamento, moderação, benevolência, franqueza, recolhimento e grandeza de alma. Não percebes quantas prerrogativas tu poderias ter mostrado, das quais não poderias te eximir nem pelo pretexto de uma natural inabilidade e nem pelo de obtusidade? E mesmo assim te manténs voluntariamente abaixo deste grau de perfeição. És também forçado, por uma constituição mal feita pela natureza, a resmungar, usurpar, bajular, queixar-se sobre teu corpo para flertar com os aplausos, a gabar-se de tuas vantagens e a pairar constantemente numa agitação de alma? Não, pelos deuses, não! Já há tempos poderias ter-te livrado de tudo isso, desde que, se fosses capaz de reconhecer tua lentidão e falta de jeito, devesse também poder te exercitar em relação a isso, sem negligenciar a esta imperfeição ou consentir com tua inatividade” (MARC AUREL, 1799, p. 53). O texto em língua estrangeira é: “Zeige uns also das, was ganz in deiner Gewalt steht: Lauterkeit, Ehrbarkeit, Geduld, Enthaltbarkeit, Zufriedenheit, Genügsamkeit, Wohlwollen, Freimüthigkeit, Eingezogenheit, Ernsthaftigkeit und Seelengröße. Merkest du nicht, wie viel Vorzüge du hättest zeigen können, wovon dich weder der Vorwand natürlicher Ungeschicklichkeit, noch Stumpfheit freispricht; und doch bleibst du freiwillig unter diesem Grade der Vollkommenheit. Wirst du auch wohl durch eine versehrte Einrichtung der Natur gezwungen, zu murren, zu geißen, zu schmeicheln, dich über dein Körperchen zu beschweren, um Beifall zu buhlen, mit deiner Vorzügen zu prahlen, und darüber in beständiger Seelenunruhe zu schweben? Nein, bei den Göttern, nein! Schon längst könntest du dessen überhoben sein. Nur, daß du, wenn du deine Langsamkeit oder Schwerfälligkeit erkennen könntest, dich auch in dieser Rücksicht hättest üben müssen, ohne diese Unvollkommenheit zu übersehen, oder gar an deiner Unthätigkeit Gefallen zu finden”.



a virtude, como a sabedoria e a conseqüente *apatheia* (ἀπάθεια), ou seja, o falta de *pathos*, a busca por erradicação das paixões, da tendência de reagir emocional e interessadamente aos acontecimentos, que não estão em nosso poder controlar. Trata-se da prática de purificação das paixões, erradicando-se os juízos equivocados que compõem o sentimento, o que possibilita ao sábio lidar com serenidade com o que é inevitável, perturbador ou doloroso<sup>17</sup>.

Uma condição fundamental para a conquista da *apatheia* é a identificação quanto ao que está ou não em nosso poder. O que está em nosso poder é o “pensamento, [o] impulso, [a] vontade de buscar ou evitar e, em uma palavra, tudo que está em nosso próprio fazer” (EPICTETO, 1940, p. 468)<sup>18</sup>, aquilo sobre o que temos o poder de não sermos destituídos. Por outro lado, o que não está em nosso poder, constituindo-se então como indiferentes, são o “corpo, propriedade, reputação, trabalho” (Ibid.)<sup>19</sup>, são coisas que nos podem ser tiradas e de que dependemos dos outros. Epiteto acreditava que, a partir da diferenciação clara entre estes diversos bens, “ninguém te coagirá e nem impedirá, você não culpará ninguém, não acusará ninguém, não fará nada contra a sua vontade, ninguém te fará mal, você não terá inimigos, pois nenhum mal pode te tocar” (Ibid.)<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Uma descrição interessante sobre um caráter estoico de vigência da *apaheia* é a que faz Marco Aurélio (121 - 180 d.C.) sobre o imperador romano Tito Antonino (86-161 d.C.): “Recorda como ele jamais abandonava nada sem ter examinado a fundo e compreendido claramente; como suportava, sem retaliar, as censuras improcedentes; como por nada se açoitava; como não dava guarida a calúnias; com que minúcias examinava os caracteres e as ações; quão avesso era às ofensas, a temores, a suspeitas, a intrujices; com quão pouco se satisfazia, por exemplo, em questão de moradia, de leitos, de roupas, de pratos, de famulagem; que disposição para as fadigas, que perseverança; quão capaz de permanecer no mesmo lugar até o anoitecer, graças a uma dieta simples, sem precisar aliviar-se dos resíduos da alimentação fora da hora habitual; a firmeza e constância de suas opiniões, a sua satisfação quando lhe demonstravam outra melhor; como era piedoso sem superstições [...]” (MARCO AURÉLIO, 1973, p. 296). Sêneca expressa claramente o sentido de fortaleza estoica conquistado pela *apatheia*: “nenhuma coisa desperta nossa admiração tanto quanto um homem forte na desventura” (SÊNECA, 1973, p. 200). Em *Da Tranquilidade da Alma*, Sêneca aponta o ideal da simplicidade para não criarmos demandas para além das necessárias na vida, de modo que assim evitemos sofrimentos desnecessários: “[...] fazer uso da utilidade dos objetos e não de sua sedução exterior. Comamos para matar a fome, bebamos para apagar a sede e reduzamos ao necessário a satisfação de nossos desejos” (SÊNECA, 1973b, p. 215).

<sup>18</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] thought, impulse, will to get and will to avoid, and, in a word, everything which is our own doing.”

<sup>19</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] body, property, reputation, office [...]”.

<sup>20</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] no one will ever put compulsion or hindrance on you, you will blame none, you will accuse none, you will do nothing against your will, no one will harm you, you will have no enemy, for no harm can touch you.”

Deste modo, o sábio não teria sentimentos, mas sim bons sentimentos (*eupátheiai/εὐπρόθεια*), que geram juízos e ações corretos. Assim, ao invés de atribuir virtude ao prazer, atribuir-se-ia à alegria, enquanto satisfação decorrente do engajado conhecimento das possibilidades de realização pessoais e com a economia psíquica quanto a uma avaliação mais verdadeira em relação ao que merece mesmo receber atenção e importância. Ao invés do medo quanto ao futuro, praticar-se-ia a cautela, fazendo-se o que é possível para que o mal não aconteça. Ao invés de se sentir a carência provocada pelo desejo de bens futuros, sentir-se-ia a volição (*boúlesis*), enquanto o querer colocar em prática um encadeamento de exercícios espirituais que não esperem da vida mais do que ela pode dar enquanto legítimo exercer da virtude, quer dizer, como consideração e manipulação adequada dos indiferentes a título de planejamento, e cultivo de si para a purificação dos erros gerados pelos sentimentos (estando-se sempre preparado para a frustração de expectativas, sempre se tem a sobriedade quanto à constante possibilidade de não realização do que se quer – possibilidade esta inerente ao decorrer natural das coisas). O análogo da *eupátheia* ao sentimento da dor não existiria para o sábio, pois, uma vez que ele vive virtuosamente, nenhum vício (o único mal verdadeiro) poderia se abater sobre ele.

Pode-se então afirmar que tanto os sábios quanto os não sábios agem conforme a impressão quanto ao que é *kathêkon*<sup>21</sup>. O que diferencia o sábio seria sua maior capacidade de não errar na avaliação quanto ao que é apropriado (ou razoável) meramente como indiferente a título de planejamento, e quanto ao que tem valor por si mesmo enquanto virtude, lidando cuidadosamente com ambos e avaliando-os diferentemente. Assim, o prazer, enquanto um sentimento, seria uma crença que, ao invés de gerar algo (como os epicuristas alegavam que os movimentos dos entes animados se justificavam pela busca de prazer e afastamento do desprazer<sup>22</sup>), seria um epifenômeno gerado num ente quando ele busca aquilo

---

<sup>21</sup> “(...) vantagens tais como a saúde e as riquezas são naturalmente ‘preferíveis’, muito embora seu valor seja substancialmente diferente daquele da virtude, a qual é a única que pode ser contada como ‘boa’” (GILL, 2006, p. 43). Aí reside a diferença entre as ações perfeitamente corretas praticadas pelo sábio, e as ações razoáveis, que podem ser feitas por pessoas não sábias ou ‘imperfeitas’. Como veremos em seguida, o critério quanto ao que é *kathêkon* determina também a vida dos animais irracionais – e de todos os entes da natureza.

<sup>22</sup> “Chamamos o prazer de princípio e fim da vida feliz. Com efeito, sabemos que é o primeiro bem, o bem inato, e que dele derivamos todas as coisas (...)” (EPICURO, 1973, p. 25).

que é adequado à sua constituição natural, ou seja, quando ele busca o que lhe é *kathêkon*.

Após analisar como acontece o compatibilismo estoico, de modo a mostrar como é garantido um espaço para a imputabilidade, fiz questão de atentar a esta querela quanto à anterioridade de qual fator ocorreria na determinação da ação (o prazer ou a autopreservação?), pois esta será uma questão importante para quando tratarmos dos textos de Nietzsche. Cabe ressaltar que o que é *kathêkon* pode ser considerado em relação ao que serve ou é apropriado para a realização da finalidade ou função própria a cada ente, e que, entre os seres vivos em geral, a *autopreservação* é inerente à sua função de se manter vivo de um determinado modo para que possa viger o seu modo de ser. E no caso, o sábio teria um certo modo de se preservar, o não sábio teria outro. Com isso, podemos ver que, já na antiguidade, a relação entre prazer e autopreservação já era uma questão problemática. Ou seja, muitos séculos antes das indelévels influências que a teoria da evolução de Darwin provocaria no pensamento moderno, quanto ao valor predominante da autopreservação como fator explicativo do comportamento animal (transferido para a sociologia de cunho darwinista) e das mudanças estruturais evolutivas, hipótese paradigmática que tanto viria a ocupar os pensadores do século XIX. Por fim, vejamos como aparece de forma vigorosa esta discussão quanto à colocação de oposição entre prazer e autopreservação, por meio do trecho de um artigo de Malcolm Schofield:

“[...] [Crisipo] argumentara, no Livro I de seu tratado, que os primeiros impulsos dos animais estão voltados não para o prazer, mas para a autopreservação: em primeira instância, eles se identificam à sua constituição e à consciência que dela possuem. É por isso que eles rejeitam o que lhes é nocivo e aceitam o com quem têm afinidade. O que os bebês sentem é a necessidade de nutrição – é por isso que eles querem o seio da mãe, não porque gostam da alimentação e da sensação do estômago cheio que daí lhes sobrevém. O prazer é meramente um subproduto que pode ocorrer quando se atinge o que convém à constituição do animal, mas nem sempre é assim que as coisas se dão. Sêneca chama a atenção para as crianças pequenas que insistem em ficar de pé e tentar caminhar, mesmo sendo esse um processo doloroso que as faz chorar, porque elas sempre caem” (SCHOFIELD, 2006, p. 274/275).

### 1.3 A necessidade no psicologismo inglês

#### 1.3.1 A necessidade impede a liberdade?

Após esta breve passagem pelo modo difícil e talvez não unanimemente aceitável como o estoicismo tentou resolver o problema da tensão entre necessidade natural/cósmica e liberdade humana, sigamos adiante com melhores condições para enriquecermos a reflexão em torno do determinismo, de modo a nos preparar para lidar com as dificuldades que apresenta em particular o determinismo de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. Por agora, faço uma curta apresentação do modo como o problema discutido pelo estoicismo foi abordado por alguns pensadores modernos ingleses, a quem Nietzsche se referia como “psicólogos ingleses”.

A escolha destes autores se vincula a um recorte feito a partir da leitura de *A origem dos sentimentos morais (Der Ursprung der moralischen Gefühle)* de Paul Rée (1849 – 1901), sendo que, no início do terceiro capítulo do livro, intitulado *A responsabilidade e a liberdade da vontade*, o autor cita brevemente vários nomes que seriam referências da defesa do necessitarismo ao longo da história da filosofia<sup>23</sup>. Escolhi três deles como referência da literatura empirista e utilitarista de língua inglesa. Analiso pontualmente alguns pequenos capítulos de livros e artigos. De David Hume (1711-1776) dou atenção ao artigo *Sobre liberdade e necessidade (On liberty and necessity)* e a um momento da parte III (*Da Vontade e das paixões diretas*) do segundo volume de *Um tratado sobre a natureza humana (A Treatise on the Human Nature)*. De Alexander Bain (1811 – 1877) dialogaremos com o capítulo 10 do livro IV de *Ciência mental e moral (Mental and Moral Science)*, intitulado *Liberdade e necessidade (Liberty and Necessity)*. E de John Stuart Mill (1806 – 1873) faço uso do segundo capítulo do Livro 6 de *Um sistema de lógica (A System*

---

<sup>23</sup> Dentre os nomes citados por Rée de defensores do necessitarismo estão: Hobbes, Leibnitz, Spinoza, Hume, Priesley, Montaigne, Bayle, Holbach, Voltaire, Stuart Mill, Alexander Bain e Schopenhauer.

*of Logic*), intitulado *Da liberdade e da necessidade (Of liberty and Necessity)*, além de três artigos posteriormente compilados como livro e publicados sob o nome de *O Utilitarismo (Utilitarianism)*. A escolha destes trechos especificamente se dá, em parte, por causa das indicações pontuais fornecidas por Paul Rée, e em parte por causa de descobertas em meio a esta pesquisa, que me fizeram pensar na importância do papel das paixões (segundo Hume em *Um Tratado sobre a natureza humana*) para o direcionamento da vontade no empirismo e em sua releitura no utilitarismo<sup>24</sup>.

Podemos identificar a recorrência na modernidade de um fator fundamental do determinismo estoico: a noção do rigor causal, que é algo que será de certa forma rerepresentado em suas bases fundamentais em todas as descrições do necessitarismo no decorrer da história da filosofia. A diferença mais fundamental em relação aos estoicos é que, na modernidade, a necessidade causal não se vincula a uma noção de *cosmos* ou de providência, e por consequência, não se relaciona com a noção de divindade e nem de destino. Porém, mantém-se a postura fundamental de que, se a lei da causalidade é aplicável também à ação humana, diante dos mesmos motivos e nas mesmas circunstâncias, resultará a mesma ação do indivíduo. A questão quanto à aplicabilidade da lei da causalidade às ações humanas é uma questão sempre retomada e recolocada em jogo como uma das consequências mais delicadas do determinismo, sempre gerando controvérsias e dificuldades. Vejamos o modo como o problema é tratado pelos ingleses, levando em consideração que a noção de causalidade passa a ser pensada não mais como um fato, um estado de coisas, mas como uma superfície a que temos acesso por meio do hábito quanto ao modo como as coisas sucedem umas às outras.

Stuart Mill afirma que “a teoria metafísica da vontade livre” (MILL, 1874, p. 581) foi inventada porque, admitir a vigência da teoria da necessidade sobre as ações humanas seria algo que iria contra a “consciência instintiva de todos”. Além disso, seria de alguma forma humilhante para a vaidade humana e nocivo para a sua suposta “natureza moral”<sup>25</sup>. Quer dizer, Mill busca apoio na sensação instintiva

---

<sup>24</sup> Em particular, devo um especial agradecimento ao professor Dr. Clademir Araldi por ter me chamado a atenção para a importância de levar em consideração o papel das paixões na determinação da vontade em Hume.

<sup>25</sup> O textos em língua estrangeira são respectivamente: “The metaphysical theory or free-will”, “every one’s instinctive consciousness” e “human nature”.

que temos de agirmos livremente, fazendo uso desta sensação – ou desta crença vulgar quanto ao modo como sentimos – como um argumento em prol do seu valor de verdade<sup>26</sup>. Mill, assim como outros necessitaristas, tem interesse em mostrar que, para haver liberdade, não é preciso negar o necessitarismo. A concepção de que a necessidade uniforme dos eventos naturais ocorre no âmbito espiritual – ou, como preferem dizer os ingleses, no âmbito *mental* –, não nos privaria da *sensação* de liberdade, e nem da liberdade em si mesma. Pois o caráter diferencial da necessidade no âmbito da mente seria que, os elementos que compõem a sequência de eventos mentais envolvem “estados da consciência subjetiva” (BAIN, 1872, p. 396)<sup>27</sup>. Não considerar esta peculiaridade da causalidade da mente faria com que qualquer teoria da volição humana perdesse o fundamento, mas, por outro lado, é postulada, mesmo assim, a vigência de leis na ação voluntária. Pois o que se defende é que as ações humanas surgem pautadas em motivos, e que, os mesmos motivos nas mesmas circunstâncias geram o mesmo tipo de efeito. Por exemplo, com o aparecimento da fome busca-se por alimento, o desejo de dar carinho gera a busca por um objeto de afeto. Caso um destes efeitos não ocorra diante destas circunstâncias, dever-se-ia procurar a causa *não* na falha dos motivos, mas na presença de outros motivos que se apresentam momentaneamente de maneira mais forte – ainda que de forma às vezes difícil de identificar. Ou seja, o rigor causal aqui, pautado na força dos motivos, é o mesmo do determinismo estoico.

Stuart Mill define “a doutrina chamada de necessidade filosófica” como a que apresenta a seguinte forma de pensar: dados os motivos presentes na mente de um indivíduo, juntamente com seu caráter e disposição, pode-se inferir sem erro e com antecipação a forma como a pessoa agirá. Basta que conheçamos realmente bem a pessoa para podermos prever sua ação de forma tão certa quanto a previsão de certos eventos naturais (MILL, 1874, p. 582). Afirmar isso seria somente trazer para as palavras algo de que, segundo Mill, as pessoas em geral são simplesmente convencidas e têm como óbvio a partir da experiência, pois quando se sabe das

---

<sup>26</sup> “Sentimos que, se desejássemos provar que temos o poder de resistir ao motivo, poderíamos fazê-lo (este desejo sendo [...] um *novo antecedente*); e seria humilhante para o nosso orgulho e [...] paralizante para o nosso desejo de excelência, se pensássemos de outra forma”. (MILL, op. cit., p. 582). O texto em língua estrangeira é: “We feel, that if we wished to prove that we have the power of resisting the motive, we could do so (that wish being [...] a *new antecedent*); and it would be humiliating to our pride, and [...] paralyzing to our desire of excellence, if we thought otherwise.”

<sup>27</sup> O texto em língua estrangeira é: “states of the subjectiv consciousness”

características das circunstâncias de um acontecimento, assim como do caráter da pessoa nele envolvida, ninguém hesitaria em prever como será a ação da pessoa. Qualquer dúvida que haja nesta predição provém da incerteza quanto ao real conhecimento das circunstâncias ou do caráter da pessoa envolvida, e não quanto à possibilidade real de prever os eventos. O interessante é que, mesmo assim, não se inviabiliza a noção de liberdade, pois, por exemplo, não nos sentimos menos livres ao saber que pessoas que nos conhecem bem são capazes de prever nossos atos em determinadas circunstâncias. Até pelo contrário, podemos ficar ressentidos caso a pessoa não espere de nós aquilo que era para se esperar a partir de alguém que nos conhece bem. Assim, “[...] a doutrina de que nossas vontades e ações são consequência invariável dos nossos estados mentais antecedentes, não é contradita pela nossa consciência ou sentida como algo degradante” (MILL, 1874, p. 582)<sup>28</sup>.

Cabe-nos salientar que, neste sentido, Mill e Bain realizam uma retomada do empirismo de Hume no século XVIII, na medida em que toda esta discussão tem como pano de fundo a teoria da *causalidade* (para se pensar a necessidade) e a teoria das *paixões* (para se pensar no direcionamento da vontade), do modo como foram formuladas por Hume. O filósofo escocês mostrava que desenvolvemos a percepção de causalidade ao observarmos a natureza e percebermos a recorrência dos eventos, considerando que o que somos capazes de observar, é que um evento sucede o outro, e não que um produz o outro, pois a relação interna de causa e efeito seria algo inacessível ao conhecimento humano. Devido ao fato de que os únicos canais para a construção do nosso conhecimento seriam os sentidos e a memória, a noção de necessidade oriunda da causalidade ocorreria em nós por causa da “uniformidade observável nas operações da natureza, onde objetos similares são constantemente conectados juntamente, e a mente é determinada pelo hábito de inferir um a partir do aparecimento do outro” (HUME, 1854, p. 94)<sup>29</sup>. A conjunção constante dos fenômenos e a inferência de um a partir do outro são a condição de possibilidade de nossa noção de necessidade – consequência de nossa

---

<sup>28</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the doctrine that our volitions and actions are invariable consequence of our antecedent states of mind, that is either contradicted by our consciousness, or felt to be degrading.”

<sup>29</sup> O texto em língua estrangeira é: “uniformity observable in the operations of nature, where similar objects are constantly conjoined together, and the mind is determined by custom to infer the one from the appearance of the other”.

noção de causalidade. A partir de uma concepção de natureza humana cujas características se repetiriam em todos os povos e épocas<sup>30</sup>, Hume pensa que é possível deduzir também necessidade das ações humanas e, em certa medida, prevê-las. Para isso, acontece um duplo movimento: **1.** a partir da observação dos atos, somos levados à dedução das inclinações e motivos, e **2.** por outro lado, ulteriormente, criamos condições de fazer o movimento contrário, e a partir do conhecimento causal das inclinações e motivos de alguém, tornamo-nos capazes de antecipar suas ações, expressões e até gestos (Ibid.). Afirmar a presença de certas mesmas características da humanidade ao longo de sua história não significa que uma pessoa agiria de forma idêntica à outra se se visse exatamente na mesma situação – como se não fossem decisivos o caráter e as opiniões da pessoa em questão. Este nível de uniformidade, diz Hume, na verdade, não ocorre em nenhuma parte da natureza. Mas mesmo assim, não é impossível afirmar um certo nível de regularidade e uniformidade no comportamento humano:

Mesmo as características que são peculiares a cada indivíduo, têm uma uniformidade em sua influência; se não fosse assim, nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não poderiam nunca nos ensinar sobre suas disposições ou servir para dirigir nosso comportamento para com elas (Ibid. p. 97/98)<sup>31</sup>.

É interessante notar que Hume pensa que há causas específicas e necessárias veladas até mesmo no comportamento da pessoa mais caprichosa e inconstante, pois uma suposta inconstância do caráter seria constituída por “irregularidades aparentes” (*seeming irregularities*) (Ibid. p. 100), sendo que os

---

<sup>30</sup> Segundo Hume, alguns mesmos sentimentos estão na base do comportamento humano desde tempos imemoriais, como a amizade, o amor próprio, o interesse, a ambição, a vaidade, a generosidade, a vingança, a sociabilidade. São sempre um mesmo conjunto de motivos que foram as fontes das ações humanas no decorrer da história.

<sup>31</sup> O texto em língua estrangeira é: “Even the characters which are peculiar to each individual have uniformity in their influence; otherwise our acquaintance with the persons, and our observations of their conduct, could never teach us their dispositions, or serve to direct our behavior with regard to them”.



princípios e motivos estariam na verdade, mesmo assim, funcionando a partir de uma causalidade uniforme – ainda que pudesse ser inacessível à nossa averiguação. De forma parecida com as mudanças bruscas do tempo, dos ventos e das chuvas – que parecem caóticas e repentinas, mas têm uma regularidade –, Hume pensa os humores e motivos humanos (Ibid.).

A principal dificuldade de se defender a doutrina da liberdade da vontade é o modo como ela não se harmoniza com a consideração das sequências dos motivos e dos atos – supondo-se que a liberdade entendida no sentido radical significaria a falta de qualquer causa externa à própria causação livre de si mesma da ação do agente. Porém, no interior da doutrina da necessidade, a liberdade poderia, segundo Alexander Bain, ser entendida da seguinte forma: diante de um motivo para a ação que não seja impedido por forças externas, o ser capaz de sentir os motivos e agir conforme a eles, age livremente (o que lembra uma saída utilizada pelo compatibilismo estoico). Quer dizer, não há diferença entre não estar oprimido por motivos externos e seguir os próprios motivos: a ação livre ocorre de qualquer forma quando não há coação. Assim, adentramos numa especificidade quanto ao modo dos necessitaristas ingleses entenderem o significado de *necessidade*. É necessidade a nossa condição de que constantemente nos vem à consciência algum desejo, diante do qual nos movimentamos, sem exceção, para buscar o que percebemos como prazeroso e para exterminar o que nos causa dor. O ápice da liberdade é ser capaz de responder corretamente a estes estímulos, buscando o prazer e afastando a dor. A sequência das ações e dos motivos desencadeados ocorre com uma conexão causal necessária que funciona de forma sadia se, diante do desejo, se busca pela realização. A liberdade seria justamente o meio necessário para o alcance desta meta elementar. Assim, Bain define *volição* como o que ocorre quando, diante da consciência de um prazer ou desprazer – ou de sua antecipação –, uma criatura coloca seus músculos conscientemente em movimento para buscar o prazer ou afastar o desprazer (BAIN, 1872, p. 399)<sup>32</sup>. Assim, segundo Bain, costuma-se dizer que uma pessoa é livre quando ela pode escolher uma opção em meio a outras. Mas na verdade, o que ocorre é que cada objeto tem um certo nível

---

<sup>32</sup> É patente o distanciamento dos estoicos, pois para eles, buscar o prazer e evitar o desprazer, seriam somente movimentos decorrentes do equívoco do sentimento, que avalia como bom ou mal em si aquilo que é um *indiferente* e que tem validade somente a título de planejamento. Retomarei o problema do prazer na parte destinada à teoria da irresponsabilidade em Nietzsche.

de atração, e escolhemos aquele que nos atrai mais, que gostamos mais, que nos promete mais satisfação. A noção de liberdade de escolha somente faz sentido se contraposta à situação de uma proibição externa que limita as possibilidades de escolha, pois quando não há proibição, a decisão simplesmente segue o motivo mais forte. Mesmo quando se escolhe a alternativa que parece ser a menos apropriada, isso significa que o sujeito tem outros motivos vinculados a uma compreensão de bem e mal. Ou seja, nossos atos se vinculam necessariamente com a vigência de motivos adequados, de modo que “julgamos a força dos motivos por meio da ação que prevalece” (BAIN, 1872, p. 401)<sup>33</sup>.

É interessante atentar às descrições de 1. volição e de 2. liberdade. 1. O que Bain denomina “volição” é, em alguma medida, parecido com o que Hume denomina de “vontade”: Hume define “vontade” desta forma: “*a impressão interna que sentimos e da qual somos conscientes quando, sabendo disso, damos origem a algum novo movimento do nosso corpo ou a uma nova percepção de nossa mente*” (HUME, 1966, p. 113)<sup>34</sup>. Podemos observar que a vontade na definição de Hume se mostra de forma mais clara no sentido de um fenômeno especificamente humano, pois o modo um pouco negligente como Bain a descreve parece ser aplicável a qualquer animal. Por outro lado, vontade seria para Hume o efeito mais imediato das sensações de dor e prazer, constituindo-se como uma *paixão* – definição importante para compreendermos a vontade não como uma faculdade racional, mas como uma força de determinação que obedece a outras regras.

Há uma longa tradição da metafísica e da filosofia moral que opõe enquanto combatentes a razão e a paixão, afirmando-se a importância da soberania da primeira como condição para a virtude. Assim, a criatura racional teria o dever de controlar suas ações segundo a razão, de modo que qualquer motivo ou princípio que lhe fizesse oposição fosse exterminado ou reconduzido e subordinado aos princípios racionais. A razão sempre teve o caráter da imutabilidade e certeza, enquanto a paixão o da inconstância, cegueira e ilusão. O que Hume demonstra é que a razão sozinha não é capaz de se tornar um princípio para a ação, e nem de se opor às paixões para dirigir a vontade. O entendimento só serve para os juízos que

---

<sup>33</sup> O texto em língua estrangeira é: “we always judge of strength of motive by the action that prevails”.

<sup>34</sup> O texto em língua estrangeira é: “*the internal impression we feel, and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind*” (Itálico do autor).

envolvem as relações abstratas entre ideias e aqueles que se referem à relação com os objetos de que somente a experiência nos dá alguma informação (Ibid. p. 125).

Com a perspectiva da dor ou do prazer, temos uma emoção de aversão ou propensão. Esta emoção nos faz procurar por todos os lados a identificação de que objeto corresponde a que sensação, tendo como referência experiências originárias de dor ou prazer a partir da noção de causa e efeito, segundo a qual aquelas experiências servem de referência, de modos a nos habilitar a, diante dos mesmos eventos, prepararmo-nos e agirmos do mesmo modo para alcançar os mesmos efeitos. Quem descobre a relação de causa e efeito é o raciocínio, de modo que a variação do raciocínio determina em certa medida a variação de nossas ações. Mas com este argumento, é possível perceber que o impulso para ação não brota do raciocínio, somente é dirigido por ele. O impulso para a ação só brota da visão e previsão da dor e do prazer, de modo que essas emoções se estendem às causas e efeitos do objeto, as quais são salientadas pela razão e pela experiência. O objeto só é capaz de nos afetar na medida em que não ficamos indiferentes a ele, enquanto a razão só serve para descobrir a conexão causal entre os objetos. Se a razão é incapaz de dar origem à volição, de despertá-la, ela também é incapaz de se opor à força da emoção e da paixão. Somente um impulso contrário pode se opor ou retardar a ação de um impulso. O princípio de oposição aos impulsos então não pode ser a razão, esta é somente “a escrava das paixões e não pode jamais pretender nenhum outro serviço do que servi-las e obedecê-las” (Ibid. p. 127)<sup>35</sup>.

Uma paixão contém uma existência original, causando modificações na existência do indivíduo, não é uma mera representação – como uma ideia, que, para o empirismo, é uma cópia da realidade. Estar possuído por uma paixão faz com que não façamos referência a nenhum outro objeto além dela. Assim, ela não pode ser oposta à verdade ou à razão, pois este tipo de contraposição só pode se referir a ideias (enquanto cópias) em relação aos objetos aos quais elas se referem. As únicas situações em que as paixões podem ser contrárias à razão é quando são acompanhadas por algum juízo ou opinião. Assim, somente em dois casos um afeto pode ser chamado de não razoável. 1. Quando uma paixão se funda num objeto que não existe. 2. Ou quando, movidos por uma paixão, empregamos meios que são

---

<sup>35</sup> O texto em língua estrangeira é: “the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them”.

inadequados ao alcance dos fins. Com exceção destes dois casos, o entendimento não tem direito nem de justificar e nem de condenar qualquer paixão: pois um bem trivial pode ser capaz de nos proporcionar maior alegria do que um valioso bem durável, sem que haja contradição nisso em relação a qualquer princípio racional. Somente uma paixão acompanhada por um juízo falso pode ser tida por não razoável; mas na verdade, neste caso não é a paixão, mas o juízo que é não razoável. Então, se uma paixão não pode ser irrazoável, não é possível que razão e paixão se oponham e disputem o controle da vontade e das ações: para Hume, assim que somos convencidos do erro de nosso juízo vinculado à paixão pela qual somos tomados, a necessidade, o desejo e a paixão desaparecem.

É importante lembrar que nem toda operação da mente realizada com calma e tranquilidade é razão. Alguns desejos e tendências mais brandos, mesmo sendo paixões reais, “produzem pouca emoção na mente” (Ibid. p. 129)<sup>36</sup>. Estas emoções brandas são de dois tipos: ou são instintos que nos são naturais (benevolência e ressentimento, simpatia, amor pela vida) ou o puro apetite pelo bem e aversão pelo mal. Se estas paixões estão calmas e brandas, sem causar distúrbios, elas são logo tomadas como determinantes da razão, e por isso acredita-se que elas provêm da mesma fonte que a dos juízos de verdade e falsidade. Esta confusão de naturezas se dá porque as sensações causadas pela vigência da razão e pelas emoções brandas não são muito distintas. De modo que Hume conclui este raciocínio, afirmando que o erro dos metafísicos foi sempre atribuir peso exclusivo a um dos princípios que rege o ser humano (a razão), de modo a sujeitar o outro à submissão (o afeto, a paixão). Mas acontece que, diferentemente do que diziam os estoicos e Sócrates, há pessoas que agem conscientemente contra seus interesses racionais, de modo que a noção do bem maior não interfere em nada em suas ações, mesmo no caso de ações nocivas ao próprio agente (Ibid., p. 129).

2. Quanto às resistências apresentadas tanto pela metafísica quanto pelo senso comum em relação à afirmação do caráter necessário das ações humanas, Hume enfatiza a importância de distinguir *duas noções de liberdade*: a **liberdade de espontaneidade** e a **liberdade de indiferença**. A primeira é a forma de liberdade que se opõe à violência, à coação externa; enquanto a segunda é a negação da

---

<sup>36</sup> O texto em língua estrangeira é: “produce little emotion in the mind”.

necessidade das causas, dos motivos. Somente a primeira pode constituir a liberdade de ação humana, enquanto a segunda seria uma “*falsa sensação ou falsa experiência*” (Ibid., p. 121)<sup>37</sup>. A necessidade dos eventos (materiais ou mentais) não é uma propriedade do agente, mas uma qualidade do ente inteligente que considera os acontecimentos e procede de modo a inferir a existência de um evento a partir da existência de um outro que ocorreu antes. As noções de liberdade e acaso seriam resultados da necessidade ou da vontade de determinar um evento a partir da situação em que não é possível perceber claramente a passagem necessária de um evento para o outro. Raramente sentimos esta indiferença ou soltura (*looseness*) total nas ações humanas, mas, por conta de nos ser mais acessível a necessidade das conjunções dos objetos materiais (do que nas ações humanas), ocorre como que “uma prova intuitiva da liberdade humana” (Ibid.)<sup>38</sup> em relação às causas e motivos. No mais das vezes, parece-nos que nossas ações estão submetidas à nossa vontade, e que nossa vontade não está submetida a nada. Pois somos capazes de provar com certas ações que somos capazes de fazer o que decidimos fazer. Mas, ao mesmo tempo que acreditamos interiormente sermos livres, um expectador externo, se tivesse acesso íntimo ao nosso caráter e aos nossos motivos, poderia prever com precisão nossas ações. Pois, por mais que possamos ser livres de coações e violências externas, sofreremos a determinação de motivos.

É importante notar que Hume, ao atribuir o valor alcançado e disseminado da liberdade de indiferença aos anseios e valores morais da religião, faz uma exigência muito parecida com a que veremos mais adiante realizada por Nietzsche: de que não é correto deixar de se defender a teoria da necessidade por causa do perigo que ela representaria quanto às consequências para a moral e para a religião, sendo que deveríamos acima de tudo prezar a verdade, ao invés de faltar com ela por causa do receio de consequências supostamente perigosas. Estas consequências se refeririam à vigência de comportamentos arbitrários e caprichosos a partir da noção de necessidade das ações. Mas Hume (diferentemente de Nietzsche) faz questão de demonstrar que a doutrina da necessidade é vantajosa justamente para a moral e para a religião. Ele define a necessidade de duas formas: quanto à conjunção constante dos fenômenos, e quanto à inferência realizada pela mente de

---

<sup>37</sup> O texto em língua estrangeira é: “*false sensation or experience*” (Itálico do autor).

<sup>38</sup> O texto em língua estrangeira é: “*an intuitive proof of human liberty*”.

deduzir um evento a partir de outro. Esta necessidade é assumida, mesmo que tacitamente, em todos os púlpitos e escolas, como pertencente à vontade humana. Pois é inegável que podemos inferir ações humanas pautados na experiência de ações semelhantes ligadas a motivos e situações semelhantes. Quer dizer, afirmar a necessidade das ações não quer dizer a afirmação do caráter cego e necessário da matéria, onde não há decisão; mas sim que a necessidade dos motivos pertence ao modo de funcionamento da vontade. Assim, a noção tradicional da vontade não é em nada modificada, sendo que a noção de necessidade passa a ser importante justamente para a não subversão das leis morais, tanto divinas como humanas. O que isso significa?

O sistema de punição e recompensa é tido como um elemento fundamental de influência na mente, promovendo o bem e evitando o mal. Acontece que, sem a conexão necessária de causa e efeito, não seria possível punir e recompensar a partir do princípio de equidade. A raiva que sentimos diante de um crime só tem sentido na medida em que podemos conectá-la ao autor da ação, o que não é possível com a doutrina da liberdade ou do acaso. Por conta do caráter efêmero das ações, se elas não puderem brotar de certas causas no caráter e disposição do agente, não há como fixá-las nele, não podendo resultar daí nem glória e nem infâmia. A premeditação de ações pressupõe a noção de necessidade dos motivos: caso se afirme a liberdade ou o acaso em oposição à necessidade, a ação pode ser considerada como casual ou acidental. Quer dizer, sem a doutrina da necessidade, separa-se a ação do agente, de modo que a ação pode ser condenável, mas não poder-se-ia responsabilizar o autor. Com este deslocamento ocasionado pela doutrina da liberdade, não se pode provar, por meio de uma ação má, o caráter reprovável do seu autor. Assim, a doutrina da necessidade serviria justamente para garantir a imputabilidade, por meio da manutenção da relação causal entre os eventos naturais e humanos.

### 1.3.2 Necessitarismo X Fatalismo

A modernidade nos traz a necessidade de refletir sobre uma questão que mostrei não ser problemática para a argumentação estoica quanto às causas antecedentes que exerceriam poder de influência nas causas principais – ou seja, antes que chegássemos à condição (da idade adulta) de determinar nosso assentimento. Digo que a modernidade nos traz esta reflexão porque traz uma demanda de igualdade de condições entre os indivíduos, que para os antigos não existia. É neste sentido que podemos pensar de novo na figura do preguiçoso para compreendermos a solução necessitarista moderna. No caso, esta figura passa a ser tratada como a figura do *fatalista*.

O fatalista acredita que, o que quer que venha acontecer, será um resultado infalível de causas encadeadas. Isso em nada difere do que vimos até aqui enquanto característica fundamental dos necessitaristas em geral. Acontece que, a partir desta concepção, o fatalista pensa que não há nada que possa ser feito enquanto esforço pessoal para determinar os acontecimentos conforme nossos interesses e desejos. Ou seja, se se considera que nossas ações provêm de nosso caráter, e que nosso caráter toma forma a partir das condições nos nossos contextos (educação, ambientes, influências, etc.), o fatalista pensa que a forma como se tornou sua personalidade é uma fatalidade diante da qual ele não tem poder de determinação, ela teria sido moldada pelas circunstâncias, de modo que nada e nem ninguém teria direito de exigir dele determinados tipos de ação, assim como ele mesmo nada poderia fazer para mudar aquilo que a fatalidade dos acontecimentos de sua vida determinou como sendo o seu caráter.

Esta alegada impotência do indivíduo de ocasionar mudanças em seu caráter é algo que Mill considera ser um erro, porque a personalidade, apesar de ter sofrido inúmeras influências externas, pode também sofrer influências modificadoras por parte da postura ativa do próprio indivíduo. Pois, por mais que seu caráter tenha sido moldado pelas circunstâncias, o seu próprio desejo de realizar alterações em si mesmo faz parte destas circunstâncias motivadoras. Por mais que não tenhamos o poder de simplesmente sermos aquilo que não somos, por outro lado, aqueles que

praticaram alguma forma de influência sobre nosso caráter, não tinham a intenção (e nem o conhecimento) de que nossa personalidade assumiria a forma que assumiu. “Se eles puderam nos colocar sob a influência de certas circunstâncias, nós, da mesma forma, podemos nos colocar sob a influência de outras circunstâncias. Se *quisermos*, somos tão capazes de criar nosso próprio caráter, assim como os outros fizeram conosco” (MILL, 1874, p. 584)<sup>39</sup>. Mill reivindica um elemento ativo em nós para a nossa causação de mudanças, mas, para ser coerente com o necessitarismo, é preciso ser explicado como este “querer” entra em funcionamento, e de forma que não seja a partir de uma instância que transcenda a teoria dos motivos, pois, ao extrapolá-la, o necessitarismo cairia por terra.

É importante lembrar que esta defesa de Mill da capacidade de autodeterminação individual, representa um debate com a difusão do fatalismo no século XIX defendido por Robert Owen (1771 – 1858), segundo o qual, a partir da ideia de determinação do caráter pelas circunstâncias externas, tem-se por conclusão prática a impossibilidade da imputabilidade. Seu argumento é o de que: se o nosso querer é condicionado pelas circunstâncias, quando Mill afirma que basta *querermos mudar*, para conseguirmos exercer influência sobre nós mesmos, esta própria condição do “querer mudar” seria fruto das circunstâncias, e não da autonomia de nosso poder, pois este seria somente um dos vários elementos das várias circunstâncias atuantes. Segundo esse raciocínio, nosso caráter é formado tanto por forças externas, quanto por nossa própria influência; mas o desejo de realizarmos mudanças em nós seria formado por motivações externas, ou seja, precisariam ser criados motivos suficientemente fortes para nos ocasionar este desejo. Quer dizer, há uma retomada de pressupostos teóricos de Hume, segundo os quais, não é a razão que determina a oposição a certos desejos, vontades e paixões; mas seria a criação de paixões e motivos opostos (e no caso, a vontade sendo uma das principais expressões da paixão) que possibilitaria a oposição mediante a qual haveria a mudança de comportamento.

É interessante notar que Alexander Bain também critica a posição de Owen, pois a consequência prática de sua postura desembocaria numa crítica aos

---

<sup>39</sup> O texto em língua estrangeira é: “If they could place us under the influence of certain circumstances, we, in like manner, can place ourselves under the influence of other circumstances. We are exactly as capable of making our own character, *if we will*, as others are of making it for us.”



fundamentos da punição exercida pelo direito penal. Pois Owen pensava que, ao invés de punir os criminosos, dever-se-ia dar-lhes uma educação melhor. Bain considera um erro esta afirmação, por entender que a punição é também uma prática educativa fundamental, e que sem punição não existe instrumento que dê conta da educação moral. Mas por outro lado, por ser consequente com o necessitarismo, critica a noção de que basta quereremos mudar. Mill chega a afirmar brevemente neste texto que analiso, que o fator mais determinante da mudança de nosso caráter, são as experiências que nos provocaram desprazer por termos justamente um certo tipo de caráter. Ou seja, nem Mill e nem Bain consideram que basta querer para mudar, mas nem por isso concordam com Owen quanto à impossibilidade de mudar. Podemos melhorar nosso caráter quando temos diante de nossas mentes motivos disponíveis para isso, sejam eles as punições ou outros tipos de sentimentos, como admiração, nobreza, simpatia ou recompensa. É por meio da colocação destes motivos no horizonte mental de alguém que se proporciona a possibilidade da melhoria do caráter. Ou seja, não tem sentido dizer que basta querer para melhorar, podemos apresentar a ideia da melhoria do caráter para alguém, mas junto é necessário que se apresentem motivos que façam com que a pessoa se afeioe, se atraia pela ideia desta mudança. Para entendermos que motivos são determinantes na construção de um caráter no interior do que chamamos de psicologismo inglês, passaremos agora a uma leitura dos três ensaios publicados em 1861 por Stuart Mill na revista *Fraser's Magazine*, que posteriormente foi compilado na forma de livro, e intitulado *O utilitarismo*. A compreensão de alguns aspectos básicos do utilitarismo nos deixará em condições de darmos início, por fim, ao estudo da obra de Nietzsche.

### 1.3.3 Utilitarismo: hábito como fato psicológico

O princípio básico do utilitarismo é o de que a utilidade é o critério mais fundamental para avaliar uma ação como certa ou errada. Sendo que, o que é

considerado útil se refere a toda ação que causa prazer ou contribui para não gerar desprazer. Os efeitos de prazer e desprazer não se referem ao gozo pessoal do agente, mas sim ao “Princípio da Maior Felicidade como fundamento da moral” (MILL, 2000, p. 30), quer dizer, a maior felicidade do maior número possível de pessoas. O axioma da teoria utilitarista é que a felicidade (compreendida como prazer e ausência de dor) é a única coisa desejável pelo ser humano como fim em si mesmo, e que, todas as outras coisas que desejamos, é pelo prazer inerente a elas ou por se constituírem como meios para o alcance do prazer e a prevenção contra a dor.

Um dos argumentos dos críticos opositores era de que o utilitarismo só se interessava pelas consequências das ações, desconsiderando a avaliação sobre o tipo de caráter a partir do qual as ações emanam. Segundo Mill, perguntar pelo caráter envolve perguntar pelo motivo, e ele entende que o motivo da ação não tem nada a ver com a sua moralidade – mesmo que tenha a ver com o mérito do agente. Por isso, Mill diferencia *motivo* de *intenção*, a moralidade depende da intenção, e não do motivo: a *intenção* se refere ao “o que” o agente quer fazer ao praticar uma ação; enquanto o motivo é “o sentimento que o faz querer agir assim” (Ibid. p. 42). Deste modo, se uma pessoa mergulha no mar para salvar alguém que está se afogando, o critério de medida da moralidade desta ação é somente a intencionalidade: foi para salvar alguém que a pessoa mergulhou no mar, não importando que o sentimento que pode tê-la impelido a mergulhar (o motivo) tenha sido, por exemplo, o desejo de elogios e honras. Para o utilitarismo pouco importam os motivos, ou seja, os sentimentos que fizeram com que alguém agisse de determinada forma em nada implicam na avaliação moral da ação – ainda que sirvam para nossa avaliação moral do agente, para identificarmos nele disposições boas ou ruins, para ações prejudiciais ou benéficas. Assim, a melhor prova de um bom caráter são as boas ações e a recusa a disposições mentais que tendem a levar a uma má conduta (entendida enquanto ação que causa desprazer no outro).

Deparamo-nos assim com uma questão fundamental: o que pode ser capaz de me impedir de praticar certas ações que prejudiquem a felicidade geral, quando minha felicidade pessoal consiste justamente nestas ações? A resposta de Mill é: por meio de sanções externas e internas. A sanção externa consistiria na “esperança de conseguir o favor e receio de descontentar nossos semelhantes”

(Ibid. p. 52) – e conseqüentemente não conseguir seus favores. A sanção interna seria um sentimento interno ulterior desagradável, que teria força de afastar a pessoa, ou mesmo de impossibilitá-la de agir violando o dever; trata-se de um sentimento subjetivo da mente interiorizado posteriormente – que em geral, se mistura a associações secundárias, como sentimentos, medos, lembranças de infância, simpatia, etc. Assim, como única hipótese de “um princípio moral intuitivamente obrigatório”, Mill pensa a “consideração pelos prazeres e dores dos outros” (Ibid., p. 55). Por mais que de início sejam necessárias sanções externas, Mill acredita haver em nós vários sentimentos que se harmonizam com a noção de dever associado à utilidade. Um deles seria nossa predisposição natural para o convívio social: para a cooperação e pelo interesse pelo bem coletivo (o que é, na verdade, como veremos em Nietzsche, bem questionável).

Além de acreditar ter mostrado como uma evidência que todas as pessoas têm uma afinidade com o fim último pautado na felicidade (entendida como felicidade dos indivíduos como um todo e em geral), Mill tem a necessidade de mostrar que este é o *único* fim último. Contrariamente aos estoicos (para quem a virtude deve ser um fim em si mesmo para o indivíduo), a virtude é considerada por Mill como um *fato psicológico*, ou seja, é útil que o indivíduo acredite que a virtude seja o fim último, pois com isso ele arruma meios para alcançar o verdadeiro fim último. É preciso que a mente ame a virtude como algo em si mesmo desejável. Mill afirma que, originariamente, nossas ações não eram motivadas pela virtude,

a não ser por sua propriedade de conduzir ao prazer e, especialmente, de prevenir a dor. Mas, pela associação assim formada, pôde aparecer como um bem em si mesma e ser desejada como tal com a mesma intensidade com que desejamos qualquer outro bem” (Ibid. p. 64)

– com a diferença de que, no caso da virtude, somos sempre benéficos aos demais, enquanto na busca por outros bens, podemos prejudicar os outros para conseguí-los. Assim, os que desejam a virtude por si mesma é porque sentem prazer em

possuí-la ou desprazer em não tê-la, pois, segundo a psicologia do utilitarismo, a natureza humana só deseja aquilo que é uma parte da felicidade ou um meio para ela.

O motivo de toda ação pensada originariamente é o *desejo*, quer dizer, a repulsa diante da dor e a atração pelo prazer, uma forma passiva de sensibilidade. A *vontade* seria um fenômeno ativo que tem sua origem no desejo, podendo, com o hábito, se desvincular totalmente dele. Ou seja, aqui nos deparamos com o fator fundamental da psicologia utilitarista que me interessa, que é o papel do hábito na constituição da vontade – em oposição ao mero desejo. Se de início, praticamos certas ações por causa do prazer que elas nos proporcionam, muitas vezes, com o tempo, mesmo sem mais ter o prazer, continuamos praticando a ação por hábito, ou de forma inconsciente (ou com volição consciente, mas habitual, sem preferência deliberada; ou o ato habitual da vontade numa situação particular se harmoniza com o praticado nas outras situações em geral – o que acontece com os virtuosos e com os que perseguem deliberada e constantemente um fim). A vontade para Stuart Mill é a expressão de um fenômeno psicológico fundamental, segundo o qual, com o tempo, continuamos a querer certas coisas por elas mesmas, sem nos importarmos mais com elas enquanto meios para certos fins prazerosos. Ou seja, se antes praticávamos determinada ação (meio) pelo prazer (fim) que ela nos gerava, com a influência da associação aí presente, passamos a desejar o meio sem pensar no fim, “a ação mesma se torna um objeto de desejo” (MILL, 1872, p. 585)<sup>40</sup>, não importando mais qualquer motivo para além dela. É característico da formação do hábito o movimento de, por conta de nos acostumarmos a querer certa ação ou objeto pelo prazer que ela ou ele nos proporcionava, continuarmos a querer a ação ou objeto, mesmo que não ocorra mais o prazer.

No caso de uma pessoa cuja vontade de agir certo não é forte o suficiente (ou seja, no caso de uma pessoa não virtuosa), de modo que não possamos confiar plenamente nela, como é possível fortalecer sua vontade? “Fazendo com que a pessoa deseje a virtude” (MILL, 2000, p. 66), ou seja, fazendo-a sentir a presença da virtude como algo agradável e sua ausência como algo doloroso. É por meio da recorrente associação da ação correta com o prazer e da errada com a dor, junto de

---

<sup>40</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] the action itself becomes na object of desire [...]”.

um processo educativo de interiorização do prazer decorrente da ação virtuosa em si mesma, que pode surgir a vontade de ser virtuoso; vontade esta que, quando firme e bem estabelecida, passa a agir sem considerar o prazer ou a dor. A vontade só abandona o domínio do desejo para passar a pertencer ao do hábito. O fato de que é necessário que a virtude se afaste da determinação do prazer e da dor para vigorar, é porque a incitação de sensações agradáveis e dolorosas não tem força suficiente para garantir a constância da ação, para que isso ocorra é necessário o apoio fundamental do hábito. Caso fosse suficiente agir pelas excitações de prazer e dor para ser virtuoso, não precisaríamos que a virtude se desvinculasse do desejo. Ou seja, só conseguimos agir virtuosamente e proporcionar confiança aos outros por conta da demonstração de força de nossa vontade, e para se chegar à certeza do sentimento e da conduta, dependemos da efetividade do hábito:

Um hábito de querer é comumente chamado de propósito, e entre as causas de nossas volições – e das ações que emanam dela –, deve-se contar não somente atrações e aversões, mas também propósitos. É somente quando nossos propósitos se tornaram independentes das sensações de dor ou prazer, de onde originariamente eles vieram, que podemos dizer que temos um caráter confirmado. “Um caráter” diz Novalis “é uma vontade completamente formada”, e a vontade, uma vez assim formada, pode ser firme e constante, quando as susceptibilidades passivas do prazer e da dor são em grande medida enfraquecidas ou materialmente transformadas (MILL, 1874. p. 586)<sup>41</sup>.

Tive a intenção de mostrar, por meio do estoicismo e do psicologismo inglês, como o necessitarismo não significa necessariamente irresponsabilidade, pois a formação do caráter por meio da criação de uma vontade, ainda que de formas distintas, é algo presente tanto nos estoicos como no psicologismo inglês. Forma-se o caráter não por meio de uma vontade livre, mas, no caso dos ingleses, por meio

---

<sup>41</sup> O texto em língua estrangeira é: “A habit of willing is commonly called a purpose; and among the causes of our volitions, and of the actions which flow from them, must be reckoned not only likings and aversions, but also purposes. It is only when our purposes have become independent of the feelings of pain or pleasure from which they originally took their rise, that we are said to have a confirmed character. ‘A character,’ says Novalis, ‘is completely fashioned will:’ and the will, once so fashioned, may be steady and constant, when the passive susceptibilities of pleasure and pain are greatly weakened or materially changed.”

da criação de motivos adequados vinculados originariamente ao prazer e à dor, para dirigir a ação da pessoa. Com o costume em agir de certas formas, este condicionamento externo se interioriza na forma de vontade por meio do hábito. Assim, enquanto para Alexander Bain, a vontade (ou volição) consiste na capacidade de colocar em movimento os músculos para buscar o prazer e evitar o desprazer, em Stuart Mill, esta busca corresponde ao motivo originário determinado pelo *desejo*, enquanto a *vontade* (entendida como capacidade de autodeterminação) consiste no cultivo do caráter, de modo que as motivações vinculadas ao prazer continuem determinando a ação, mesmo que o efeito do prazer não apareça mais. (Assim como mostrei que o pensamento de Hume quanto à causalidade e às paixões é o pano de fundo conceitual de Mill e de Bain).

Mill não quis dizer que o prazer não continuasse atuando como motivo, mas que, para que se consiga obter um caráter razoavelmente fixo e confiável, é necessário que o desejo não seja o fator determinante, pois ele é muito incerto e volúvel. Para a vontade se desvincular do desejo, é necessário que ela se torne hábito. Assim, para alcançar a virtude, seria necessária a sedução do desejo para impelir à prática de certas ações (pois só a felicidade seria a meta última do ser humano); e com o hábito de certas práticas, poder-se-ia excluir o objeto de prazer de modo que o comportamento continuasse acontecendo. Assim, explica-se como não deixa de ser fundamental na filosofia necessitarista o cultivo do caráter para a criação de uma vontade forte e confiável. Para este cultivo, devem ser apresentados motivos que primeiramente atraiam nosso desejo, para que, depois de gerar o hábito, tenhamos condições de formar uma vontade que seja sólida e confiável e que propicie as condições da intersubjetividade. Neste mesmo sentido, o valor das sanções externas não é desconsiderado de forma alguma pelo estoicismo como um elemento importante na formação do caráter, pois em última instância, eles também tinham por pressuposto a tese aristotélica de que o fator determinante para a virtude é o hábito, e não os bons argumentos<sup>42</sup> – com a diferença da radicalização quanto ao sentido dos *indiferentes* (condições financeiras, saúde, etc.), que para Aristóteles

---

<sup>42</sup> “a teoria e o ensino não são, eu o receio, igualmente eficazes em todos os casos. O solo tem que ser previamente arado se quisermos que a semente germine, a alma do discípulo tem que ser previamente preparada através do cultivo de hábitos, de maneira que ele saiba e possa gostar do que é certo e desgostar do que é errado” (ARISTÓTELES, 2013, p. 314).

eram também elementos indispensáveis para se exercer a virtude propriamente – e não a mero título de *planejamento*.

#### 1.4 O necessitarismo de Nietzsche

Até aqui tratei da tradição necessitarista estoica e inglesa, com o intuito de criar melhores condições conceituais e históricas de entender como a filosofia de Nietzsche ocorre, de certa forma, como um diálogo com suas influências e, para além disso, como uma preocupação em torno de uma questão que é na verdade muito antiga. E em particular, para mostrar que não é uma necessidade lógica a dedução de um fatalismo moral a partir do necessitarismo dos motivos. Dou ênfase a esta questão, porque lidaremos agora com uma perspectiva que realiza justamente este movimento. O pensamento de Nietzsche neste momento é fortemente influenciado pela obra então recém-publicada de Paul Rée, *A origem dos sentimentos morais*<sup>43</sup>, e neste sentido, veremos como a dedução da impossibilidade da imputabilidade a partir do necessitarismo dos motivos é uma postura assumida por Paul Rée e seguida por Nietzsche.

Nas primeiras linhas de OSM, Rée já coloca em questão o momento histórico a partir do qual é preciso fazer o tipo de investigação a que ele se propõe: depois de La Marck e Darwin, a única forma sincera de buscar algum fundamento da moral é a procura de explicações pautadas em “causas imanentes” (*immanente Ursache*) (RÉE, 1877, VI), ou seja, a única forma possível de tentar explicar os fenômenos morais é reconduzi-los às suas causas naturais. Sua frase seguinte é citada por Nietzsche em MMI/HHI §37: “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível que o homem físico” (RÉE, 1877, VIII)<sup>44</sup>. Neste sentido, darei início neste capítulo a um percurso de análise e interpretação de diversos aforismos que tocam

---

<sup>43</sup> Doravante OSM.

<sup>44</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] der moralische Mensch steht der intelligiblen [sic] Welt nicht näher, als der physischer Mensch.”

mais diretamente no tema da irresponsabilidade no interior da obra publicada e dos fragmentos póstumos de Nietzsche do período entre 1876 e 1880. Pretendo, ao longo do caminho, situar em que medida o filósofo revela o uso de ideias utilitaristas e de Paul Rée, e a partir de que ponto, ele apresenta argumentos que mostram sua habilidade filosófica original em meio à sua busca por autonomia intelectual. Por último, viso compreender se é possível um espaço para algum tipo de liberdade no pensamento de Nietzsche neste momento de sua obra.

#### 1.4.1 Um início de trabalho genealógico

Em seu aforismo *A fábula da liberdade inteligível* (MMI/HHI §39), Nietzsche nos traz uma primeira especulação publicada quanto ao surgimento do que ele chama de “sentimentos morais” (*moralische Empfindungen*). Aqui ele descreve um suposto quadro de transformações pelas quais teriam passado os sentimentos morais, quer dizer, a inclinação e a rejeição diante de certos atos (NF/NF 1880 6[292]). Eles teriam sua origem num tipo de consideração sobre o valor das ações que nada teria a ver com critérios morais de avaliação, sendo que as ações teriam originariamente sido avaliadas como boas ou más sem consideração alguma quanto aos *motivos* que as tivessem determinado, sendo somente observado em que medida tivessem sido úteis ou danosas, quer dizer, a partir de suas *consequências*.

Aqui posso fazer uma primeira observação quanto à referência desta afirmação: ela reflete claramente a leitura de Paul Rée, particularmente o que ele afirma no primeiro capítulo de OSM, *A origem dos conceitos “bom” e “mal”*. Rée cita brevemente a pesquisa etnográfica de John Lubbock (1834 – 1913), intitulada *Prehistorical Times*, de 1865 (muito popular na época), segundo a qual, os povos selvagens tendem a avaliar ações somente a partir do critério de sua utilidade ou



nocividade<sup>45</sup>. Por mais que Nietzsche já fosse familiarizado com a literatura etnográfica da época, a leitura que faço dos filósofos utilitaristas ingleses se justifica mais pela influência que eles causaram em Paul Rée, pois esta postura que Nietzsche abraça por intermédio de seu amigo se vincula também com o princípio utilitarista quanto ao motivo principal da prática e avaliação das ações em geral, pois, segundo a perspectiva utilitarista, o que determina a utilidade de uma ação é “o prazer e a ausência de dor” (MILL, 2000, p. 29) para aquele que é beneficiado pela ação<sup>46</sup>.

É possível identificar o interesse de Nietzsche de, com auxílio da psicologia e da história, compreender as origens de um processo que culminaria na atribuição de imputabilidade à ação individual. Por psicologia Nietzsche entende neste momento o tipo de trabalho realizado por Rée: “[...] aquela ciência que pergunta sobre a origem e a história dos assim chamados sentimentos morais e que, progressivamente, tem que colocar e resolver os emaranhados problemas sociológicos [...]” (MMI/HHI §37)<sup>47</sup>. Quer dizer, penso que o que Nietzsche entende por psicologia neste momento se refere à investigação dos motivos que fizeram com que o ser humano sentisse inclinação e rejeição por determinadas ações, e que esta investigação anuncia uma irremediável abordagem com implicações sociológicas – o que, neste recorte de pesquisa, refletir-se-á nas consequências práticas da noção – que ainda veremos – da total irresponsabilidade. Por isso, a investigação histórica é intrínseca

---

<sup>45</sup> Nietzsche tivera contato, já em 1875, com uma outra obra de Lubbock, uma tradução alemã de *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man (Die Entstehung der Civilization und der Urzustand des Menschengeschlechts)*, publicada em 1870, e traduzida para o alemão em 1875. Um mês antes ele havia pego emprestado na biblioteca da universidade da Basileia um exemplar da tradução alemã de uma outra recente obra etnográfica fundamental na época, *Primitive Culture (Die Anfänge der Cultur)* de Edward Tylor (Cf. ORSUCCI, 1996, p. 6). Neste sentido, “O interesse comum pela literatura etnográfica, que em Nietzsche já é muito vivo em 1875, fundamenta o diálogo e a sintonia entre Rée e Nietzsche entre os anos de 1876 e 1878.” (Ibid. p. 39). O texto em língua estrangeira é: “Das gemeinsame Interesse für die ethnologische Literatur, welches bei Nietzsche schon 1875 recht lebhaft ist, begründet den Dialog und die Übereinstimmung zwischen Rée und Nietzsche in den Jahren 1876-78”.

<sup>46</sup> Afirmar que minha leitura dos utilitaristas ingleses se justifica mais, neste momento, por sua influência indireta em Nietzsche, por meio de Paul Rée, porque uma aproximação realmente “consciente” e direta do pensamento de Stuart Mill só se dá por parte de Nietzsche no fim de 1879, que é quando Nietzsche empreende de fato, até 1882, uma leitura mais dedicada do utilitarismo (FORNARI, 2008, p. 104). Sobre a leitura que Nietzsche fez de Mill, confira também FORNARI, *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: ETS, 2006.

<sup>47</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] jene Wissenschaft, welche nach Ursprung und Geschichte der sogenannten moralischen Empfindungen fragt und welche im Fortschreiten die verwickelten sociologischen Probleme aufzustellen und zu lösen hat [...]”.

à abordagem psicológica, extrapolando a *Weltgeschichte* europeia (M/A §18) e se voltando para outros povos, inclusive os chamados de “primitivos”:

Agora a *auto-observação* não é suficiente de forma alguma para tomar conhecimento dos confusos motivos de nosso agir, a história e o conhecimento de povos passados fazem parte disso. Neles se passa toda a história da humanidade, todos os seus grandes erros e representações falsas são entrelaçados. Porque não compartilhamos mais deles, não os procuramos mais nos motivos de nossas ações, mas eles soam aí como atmosfera (*Stimmung*), cor, sobre tom (*Oberton*). Acredita-se que quando se classifica os motivos do ser humano conforme a satisfação *necessária* de suas demandas enumerou-se com isso realmente os seus motivos. Mas houve necessidades inumeráveis, quase inacreditáveis, sim, loucas, que agora não seriam tão fáceis de adivinhar: todas elas ainda atuam agora (NF/FP 1876 23[48]).<sup>48</sup>

Nietzsche se encontra num momento histórico em que se torna praticamente impossível partir do valor da moralidade europeia como algo dado que constituiria

---

<sup>48</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die moralische S e l b s t b e o b a c h t u n g genügt jetzt keineswegs, Historie und die Kenntniß der zurückgebliebenen Völkerschaften gehört dazu, um die verwickelten Motive unseres Handelns kennen zu lernen. In ihnen spielt < sich > die ganze Geschichte der Menschheit ab, alle ihre großen Irrthümer und falschen Vorstellungen sind mit eingeflochten; weil wir diese nicht mehr theilen, suchen wir sie auch nicht mehr in den Motiven unserer Handlungen, aber als Stimmung Farbe Oberton erklingen sie mit darin. Man meint, wenn man die Motive des Menschen classificirt nach der n o t h w e n d i g e n Befriedigung seiner Ansprüche, dann habe man wirklich alle Motive aufgezählt. Aber es gab zahllose fast ungläubliche, ja verrückte Bedürfnisse, welche nicht so leicht jetzt zu errathen wären: diese alle wirken jetzt noch mit.” Sobre esta questão ver também MMI/HHI §2. A influência da etnologia de seu tempo é patente, em particular, sua simpatia com o interesse de alguns autores das assim chamadas “ciências da cultura” em problematizar a distinção entre raças inferiores e superiores, selvagens e civilizadas, para com isso, ganhar elementos de compreensão da civilização europeia contemporânea justamente a partir da identificação de características humanas semelhantes as dela em povos ditos primitivos, de modo a colocar o humano civilizado europeu do século XIX e o dito selvagem como portadores das mesmas características fundamentais, diferenciados somente pelo estágio de desdobramento do mesmo conjunto de elementos, comum a ambos. A obra *Primitive Culture*, de Edward Tylor (1832 - 1917), por exemplo, propicia condições de se pensar na unidade de características que compõem as mais diversas comunidades humanas: “[...] é legítimo reconhecer na psicologia existente do mundo civilizado traços herdados de tempos imemoriais” (TYLOR, 1873b, p. 423) “[...] man berechtigt ist, in der bestehenden Psychologie der civilisirten Welt mancherlei Erbstücke aus uralten Zeiten zu erkennen”). “Nietzsche teve à mão, com as obras de Tylor e Lubbock, os documentos mais significativos desta discussão no interior da etnologia, [...] e deve-se admitir que este conhecimento forneceu um importante pano de fundo para *Humano, demasiado humano* [...]” (ORSUCCI, 1996, p. 49). O texto em língua estrangeira é: “Nietzsche hatte mit den Werken von Tylor und Lubbock die bedeutendsten Dokumente dieser Auseinandersetzung innerhab der Ethnologie zur Hand [...], und man darf annehmen, daß diese Kenntnis einen wichtigen Hintergrund zu ‘Menschliches, Allzumenschliches’ abgibt [...]”.

nossa “humanidade”. Passa a ser necessário entender o processo de sua origem: ao invés de critérios originariamente morais, Nietzsche considera mais palpável a perspectiva que compreende os aspectos utilitários da ação como determinantes em sua avaliação. Ou seja, os sentimentos morais não seriam oriundos de uma consciência moral, no sentido da filosofia de Kant, enquanto uma instância judicativa no interior do ser humano, em que pensamentos julgariam uns aos outros de modo a fazer com que houvesse, mesmo no pior facínora, a noção e o discernimento provenientes da consciência moral sobre o caráter reprovável de seu ato<sup>49</sup>.

Sistematizando e seguindo a ordem dos argumentos do livro de Rée, após a origem utilitária dos sentimentos morais, num segundo momento, as *ações por si mesmas*, independentemente das consequências, passariam a ser avaliadas como boas ou más. Para esta transição, Nietzsche faz uso do argumento de que “a proveniência destas denominações” (MMI/HHI §39)<sup>50</sup> – ou seja, de bem e de mal a partir da avaliação das consequências úteis –, com o tempo, teria sido esquecida, de modo que as ações passassem a ser julgadas como boas ou más em si mesmas. Ou seja, Nietzsche simplesmente faz uso do argumento psicológico inglês quanto ao hábito gerado pela associação entre certas ações e certos prazeres delas decorrentes, mas sem dar maiores explicações sobre a possibilidade e o modo desta transformação. Vejamos porque e como Rée explica esta transição. Pois afinal, esta hipótese do esquecimento não seria psicologicamente improvável? Sendo que, a cada vez que a ação útil fosse realizada, somente se fixaria ainda

---

<sup>49</sup> Cf. KANT, I. *Introdução à doutrina da virtude em A Metafísica dos costumes*. A crítica que nomeia o aforismo que analisamos (referente à noção de “liberdade inteligível”) se refere, por meio da abordagem schopenhaueriana, à hipótese kantiana – formulada sobre as *Antinomias da razão* na *Crítica da Razão Pura* – de que, para que um ato seja livre, ele tenha que prescindir de qualquer causa exterior, o que significa que a ação por liberdade não pode se relacionar com móveis sensíveis – onde impera sempre a necessidade de uma causa antecedente. Ou seja, a partir da cisão radical entre duas instâncias ontológicas (o mundo sensível da representação, que se oferece aos nossos sentidos no interior das faculdades da intuição e do entendimento, ou seja, o *fenômeno*; e o *noumenon* ou a *coisa em si*, acessível por meio da razão prática que efetiva a ação sem nenhum vínculo com estímulos empíricos, por pura consideração e respeito pelo dever, de modo a determinar o arbítrio como uma vontade boa), a *liberdade somente se sustentaria desde que proviesse deste caráter puramente inteligível e imperativo do dever moral* – caso contrário, segundo Kant, reinaria somente uma implacável necessidade. É isso que Nietzsche chama de forma zombeteira e irônica de “fábula”. Como vimos nos subcapítulos anteriores, tal modo de compreender a moral enquanto um imperativo interior desvinculado do nexos causal dos motivos é algo incompatível tanto com a filosofia estoica como com a filosofia inglesa. Stuart Mill já criticava a noção kantiana de dever moral como uma realidade objetiva (inteligível): cf. MILL, 2000, p. 54.

<sup>50</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Herkunft dieser Bezeichnungen”.

mais na memória o quanto ela é útil – e por isso, considerada boa por aqueles por ela beneficiados<sup>51</sup>.

Paul Rée, concordando com o pensamento de Darwin, entende que há no ser humano, como em qualquer animal, tanto o impulso egoísta quanto o não egoísta na determinação de suas ações, os dois funcionando para a preservação e a seleção natural: o impulso egoísta na violência e ímpeto por busca da autopreservação; e o não egoísta, no “instinto social” (*sociale Instinct*) (RÉE, 1877, p. 7), decorrente originariamente da dedicação, apego e defesa da prole e da parceira/do parceiro, até a simpatia por membros do grupo de sua espécie, como a daqueles que, sendo “os mais fortes defendem sempre os mais fracos” (Ibid.)<sup>52</sup>. Os grupos humanos (e dos macacos) que funcionaram melhor com o equilíbrio desta duplicidade de impulsos tiveram melhores condições para se preservar e se tornar mais fortes, pois “sempre as hordas cujos membros eram ligados mais estreitamente por meio de instintos sociais, suplantaram as outras hordas, e assim sobreviveram” (Ibid. p. 7/8)<sup>53</sup>. Acontece que, além de no macaco o impulso egoísta já ser mais forte (Ibid. p. 13), no ser humano ele se complexifica e se amplifica por conta de suas preocupações com o futuro, de sua maior variedade de tipos de desejos, de ambição, vaidade, inveja, etc. O que torna mais difícil a realização de ações que sejam úteis aos outros, pois boa parte destas ações são justamente as não egoístas.

Rée pensa na figura de um legislador originário (mais forte ou mais esperto que os outros para conseguir o poder), que estabelece punições para as ações que são nocivas à comunidade, para evitar (ou pôr fim) a uma guerra de todos contra todos, para segurar as rédeas da preponderância natural do impulso egoísta sobre o não egoísta. Mas a dependência da estratégia restrita ao medo gerado pela ameaça da punição teria se mostrado, com o tempo, insuficiente na garantia de alguma segurança da não prática de ações nocivas à comunidade. Uma maior segurança na identificação de uma ação como boa passaria então a ser, para além do critério da utilidade da ação, que a ação útil também fosse não egoísta. Então, o que Nietzsche entende pelo segundo estágio dos sentimentos morais (quando as ações passam a

---

<sup>51</sup> Cf. GM/GM I §3.

<sup>52</sup> O texto na língua estrangeira é: “die Stärkeren vertheidigen stets die Schwächeren”.

<sup>53</sup> O texto em língua estrangeira é: “immer die thierischen Stämme, deren Glieder am engsten durch sociale Instincte verbunden waren, die andern Stämme verdrängten und so übrig blieben”

ser avaliadas como boas ou más em si mesmas, independentemente da utilidade), só pode ser entendido e explicado a partir do terceiro estágio, quando a avaliação “bom/mau” teria sido transferida para os *motivos* que impeliram o indivíduo à ação, pois Rée entende que a avaliação quanto ao que é útil ou nocivo para a comunidade não é unânime, sendo que certas formas de homicídio, por exemplo, são admitidas e até louvadas em determinadas culturas. Quer dizer, o não egoísmo segundo Rée é uma herança animal, mas a sua aprovação e louvor é cultural – o mesmo valendo para a avaliação do egoísmo. Neste sentido, o que passa a determinar o caráter das ações boas em si mesmas é o não egoísmo que as causou – mesmo que certas ações egoístas pudessem ser úteis à coletividade. E a identificação desta condição somente pôde se dar pelo conhecimento dos motivos da ação, o terceiro momento descrito por Nietzsche. Assim, por conta da repetição de vezes que se viu a conjunção constante entre ação egoísta e a representação de que ela é digna de censura, gerou-se uma associação de ideias de modo a não mais conseguirmos separá-las. Neste sentido, citando *Um sistema de lógica* de Stuart Mill (Ibid. p. 23), Rée explica como a repetição de representações ligadas cria um vínculo tão forte entre as duas coisas, que a noção de utilidade é esquecida, porque inclusive, neste raciocínio, podemos pensar que então várias ações continuaram sendo úteis, sem serem mais consideradas boas no sentido de serem *não egoístas*.

Esta sequência de transformações do critério de avaliação das ações é explicada por Paul Rée como consequência do desenvolvimento do conhecimento humano. Pois, com o tempo, sentiu-se que, para garantir a não prática de ações más (nocivas para a comunidade), não bastava o medo do desprazer que a punição pela lei poderia ocasionar, porque poder-se-ia procurar outros meios para se conseguir o que era proibido, desde que não se incorresse na ameaça de punição ou que o agente não fosse descoberto. Quer dizer, a real garantia da paz só poderia ocorrer se proviesse de motivos interiores do agente, ou seja, se a pessoa deixasse de fazer o mal (enquanto prejuízo ao outro) por considerar o valor negativo do mal em si mesmo. Com este processo de interiorização do **motivo** é que se pôde melhor garantir a certeza e a necessidade da ação. É a partir daí que, segundo Rée, não basta mais que a ação seja útil para ser boa, a utilidade que ela ocasiona para o bem comum tem que estar presente na motivação que moveu o agente. A ação não egoísta passa a se tornar a maior garantia de segurança do afastamento do estado

de guerra originário de todos contra todos, e por isso, o não egoísmo passa a ser considerado o principal motivo que faz com que uma ação seja boa<sup>54</sup>.

Nietzsche vê no livro de Paul a perspicácia de identificar como o erro a partir do qual consideramos certas ações más residiria, por princípio, na *transposição* de motivações utilitárias de avaliação para o âmbito moral. Porém, para além da concordância e admiração, um fator importante a ser observado é como Nietzsche radicaliza a hipótese de Rée quanto às diferenças de avaliação sobre o que é útil ou nocivo que distinguem as culturas. Para Nietzsche, o próprio julgamento quanto ao que é útil estaria sujeito à interpretação que avalia o quanto algo promove ou não a vida, ou seja, num sentido mais diretamente vinculado à diversidade de avaliações quanto ao que é bom ou não para a autopreservação (*Selbsterhaltung*). Pois é importante perceber que: o ‘fato’ de a avaliação das ações a partir do seu aspecto utilitário ser uma hipótese quanto ao modo como funcionaria a interpretação/avaliação primeira das ações por parte deste ser humano primitivo, para Nietzsche – diferentemente de Lubbock, Mill e Rée – não quer dizer que esta interpretação originária deva servir de parâmetro de um *status quo* ou de uma definição da verdade da natureza humana, a partir da qual os projetos de sociedade deveriam ser elaborados para concordarem com ela (como pretendeu o utilitarismo). Pois, como veremos, para Nietzsche, os critérios humanos de avaliação, oriundos dos mecanismos orgânicos, estão sujeitos a erros e

---

<sup>54</sup> É interessante atentar para uma compreensão de Nietzsche quanto ao motivo da valoração positiva da ação não egoísta (antes da publicação do livro de Rée), segundo a qual a mudança de valoração que passou a vincular moral e não-egoísmo é um acontecimento historicamente tardio vinculado a uma perspectiva religiosa pessimista quanto ao caráter do ser humano: “[...] a exigência da ação não-egoísta e impessoal, onde se costuma ver a origem da moralidade, pertence às religiões pessimistas, na medida em que estas partem da reprovação do ego, da pessoa; de modo que [com elas] o significado metafísico do ‘mal radical’ deve ser antes [de tudo] colocado no ser humano. A partir da religião pessimista, Kant considera que tanto o mal radical quanto a crença no não-egoísmo sejam o distintivo da moralidade” (NF/FP 1876 23[77]). O texto em língua estrangeira é: “[...] die Forderung des unegoistischen unpersönlichen Handelns, worin man gewöhnlich den Ursprung der Moralität sieht, gehört den pessimistischen Religionen an, insofern diese von der Verwerflichkeit des ego, der Person ausgehen, also die metaphysische Bedeutung des „Radikal-Bösen“ vorher in den Menschen gelegt haben müssen. Von der pessimistischen Religion her hat Kant sowohl das Radikal-Böse als den Glauben daß das Unegoistische das Kennzeichen des Moralischen sei”. Por mais que o utilitarismo tenha por princípio moral o valor da felicidade do maior número (que a ação seja útil à comunidade), isso não significa deixar de perseguir os interesses próprios. Mill faz inclusive uma crítica à moral altruísta de Comte de “vivre pour autrui” (como uma forma de “intoxicação moral”) enquanto equívoco de pensar que o critério da conduta (ou seja, de agir de forma a contribuir para a felicidade geral) deva ser o motivo exclusivo das ações. Contrariamente a isso, além de considerar a legitimidade de motivações emocionais e sentimentais por exemplo, Mill pensa que, dependendo do que fazemos, ao buscarmos nossa própria felicidade, contribuimos também para a felicidade dos outros (MASSELLA, 2000, p. 19).

simplificações grosseiras. Quer dizer, por mais que os motivos pautados na utilidade e no prazer possam não ser verdadeiros critérios para identificar se uma ação é boa ou não, seria verdade que estes motivos determinaram – e em certa medida, ainda determinam – muitas das avaliações humanas. A questão é entender o que está ‘por trás’ da manutenção do poder logo destes motivos e avaliações – o que aparecerá de fato e claramente só no terceiro capítulo desta tese.

Podemos, de acordo com o utilitarismo, com Rée e com Nietzsche, vincular estreitamente as noções de utilidade e autopreservação: é útil o que preserva a vida. Além disso, sendo que o filósofo de Sils-Maria chega a afirmar que muitas das chamadas “más ações” (que causam desprazer para o outro) teriam por base a motivação *não* de fazer um mal, mas sim de buscar o prazer e afastar o desprazer (MMI/HHI §99), podemos relacionar por enquanto, com certa equivalência, as noções de utilidade, autopreservação e busca de prazer. A partir desta interpretação de predominância aparentemente fisiológica como justificativa das ações, estas teriam por sua vez a marca originária de uma *inocência* (Ibid.), sendo que o peso na consciência (*Gewissenbisse*), o sofrimento com a percepção de ter praticado uma ação “ruim e reprovável” (*schlecht und verwerflich*) (RÉE, 1877, p. 25) seria somente resultado do costume gerado pela associação entre a ação egoísta e “a representação da repreensão e da reprovabilidade” (Ibid. p. 26)<sup>55</sup>. Quer dizer, Nietzsche se simpatiza com o livro de Rée por conta de seu interesse em combater com veemência a hipótese de uma consciência moral (*Gewissen*) enquanto explicação da origem dos sentimentos morais<sup>56</sup>. Além disso, Rée faz uso do pensamento utilitarista quanto à determinação da ação por meio dos motivos mais fortes, de modo a gerar um necessitarismo que, diferentemente do destes autores, aniquilaria a noção não só de liberdade inteligível, mas também a de liberdade de escolha conforme os motivos e a noção de responsabilidade humana. O que atrai Nietzsche fortemente.

---

<sup>55</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Vorstellung des Tadels und der Verwerflichkeit”.

<sup>56</sup> Levando esta lógica às últimas consequências, Nietzsche afirma num aforismo já em 1876 (21[31]) (ou seja, antes da formulação mais elaborada do argumento em 104 – *Legítima defesa* em MMI/HHI) que o egoísta não deveria ser considerado mau quando ele causa um dano, pois na verdade sua intenção seria somente a de se preservar – lembrando que, por enquanto, estamos considerando que autopreservação se relaciona estreitamente com a busca do prazer e o afastamento do desprazer. Questionarei justamente este vínculo no próximo subcapítulo.

Mas o filósofo pensa de forma diferente sobre a vigência do impulso egoísta, em comparação com Rée e Darwin. Tentando pensar nestas condições originárias da criação dos valores e das leis que configurariam a moralidade dos costumes com sua demanda por obediência, Nietzsche afirma que, por uma questão de método (científico), nos é permitido – e mesmo necessário – derivar as motivações não egoístas das ações originariamente egoístas (NF/FP 1876 19[115])<sup>57</sup>. Ou seja, a própria hipótese da vigência dos dois impulsos (egoísta e não egoísta) seria para Nietzsche já o resultado do esquecimento da motivação mais profunda de toda ação: o egoísmo. Neste sentido, todo e qualquer instinto social possível foi o resultado tardio de uma derivação de motivações individuais que, interessadas em criar condições de *se preservar*, viram-se na necessidade de criar laços sociais e incorporá-los de forma definitiva, de modo que a consideração positiva sobre a vida social passou a ser herdada pelas gerações seguintes, e o maior valor foi atribuído aos membros mais úteis desta sociedade<sup>58</sup>.

Considerando-se a hipótese da determinação do valor da ação em relação à sua capacidade de contribuir com a preservação da comunidade (a sua utilidade), é importante salientar que para Nietzsche “primeiro o impulso (*Trieb*) se dirige somente a uma satisfação, sem consideração com o outro indivíduo, [de forma] cruel” (Ibid.)<sup>59</sup>. Neste sentido, *além de a preservação ser somente uma consequência da satisfação do impulso*, “o desenvolvimento do impulso social” (*Entwicklung des sociale n Triebes*) (NF/FP 1876 23[32]) seria um resultado tardio das comunidades humanas a partir de um processo opressivo de fazer com que os

---

<sup>57</sup> “Reconduzir os sentimentos *não egoístas* aos sentimentos egoístas é metodicamente permitido. O instinto social remonta ao indivíduo que compreende que ele só consegue se preservar se se incorporar a um grupo. [...] A finalidade egoísta é esquecida. O “bem” surge quando se esquece a origem.[...]” (Loc. cit.). O texto em língua estrangeira é: “U n e g o i s t i s c h e Regungen auf egoistische zurückzuführen ist methodisch geboten. Der sociale Instinkt geht auf den Einzelnen zurück, der begreift, daß er nur erhalten bleibt, wenn er sich einem Bunde einverleibt. [...] Der egoistische Zweck ist vergessen. Das „Gute“ entsteht, wenn man den Ursprung vergißt.”

<sup>58</sup> Aqui ocorre um afastamento tanto do darwinismo (que afirma a presença originária do instinto altruísta nos animais, dos quais seríamos herdeiros), de Paul Rée (na medida em que ele, por mais que considere a maior força e frequência do impulso egoísta, considera ambos, os impulsos egoísta e não egoísta, como originários no ser humano) e de Stuart Mill (que pensa que o instinto social, de cooperação e preocupação com o bem comum, é algo da natureza humana). O que significa que Nietzsche pensa em todo um outro sentido para, por exemplo, interpretar o cuidado de uma mãe pelo filho – um sentido egoísta, como veremos.

<sup>59</sup> O texto em língua estrangeira é: “Zuerst geht der Trieb nur auf eine Befriedigung, ohne Rücksicht auf das andre Individuum, grausam.”



indivíduos – originariamente egoístas – passassem a se interessar pelos outros (Ibid.)<sup>60</sup>.

O interesse pelos outros teria se tornado então necessário, porque se nos mantivéssemos sozinhos, não conseguiríamos nos manter vivos. Esta hipótese seria a forma nietzschiana de exemplificar a passagem da valoração das ações por sua utilidade para a valoração das ações por si mesmas. Pois herdamos uma moral que dá valor para o instinto social enquanto algo por si só bom e positivo, enquanto uma virtude, o exercício de nossa suposta natureza intersubjetiva e sociável. Quer dizer, esta postura envolve a transformação de um valor originariamente utilitário da sociabilidade para o valor moral, pois evidencia como um “sentimento herdado surge mais tarde, sem que o motivo originário entre na consciência.” (NF/FP 1876 23[32])<sup>61</sup>. O impulso de preservação no surgimento do interesse pelos outros poderia talvez estar atrelado a um impulso mais fundamental, a preservação poderia ser uma consequência não intencional. Cabe-nos refletir se o instinto social, mais do que relacionado à autopreservação, pode estar relacionado acima de tudo com a busca de prazer e o afastamento de desprazeres, pois, socialmente, o indivíduo

---

<sup>60</sup> É importante atentar à presença de traços da hipótese quanto ao **caráter hierárquico** das valorações morais, que antecipa o que será desenvolvido em sua filosofia madura, tanto em relação com a **1.** preocupação com outro ser humano, quanto com a **2.** identificação de algo como bom ou mal. Em relação a **1.**: “Talvez o impulso *não egoísta* seja um desenvolvimento tardio do instinto social – de qualquer forma, não o contrário. O impulso social surge da opressão que é exercida para que [alguém] se interesse por um outro ser (o escravo por seu patrão, o soldado pelo seu líder), ou surge do medo, com sua percepção de que devemos atuar juntos para não sucumbirmos sozinhos. [...] Interessar-se pelos outros, pela comunidade, por alguma coisa (como a ciência) *parece* então ser algo não egoísta, mas no fundo, não o foi. —” (NF/FP 1876 23[32]). O texto em língua estrangeira é: “Vielleicht ist der u n e g o i s t i s c h e Trieb eine späte Entwicklung des s o c i a l e n Triebes; jedenfalls nicht umgekehrt. Der sociale Trieb entsteht aus dem Zwange, welcher ausgeübt wird, sich für ein anderes Wesen zu interessiren (der Slave für seinen Herrn, der Soldat für seinen Führer) oder aus der Furcht, mit ihrer Einsicht, dass wir zusammen wirken müssen, um nicht einzeln zu Grunde zu gehen. [...] Für andere, für eine Gemeinsamkeit, für eine Sache (wie Wissenschaft) sich interessiren e r s c h e i n t dann als unegoistisch, ist es aber im Grunde nicht gewesen. —. Em relação a **2.**: “O[s] conceito[s] bom e mal têm uma dupla pré-história: a saber, *primeiro* na alma das hordas e castas dominantes. Quem tem o poder de revidar o bem com o bem, e o mal com o mal, e também de fato pratica o revide, sendo então grato e vingativo, é chamado de bom [...]. *Depois*, na alma dos oprimidos e impotentes. Aqui todo *outro* ser humano é considerado como hostil, insensível, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo [...]” (MMI/HHI § 45). O texto em língua estrangeira é: “Der Begriff gut und böse hat eine doppelte Vorgeschichte: nämlich e i n m a l in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten. Wer die Macht zu vergelten hat, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem, und auch wirklich Vergeltung übt, also dankbar und rachsüchtig ist, der wird gut genannt [...]. S o d a n n in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen. Hier gilt jeder a n d e r e Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig [...]”.

<sup>61</sup> O texto em língua estrangeira é: “[Diese] Empfindung, vererbt, entsteht später, ohne dass das ursprüngliche Motiv mit in’s Bewusstsein trete”. Vemos assim que o psicologismo inglês já é de alguma forma familiar a Nietzsche mesmo antes da leitura de Paul Rée.

aumenta a variedade e a intensidade de prazeres possíveis, em comparação aos prazeres dos quais ele pode fruir sozinho – além de passar a ter auxílio para evitar certos desprazeres:

O sentimento de prazer na base das relações humanas em geral melhora os seres humanos; a alegria comum, o prazer sentido junto os eleva, dá segurança ao indivíduo, torna-o mais afável, desfaz a desconfiança, a inveja: pois sente-se bem e se vê o outro igualmente se sentir bem. As exteriorizações parecidas de prazer despertam a fantasia do sentir-com (*Mitempfindung*), o sentimento de ser algo igual: o mesmo fazem também o sofrer comum, as mesmas tempestades, perigos, inimigos. É daí que se constrói a mais antiga aliança: cujo sentido é a eliminação e defesa conjunta de um desprazer ameaçador em proveito de cada indivíduo. E então do prazer brota o instinto social (MMI/HHI §98).<sup>62</sup>

Por outro lado, a imposição de certas normas de comportamento, muitas vezes penosas, mas que de algum modo passaram gradativamente a prezar a coletividade – enquanto a preservação da realização do conjunto dos prazeres egoístas que ela representava –, criou as condições para a moralidade, sendo que esta, ao invés de ter seu sentido presente internamente nos indivíduos humanos (na forma de sentimentos morais compreendidos kantianamente), teria sido resultado de um processo de opressão ao qual o mais fraco se viu na necessidade de se render aos ditames do mais forte para *evitar desprazeres maiores* (MMI/HHI §99). A incorporação destas leis no decorrer de gerações criou as condições do costume, até se tornar “obediência livre” e até mesmo instinto, que é quando aquilo com o que se acostumou, depois de muito tempo, passa a ser algo prazeroso (MMI/HHI §97). Desta forma, refletindo sobre os supostos motivos originários da ação e da avaliação da ação humana, precisamos pensar em que medida a busca por prazer e o instinto

---

<sup>62</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Lustempfindung auf Grund menschlicher Beziehungen macht im Allgemeinen den Menschen besser; die gemeinsame Freude, die Lust mitsammen genossen, erhöht dieselbe, sie giebt dem Einzelnen Sicherheit, macht ihn gutmüthiger, löst das Misstrauen, den Neid: denn man fühlt sich selber wohl und sieht den Andern in gleicher Weise sich wohl fühlen. Die *gleichartigen Aeusserungen der Lust* erwecken die Phantasie der Mitempfindung, das Gefühl etwas Gleiches zu sein: das Selbe thun auch die gemeinsamen Leiden, die selben Unwetter, Gefahren, Feinde. Darauf baut sich dann wohl das älteste Bündniss auf: dessen Sinn die gemeinsame Beseitigung und Abwehr einer drohenden Unlust zum Nutzen jedes Einzelnen ist. Und so wächst der sociale Instinct aus der Lust heraus.”

de preservação se relacionam. Quer dizer, pensar em que medida um pode ser deduzido do outro, como se fossem praticamente intercambiáveis. Pois, de início, a noção de prazer se relaciona com a preservação num duplo sentido para a determinação do valor da utilidade: tanto como prazer originário decorrente de um benefício recebido por conta de uma ação útil, quanto de um prazer gerado no decorrer de um longo processo civilizatório, decorrente de uma origem opressiva, diante da qual era útil obedecer a certas leis, pois com isso se garantia a autopreservação e a salvaguarda de desprazeres maiores. Neste segundo sentido, o que é prazeroso o é a partir de uma certa *adaptação* a uma condição necessária de sobrevivência, e não como forma originária, ou seja, o prazer pode ser visto neste momento, para além de causa de tipos de avaliação, também como resultante do hábito.

Lembrando que toda a discussão deste capítulo visa interpretar os argumentos de Nietzsche e avaliar suas condições de sustentar a tese da total irresponsabilidade, pode-se pensar de antemão o seguinte: mas, se é justamente a capacidade de inibir certos impulsos em prol da busca animal de prazer que caracteriza o processo civilizatório e proporciona condições de convívio entre os humanos, sem a necessidade de uma constante vigilância e desconfiança mútua, alguém pode perguntar: como Nietzsche pode pretender sustentar o argumento de que aquele que causa danos aos outros é inocente? Pois, diante de um crime violento e gratuito, é difícil sustentar a tese de que o assassino somente estaria cumprindo o seu desígnio inocente de buscar o prazer com o sangue. Temos a tendência de condená-lo moralmente. Mas, mesmo ao defender a inocência moral deste assassino, o ponto que mais interessa a Nietzsche não é a defesa de que não seja necessário aplicar leis e punir juridicamente por meio de equivalências e medidas, pois alguma normatividade jurídica é condição necessária para a intersubjetividade, para a convivência. Mas, o sentimento moral de reprovação diante daquele que praticou o mal (extrapolando a posição de mera concordância com a necessidade de aplicação de alguma pena jurídica), é o que Nietzsche está questionando. Talvez com isso toquemos na questão mais delicada e central que acompanha, de forma mais abrangente, a reflexão de toda esta tese: que diz respeito à violentação do caráter animal originário – onde os movimentos corporais podiam ocorrer obedecendo aos ditames do desejo –, em prol de uma adequação ao

estado de paz e convívio em condições mais seguras e pacíficas, à custa da repressão dos impulsos, do autopolicamento e do policiamento externo. O ser humano foi domesticado para se tornar humano, e o que Nietzsche quer mostrar é que a atribuição de liberdade à sua vontade – gerando a responsabilidade e o sentimento de culpa por certas ações –, acabou por ter a função de fazê-lo arcar com as consequências de seus atos para que ele restringisse os caprichos de seus desejos, de modo que, caso contrário, fosse legitimada a imposição de alguma forma de punição<sup>63</sup>.

Tenhamos sempre em vista que o ponto central de toda esta discussão sobre a responsabilidade é o experimento de superar o peso do sentimento de culpa – intensificado por séculos de cristianismo – enquanto dinâmica de controle e de suposta determinação de uma “essência” moral humana. Por agora, vejamos primeiro em que sentido é possível interpretar o que Nietzsche está entendendo por “prazer” e qual a sua efetiva relação com o instinto de preservação.

#### 1.4.2 As dimensões do prazer

Compreendamos melhor a estrutura constituinte do prazer: Nietzsche está afirmando a predominância do prazer instintivo e animal, de caráter puramente empírico, como o critério originariamente determinante na motivação e na avaliação das ações? Para algo ser prazeroso é preciso que seja útil? Em que medida o que é prazeroso promove de fato a vida, garante a autopreservação? Estas são algumas das perguntas possíveis para depois podermos chegar à interpretação sobre o significado e a relevância da sua crítica à liberdade da vontade, que, neste momento, lembremos, se dá com a consequência da total irresponsabilidade e inocência do indivíduo.

---

<sup>63</sup> A questão quanto à origem da punição e sua transformação a partir da tese da irresponsabilidade será tratada em 1.4.5..

É notório o valor dado por Nietzsche à noção de “instinto de sobrevivência” (*Trieb der Erhaltung* – MMI/HHI §99) enquanto praticamente um sinônimo do movimento de busca por prazer e afastamento de desprazer. O princípio do prazer seria, na verdade, uma forma “mais exata” (*noch genauer*) (Ibid.) que o instinto de sobrevivência para explicar a motivação das ações. É partindo deste princípio que ele visa transformar as chamadas más ações em ações, na verdade, determinadas pela inocência (Ibid.). Se por um lado, julgar má a ação praticada visando a autopreservação (= prazer) seria resultado do juízo equivocado de pressupor a liberdade da vontade, pensando-se que o agente poderia ter agido de outro modo; por outro lado, praticar a ação nociva ao outro como uma forma de castigo no sentido de compensação moral pela sua ação nociva, seria também inocente por conta deste equívoco básico na avaliação quanto às motivações do agir. Nietzsche realiza uma generalização, de modo que toda ação é incluída no movimento essencial de buscar o prazer e se afastar do desprazer, considerando estes dois movimentos o que constitui essencialmente o instinto de autopreservação (MMI/HHI §102).

Apesar desta insistência de Nietzsche quanto ao estreito vínculo entre busca de prazer e utilidade (autopreservação), tenho o interesse de problematizar este vínculo. Tendo em mente o desenvolvimento ulterior de seu pensamento quanto às motivações das ações<sup>64</sup>, pretendo de algum modo, buscar a presença de elementos neste momento de seu pensamento (entre 1876 e 1880) em que seja possível identificar o germe de uma noção de busca por prazer que não se vincula a nenhuma finalidade – como a de preservar a vida. Ou seja, visto investigar como, em certa medida, Nietzsche sempre teve consciência do caráter problemático da noção de finalidade (*Zweck*) inerente a um conceito como *Erhaltungstrieb*.

Num aforismo póstumo do início de 1877 (23[12]) aparece uma problematização de Nietzsche quanto à noção de “vontade de viver” (*Wille zum Leben*) de Schopenhauer<sup>65</sup>, pois segundo este, seria possível deduzir o argumento da autopreservação (*Erhaltungstrieb*) enquanto uma meta presente nos seres orgânicos. Nietzsche afirma que, no que diz respeito ao ser humano, não há um

---

<sup>64</sup> Em particular o período das obras e fragmentos entre 1880 e 1882.

<sup>65</sup> Sobre a “vontade de viver” é instrutiva a leitura quanto à questão da finalidade interna e externa dos seres orgânicos em §28 de *O Mundo como Vontade e Representação* (Vol. I).

movimento igual ao do mundo animal, no sentido de luta pela vida a qualquer preço – como pensa Schopenhauer (consequência de sua concepção metafísica de Vontade). Para Nietzsche, o fato de vivermos e quereremos viver não tem como meta simplesmente a continuidade da existência, mas significa que queremos continuar vivos na medida em que a vida continua a nos oferecer possibilidades de busca e obtenção de prazer. Neste sentido, o filósofo afirma que, ao invés de perceber em si um instinto de preservação, o ser humano percebe, até mesmo em movimentos e processos de seus órgãos vitais, o vigor dos sentimentos de prazer e desprazer determinando o nível de sua vontade de viver. A consequência disso é a de que a volúpia de um ser humano, por exemplo, não significaria a sabedoria teleológica inconsciente da natureza se ocupando com a preservação da espécie, mas simplesmente a vontade de ter prazer do indivíduo com volúpia<sup>66</sup>; a fome, antes de ser uma forma de a natureza viabilizar a preservação, seria somente um estímulo que visa ser saciado e provocar com isso o prazer<sup>67</sup>. O medo da morte não seria expressão de um apego incondicional à vida, mas sim do medo dos desprazeres que podem anteceder a morte. Mesmo assim, isso não significa que o princípio do prazer seria o fato originário de forma absoluta (do mesmo modo que Schopenhauer pretendia que a vontade de vida o fosse), pois Nietzsche coloca de forma deslocada uma frase solta no meio do aforismo, que me obriga a interpretar, por entender que, mesmo deslocada, ela tem importância. Aqui ele afirma: “Fugir do desprazer e procurar o prazer pressupõem a existência da experiência, e esta por sua vez, do intelecto” (NF/FP 1877 23[12])<sup>68</sup>. Nietzsche atribui ao ser humano uma especificidade na sua relação com a busca de prazer, de forma distinta dos animais,

---

<sup>66</sup> “A força da volúpia não prova a vontade de viver, mas sim a vontade de prazer” (NF/FP 1877 23[12]). O texto em língua estrangeira é: “Die Stärke der Wollust beweist nicht den Willen zum Leben, sondern den Willen zur Lust”.

<sup>67</sup> Interessa-me mostrar que, de certa forma, já na fermentação das ideias quanto à irresponsabilidade enquanto estratégia crítica contra a noção de liberdade da vontade, estava presente uma noção prévia, não suficientemente elaborada, talvez, para ser publicada, de que a busca pelo prazer antecede qualquer busca de utilidade (ou seja, de preservação). Pois somente em 1880 o impulso pelo prazer será interpretado por Nietzsche de forma definitivamente desvinculada de qualquer vantagem que pudesse receber o significado de bom enquanto útil, de qualquer finalidade. A ação dos indivíduos em busca do prazer faz com que a suposta “meta” da autopreservação seja alcançada, mas a meta mesma não é o foco do desejo. Alcança-se a “meta”, mas só se queria os próprios “meios”. O que a suposta lei da seleção natural teria feito foi preservar, selecionando, os movimentos prazerosos enquanto os mais úteis à vida, para que a espécie não fosse extinta (NF/FP 1880 6[366]).

<sup>68</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unlust fliehen, Lust suchen setzt die Existenz der Erfahrung und diese wieder den Intellekt voraus”.

pois ele fala de *intelecto* como condição para a experiência, e esta como condição para o prazer. Além do que, diferentemente dos outros seres vivos, nosso comportamento não estaria determinado por um movimento de busca pela preservação a qualquer custo.

Neste mesmo caminho, observemos que Nietzsche afirma em outro aforismo desta mesma época que todo estímulo (condição de possibilidade para o prazer) é intelectualizado, que não há separação entre a sensação de prazer e o intelecto (NF/FP 1877 23[80]). Neste sentido, o modo como Schopenhauer atribui à vontade a prevalência diante do intelecto seria um equívoco, pois o que está em jogo é o movimento de todo o *Gemüt*. Isso nos leva a pensar que Nietzsche carece ainda neste momento de uma psicologia moral realmente naturalizada, pois ao se referir à intelectualização do prazer, Nietzsche faz uso de um termo de filosofia transcendental: *Gemüt*, ou seja, *animus*, a “alma”, entendida como uma forma de designar o conjunto de faculdades do querer, pensar e sentir, uma forma de se referir à totalidade das faculdades humanas, de modo a abarcar seus diversos aspectos de manifestação. Talvez por isso, Nietzsche entenda neste momento que a intelectualização se mistura com o que chamamos, por exemplo, de sentimento ou querer, ou até mesmo com o que consideramos dor e prazer. Ele afirma que o *Gemüt* é irremediavelmente intelectualizado, ele foi construído por processos de intelectualização. Enfatizando esta estreita relação entre estes supostos diversos movimentos da alma, Nietzsche afirma que “prazer, dor e desejo não podem mais ser pensados separados do intelecto” (NF/FP 1877 23[80])<sup>69</sup>, pois a variedade e multiplicidade do que compõe o *Gemüt* foram cultivadas por “inúmeros processos de pensamento” (*zahllose Gedankenvorgänge*) (Ibid.). Assim, prazer e dor não seriam entendidos como sensações imediatas, como verdades empíricas e factuais. A identificação destas sensações como tais seria resultado de intelectualizações. Tendo-se sempre em vista a questão sobre as motivações da ação, afirmar que o prazer seria o principal critério, a principal motivação, não é algo simples, pois:

---

<sup>69</sup> O texto em língua estrangeira é: “Lust und Schmerz und Begehren können wir gar nicht vom Intellekt mehr losgetrennt denken”.

[...] com os motivos das ações tudo é entretecido de forma superficial, vários motivos se movimentam todos uns ao lado dos outros e se dão harmonia, cor, expressão e estado de ânimo (*Stimmung*) recíprocos. [...] Em certos estados de ânimo, somos da opinião de que provavelmente a vontade tenha se dissociado do intelecto, isto é uma ilusão, eles [certos estados de ânimo] são um resultado (Ibid.)<sup>70</sup>.

Segundo Nietzsche neste aforismo, não existe prazer puramente empírico para o ser humano, por conta da interpenetração do conjunto de motivos que compõem o nosso *Gemüt*, ou o nosso espírito, por assim dizer. O querer, o apetecer estaria vinculado inevitavelmente a atividades do intelecto, pois “cada estímulo se tornou intelectual” (*Jede Regung ist intellektual geworden*) (Ibid.). Neste sentido, quando alguém acredita estar sentindo amor por alguém, tratar-se-ia, neste modo de ver as coisas, do resultado de reflexões sobre vivências e estados de ânimo parecidos já vivenciados, com os quais se faz uma comparação – por meio da memória – que possibilite uma *identificação* de algo como amor – ou o resultado de uma comparação com experiências de carência ou frieza afetiva, diante das quais se conclui, por oposição, a partir da atração e afeição pelo outro, que existe aí o sentimento de amor. As sensações de sofrimento e alegria que o amor provoca – amor enquanto desejo e busca pelo objeto de desejo – tornam perceptível a identificação de algo peculiar acontecendo. A peculiaridade de uma coisa é o que lhe concede uma identidade. Seguindo esta linha de raciocínio em torno da problematização quanto ao modo da vigência e ao que é o prazer, lembremos que no aforismo 18 de MMI/HHI, intitulado *Questões Fundamentais da Metafísica*, Nietzsche cita um trecho de *Denken und Wirklichkeit (Pensamento e efetividade)* do neokantiano Afrikan Spir (1837 - 1890) – e como de costume, não revela a fonte. A citação diz o seguinte:

---

<sup>70</sup> O texto em língua estrangeira é: “ist bei den Motiven der Handlungen alles künstlich gewebt, mehrere Motive bewegen sich neben einander und geben sich gegenseitig Harmonie Farbe Ausdruck Stimmung. [...]Bei gewissen Stimmungen meinen wir wohl den Willen abgesondert vom Intellekt zu haben, es ist eine Täuschung; sie sind ein Resultat.



A regra geral originária do sujeito do conhecimento consiste na necessidade interna de conhecer cada objeto em si, em sua essência própria como algo idêntico a si mesmo, logo, auto existente e, fundamentalmente, que sempre permanece igual e imutável, em suma, como uma substância<sup>71</sup>.

Mas logo em seguida, Nietzsche aponta para uma insuficiência na consideração do sujeito cognoscente enquanto aquele que substancializa coisas e as diferencia, criando identidades: Spir não toca num ponto essencial, permeado da historicidade demandada por um momento pós-Darwin: de que este sujeito veio a ser, que antes de ele ser possível, foi necessária uma história biológica, que nas origens do orgânico tudo parece igual<sup>72</sup>; e que a possibilidade de diferenciar as coisas entre si e conceder-lhes identidades teria sua origem com a diferenciação mais primária que seria a de identificar estímulos que são prazerosos e outros que são desprazerosos<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das ursprüngliche allgemeine Gesetz des erkennenden Subjects besteht in der inneren Nothwendigkeit, jeden Gegenstand an sich, in seinem eigenen Wesen als einen mit sich selbst identischen, also selbstexistirenden und im Grunde stets gleichbleibenden und unwandelbaren, kurz als eine Substanz zu erkennen”.

<sup>72</sup> Sobre a questão da não diferenciação de estímulos na origem do orgânico, encontramos exemplos somente alguns anos depois, em anotações de 1881, quando Nietzsche se ocupa de forma efetiva com leituras sobre fisiologia: “(...) mas eu acredito: o sujeito poderia surgir enquanto o erro da igualdade surge, por exemplo, quando um protoplasma recebe, de diferentes forças (luz, eletricidade, pressão), sempre um mesmo estímulo, e, a partir deste único estímulo, conclui pela igualdade das causas. Ou sobretudo *é capaz de sentir somente um estímulo, e sente todos os outros como iguais* [a este único] – e assim tem que acontecer no orgânico do mais profundo nível” (NF/FP 1881 11[268]). O texto em língua estrangeira é: “aber glaube ich: das Subjekt könnte entstehen, indem der Irrthum des Gleichen entsteht z.B. wenn ein Protoplasma von verschiedenen Kräften (Licht Elektrizität Druck) immer nur Einen Reiz empfängt und nach dem Einen Reiz auf Gleichheit der Ursachen schließt: oder überhaupt nur Eines Reizes fähig ist und Alles Andere als Gleich empf i n d e t — und so muß es wohl im Organischen der tiefsten Stufe zugehen”.

<sup>73</sup> Com isso podemos observar que o neo-kantismo que será de fato mais determinante para o que os intérpretes de Nietzsche chamam de sua “teoria do erro” será o de Friedrich Albert Lange (1828 - 1875), a partir de sua obra *História do Materialismo (Geschichte des Materialismus)*. Nesta obra é possível encontrar uma perspectiva que, atenta ao desenvolvimento das recentes ciências empíricas, visava considerar os fatores fisiológicos que interferem na cognição. Lange pensava que a tarefa da filosofia crítica seria a de identificar quais proposições *a priori* valem somente para um determinado estágio do desenvolvimento do organismo humano, não tendo o direito de pretender validade universal e objetiva. Nietzsche radicaliza esta precaução metodológica ao entender que toda proposição sintética *a priori* constitui um conjunto de erros fundamentais que têm sua serventia na conservação da espécie. Com esta radicalização, os conceitos supostamente primevos e *a priori*, como substância e identidade, seriam erros *a priori*, mas não por causa de uma aplicação negligente de regras de inferência ou de generalizações precipitadas feitas a partir da experiência, mas enquanto erros constituintes de nossa organização psicossomática que se dão de forma inevitável. Sobre a influência de Lange sobre Nietzsche, confira dois trabalhos de Rogério Lopes: o primeiro

Percebamos com clareza o caráter problemático e difícil desta interpretação que realizo. Se por um lado, na obra publicada, Nietzsche 1) vincula estreitamente a busca pelo prazer com o instinto de autopreservação e 2) não relaciona necessariamente a sensação do prazer com algum processo intelectual<sup>74</sup>; por outro lado, encontramos em anotações não publicadas, uma forma de compreensão da busca do prazer que 1) não se vincula com a finalidade de autopreservação e que 2) torna impossível desvincular o prazer do intelecto<sup>75</sup>.

A partir da noção de legítima defesa (que nomeia o aforismo 104 de MMI/HHI), a sua tentativa de inocentar as “más” ações parte do princípio de que, na medida em que a ação visa a autopreservação e proteção, ela é legítima. O que

---

capítulo de sua tese de doutorado intitulada *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche* (2008) e o artigo “*A almejada assimilação do materialismo*”: *Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX* (2011).

<sup>74</sup> “Todas as ações “más” são motivadas pelo impulso de preservação, ou mais exatamente, pelo objetivo do indivíduo de ter prazer e de evitar o desprazer” (MMI/HHI §99). O texto em língua estrangeira é: “Alle „bösen“ Handlungen sind motiviert durch den Trieb der Erhaltung oder, noch genauer, durch die Absicht auf Lust und Vermeidung der Unlust des Individuums”.

<sup>75</sup> “É verdade que o ser humano, quando olha em seu interior, percebe-se como *impulso de preservação*? O que ele percebe muito mais é que ele sempre sente, melhor dizendo, que ele costuma ter sentimentos de prazer e desprazer completamente desprovidos de sentido (*ganz unbedeutende*) [...] O instinto de preservação ou o amor pela vida é ou totalmente consciente ou somente uma palavra confusa e enganosa para alguma outra coisa: de que nós queiramos fugir a todo custo do *desprazer* e, em oposição, lutar pelo prazer. Este fato universal de todo ser animado não é porém um primeiro fato originário, assim como Schopenhauer entende a vontade de viver: – Fugir do desprazer e buscar o prazer pressupõem a existência da experiência, e esta, por sua vez, pressupõe a existência do intelecto. [...] Não é verdade que se quer a existência a qualquer preço, como os animais, por exemplo, que Schopenhauer tanto gosta de apontar para estabelecer o enorme poder da universal vontade de vida.” (NF/FP 1877 23[12]). O texto em língua estrangeira é: “Ist es wahr, daß, wenn der Mensch in sein Inneres blickt, er sich als E r h a l t u n g s t r i e b wahrnimmt? Vielmehr nimmt er nur wahr, daß er immer fühlt, genauer daß er irgend an welchem Organe irgend welche, gewöhnlich ganz unbedeutende Lust- oder Unlustempfindungen hat: [...] Der Erhaltungstrieb oder die Liebe zum Leben ist entweder etwas ganz Bewußtes oder nur ein unklares irreführendes Wort für etwas anderes: daß wir der U n l u s t entgehen wollen, auf alle Weise, und dagegen nach Lust streben. Diese universale Thatsache alles Beseelten ist aber jedenfalls keine erste ursprüngliche Thatsache, wie es Schopenhauer vom Willen zum Leben annimmt: — Unlust fliehen, Lust suchen setzt die Existenz der Erfahrung und diese wieder den Intellekt voraus. [...] Es ist nicht wahr daß man das Dasein um jeden Preis will, z.B. nicht als Thiere, auf welche Schopenhauer so gern hinweist um die ungeheure Macht des allgemeinen Willens zum Leben festzustellen”. “Prazer, dor e desejo não podem mais ser pensados separados do intelecto. [...] Cada sentimento se tornou intelectual. Por exemplo, o que alguém sente como amor é o resultado de toda uma reflexão sobre ele, de toda metafísica a ele vinculada, de todos os *estados de ânimo que soam* de forma familiar a ele.” (NF/FP 1877 23[80]). O texto em língua estrangeira é: “Lust und Schmerz und Begehren können wir gar nicht vom Intellekt mehr losgetrennt denken. [...] Jede Regung ist intellektual geworden; was einer z.B. bei der Liebe empfindet, ist das Ergebnis alles Nachdenkens darüber, aller je damit verbundenen Metaphysik, aller verwandten m i t e r k l i n g e n d e n N a c h b a r s t i m m u n g e n ”. (Estes dois aforismos são grandes e repletos de distintos elementos e questões, fragmentei-os em conformidade com meus interesses pontuais neste momento).

equivale a dizer que a busca pelo bem estar (vinculado à preservação) é o fator determinante da ação. Mas com isso, deparamo-nos com outra dificuldade, pois, enquanto nos fragmentos 23[12] e 23[80] de 1877 Nietzsche faz questão de criticar a noção de vontade de viver em Schopenhauer, em *Legítima defesa* ele afirma por um lado que “a luta pelo prazer é a luta pela vida” (*der Kampf um die Lust ist der Kampf um das Leben*), e por outro, que sem prazer não há vida (*Ohne Lust kein Leben*). Ainda que se mantenha assim uma anterioridade prioritária, não é questionado o sentido do prazer, em quê ele consiste, sendo vinculado somente de forma geral com o bem estar. Ao tentar inocentar o agente da ação, atribuindo-lhe a inocência de simplesmente buscar a preservação de seu bem estar – que é condição para a preservação da vida –, Nietzsche afirma: “Se o indivíduo luta esta luta assim, de modo que as pessoas o chamem de *bom*, ou de modo que o chamem de *mau*, o que decide é a medida e a constituição do seu *intelecto*” (MMI/HHI §104)<sup>76</sup>. O instinto de preservação não age sozinho no ser humano para buscar o prazer, a história da constituição do intelecto do agente da má ou da boa ação, que, acima de tudo, visa preservar o seu bem estar, é determinante no tipo de avaliação e no tipo de ação quanto ao que é prazeroso ou não. Parece que isso não significa que, ao se sofrer uma queimadura, por exemplo, a sensação de dor proviesse de uma operação intelectual, que, em determinados casos, poderia não resultar necessariamente na sensação de dor (ainda que as figuras do asceta e do faquir possam colocar em questão esta afirmação e relativizar a noção de imediatez e objetividade da dor física), mas que, por um lado, com o estado de paz e segurança, diminuiu nossa capacidade para suportar a dor<sup>77</sup>; e por outro lado, foram desenvolvidos no ser humano prazeres psíquicos, resultantes de interpretações, fantasias, crenças, juízos e erros de conhecimento.

Vemo-nos num impasse, pois, se por um lado, de forma não publicada, Nietzsche faz esta anotação sobre o caráter complexo do prazer, não deixando-o simplesmente se vincular à pura vontade orgânica de viver, por outro, em MMI/HHI §18 ele afirma que foi justamente a diferenciação primária entre prazer e desprazer que possibilitou ao ser humano a condição de passar a reconhecer e aplicar o

---

<sup>76</sup> O texto em língua estrangeira é: “Ob der Einzelne diesen Kampf do kämpft, dass die menschen ihn gut, oder so, oder böse nennen, darüber entscheidet das Maass und die Beschaffenheit seines Intellects”.

<sup>77</sup> GM/GM, 2 § 7.

princípio de identidade, ou seja, o critério básico de atividade do intelecto. Talvez, a hipótese que Nietzsche levanta com isso é a de que, por mais que originariamente as sensações de prazer e desprazer se dessem sem a constituição do intelecto – bastando a simples atividade de um sistema nervoso como o que funciona nos animais –; com o desenvolvimento da capacidade de diferenciação entre os tipos de estímulos recebidos – e a partir disso, com a criação e o uso do princípio de identidade regulando cada vez mais nossa apreensão e ocupação do mundo –, os prazeres, inevitavelmente, perderam esta suposta pureza instintiva e imediata, e passaram a se entretecer de elementos intelectualizados, os quais possibilitaram a constituição da experiência.

Com esta interpretação, estou, em certa medida, diminuindo o valor do fragmento não publicado, segundo o qual, para que haja prazer é necessária a existência da experiência, a qual pressupõe a existência do intelecto (NF/FP 1877 23[12]). Pois a experiência do prazer ou da dor de forma imediata teria sido (conforme a obra publicada) a condição de possibilidade para o surgimento do princípio de identidade: prazer e dor seriam as diferenciações originárias a partir das quais o intelecto – e conseqüentemente, a experiência - passou a ser possível. Priorizo o valor da obra publicada, na medida em que considero o caráter inevitavelmente intelectualizado da sensação de prazer/desprazer como um movimento segundo, após a sensação empírica de prazer/desprazer como critério primeiro de diferenciação, e conseqüentemente, de criação do princípio de identidade, logo, do intelecto, e por sua vez, da experiência. Mas mesmo assim, considero o valor do fragmento póstumo, na medida em que não abandonarei mais desta reflexão a ideia de que todo o prazer que é humano está entretido com intelectualizações, e de que, como veremos no segundo capítulo, não existe impulso puramente animal no ser humano.

Suponhamos, por um lado, a anterioridade da *sensação fisiológica de prazer e desprazer* como condição para o surgimento do princípio de identidade, como primeira diferenciação realizada pelo intelecto. Por outro lado, pensemos que são gerados ulteriormente *o desprazer e o prazer psíquicos (seelische Lust)* (WS/AS §12). Segundo Nietzsche, haveria duas formas principais de obtenção deste último tipo de prazer ou desprazer, e ambas seriam ilusórias: para que haja algum efetivo prazer ou desprazer psíquico seria necessário, por um lado, **que se cresse na**

**igualdade de certas coisas**, fatos e sensações. A crença nesta igualdade é o que possibilita o surgimento da experiência, que, com o uso da memória, compara eventos presentes com eventos passados, encontrando (na verdade, criando) igualdade, semelhança ou diferença, criando com isso o reconhecimento e chegando a conclusões que gerem prazer ou desprazer. Uma outra forma para sentir prazer psíquico seria a **crença na liberdade da vontade**: o prazer gerado com a sensação de ter este poder de determinação de uma individualidade claramente delimitada.

A crença na liberdade da vontade se vincula estreitamente com a crença na existência de coisas iguais, pois, a partir da identificação fora de nós da existência de coisas iguais (ou iguais a si mesmas, de forma isolada, individual), acabamos chegando a nós mesmos como uma destas coisas que supostamente permanecem iguais a si mesmas e possuem, por sua vez, identidade<sup>78</sup>. Com isso, é possível ocorrer o destacamento, o isolamento da pessoa como um ente individual, até poder se desvincular dos meios que foram necessários para a sua formação (influências, contextos, pais, etc.), assumindo-se uma identidade própria. Esta identidade passa a se constituir, para além da consciência de si enquanto um ente individuado do resto dos entes, como a suposição da capacidade de determinar o modo de vigência desta singularidade, o que implica na maneira como se exerce sua individuação, *sendo-se* isso ou aquilo. Com isso, chega-se à noção da possibilidade de se ser isso ou aquilo, e assim à crença de que é possível escolher ser isso ou aquilo, fazer isso ou aquilo: ou seja, **do princípio de identidade chega-se à crença na liberdade da vontade**. A diferenciação originária entre prazer e desprazer físico propicia o surgimento do princípio de identidade, logo, o surgimento do intelecto. A crença no princípio de identidade gera um prazer psíquico. O princípio de identidade somente é possível, como veremos mais à frente, a partir da visão míope e superficial que só consegue enxergar permanências por não ter a sutileza perceptiva de perceber o

---

<sup>78</sup> “Surge primeiramente a crença na imobilidade e na igualdade *fora de nós* – e só depois apreendemos a *nós mesmos*, conforme o imenso ensaio no fora-de-nós, como algo *que persiste e é igual a si mesmo*, como incondicionado. A *crença* (o juízo) deveria então ter surgido **antes** da consciência de si: no processo de *assimilação* do orgânico esta crença já está lá – quer dizer, este *erro!*” (NF/FP 1881 11[268]). O texto em língua estrangeira é: “Zuerst entsteht der Glaube an das Beharren und die Gleichheit a u ß e r u n s — und später erst fassen wir u n s s e l b e r nach der ungeheuren Einübung am Außer-uns als ein B e h a r r e n d e s u n d S i c h - s e l b e r - G l e i c h e s , als Unbedingtes auf”. Der G l a u b e (das Urtheil) müßte also entstanden sein **vor** dem Selbst-Bewußtsein: in dem Prozeß der A s s i m i l a t i o n des Organischen ist dieser Glaube schon da — d.h. dieser I r r t h u m !

constante fluxo e devir, ou seja, o princípio de identidade é resultado de um olhar superficial e grosseiro da realidade. O prazer psíquico decorrente desta ‘miopia’, desembocando na crença na liberdade da vontade, também só pode ser resultado de erros, de “erros fundamentais” (*Grundirrtümer*), como é intitulado o aforismo 12 de WS/AS. Estes erros oriundos do funcionamento orgânico são também os elementos mais fundamentais da humanidade, que lhe propiciam o orgulho de ser uma criatura especial, com liberdade num mundo de necessidade. Não existiria humanidade sem estes erros fundamentais (*Ibid.*). Então, se acreditar em coisas iguais e na liberdade da vontade gera prazer, teríamos a tendência de interpretar o que dá prazer como se fosse realidade. O fato de algo dar prazer muitas vezes, em geral, serve ao ser humano como argumento suficiente para considerar algo como real (MMI/HHI §120). Neste sentido, a partir de um ponto de vista psicológico, além dos erros fundamentais por meio dos quais nos é possível o prazer psíquico, Nietzsche se refere aos “*maus hábitos nas conclusões*” dos raciocínios (MMI/HHI §30)<sup>79</sup> que costumamos ter, como por exemplo: a partir da constatação de que algo é capaz de viver, se deduz daí que este algo vive por ter alguma finalidade; a partir desta dedução, garante-se a legitimidade daquilo que é conforme a fins, logo, o que é capaz de viver se torna simplesmente legitimado. “Uma opinião faz feliz, então ela é a verdadeira; seu efeito é bom, logo ela mesma é boa e verdadeira” (*Ibid.*)<sup>80</sup>. O que faz feliz (o efeito) se refere ao que é bom, no sentido de utilidade, de modo que, à causa também é atribuído o predicado de bom que aparece no efeito, mas com o “sentido de válido logicamente” (*im Sinne des Logisch-Gültigen*)<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> O texto em língua estrangeira é: “*Schlechte Gewohnheiten im Schliessen*”.

<sup>80</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Meinung beglückt, also ist sie die wahre, ihre Wirkung ist gut, also ist sie selber gut und wahr”.

<sup>81</sup> “Reconduzir grandes efeitos a grandes causas é uma conclusão errada muito comum” (NF/FP 1876 23[70]). O texto em língua estrangeira é: “Grosse Wirkungen auf grosse Ursachen zurückzuführen ist ein sehr gewöhnlicher Fehlschluss”.

### 1.4.3 As simplificações e ilusões cognitivas

A atribuição de validade lógica à causa de um efeito – que é avaliado como bom no sentido de utilidade –, obriga-nos a entender melhor o quanto Nietzsche pensa que o conhecimento humano funciona a partir de critérios arbitrários. Se, a partir da diferenciação de sensação entre prazer e desprazer teria sido possível o reconhecimento das primeiras identidades diferenciadoras de um mundo anteriormente praticamente homogêneo, Nietzsche afirma que, com este movimento teria início a lógica (MAI/HHI §18). A lógica é tradicionalmente entendida enquanto o conjunto de regras formais para a construção de um pensamento acertado com conclusões coerentes, e sua condição de possibilidade seria o juízo (*Urteil*), entendido enquanto uma forma de determinação da verdade ou falsidade de uma afirmação ou de um estado de coisas. Mas é necessário deixar claro qual é a compreensão de Nietzsche quanto ao que significa “lógica” e “juízo”. Vejamos.

As coisas, em sua condição de estarem à nossa disposição, à mão (*Vorhandensein*) (NF/FP 1880 10[F100]) – desde suas características, como cor e movimento, até o reconhecimento de seu estar diante de nós enquanto substâncias –, despertam em nós certas sensações. Estes sentimentos gerados em nós pela disponibilidade das coisas, no nosso encontro com elas, em última instância, se reduzem à sensações de prazer e desprazer (*Ibid.*)<sup>82</sup>. Com isso, formam-se sentimentos opostos, como confiança/desconfiança, inclinação/aversão, desejo/medo. De forma que, a mesma coisa, variando o modo de sua relação conosco, pode nos despertar tanto medo como atração, tanto desprazer como prazer. A interpretação deste estímulo em nós, decorrente do modo como recebemos características da coisa – que faz surgir, por exemplo, a atração ou a rejeição a partir do sentimento de prazer –, é o que constitui mais originariamente o

---

<sup>82</sup> “A nós, seres orgânicos, originariamente nada interessa em cada coisa além de sua relação conosco no que diz respeito ao prazer e à dor. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes desta relação conosco (as situações do sentir), estão os momentos de repouso, do não sentir: aí o mundo e cada coisa é sem interesse para nós, não percebemos mudança nele” (MMI/HHI § 18). O texto em língua estrangeira é: “Uns organische Wesen interessirt ursprünglich Nichts an jedem Dinge, als sein Verhältniss zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz. Zwischen den Momenten, in welchen wir uns dieser Beziehung bewusst werden, den Zuständen des Empfindens, liegen solche der Ruhe, des Nichtempfindens: da ist die Welt und jedes Ding für uns interesselos, wir bemerken keine Veränderung an ihm”.

que Nietzsche entende por *juízo*, o qual nada mais seria do que a “interpretação de um estímulo” (*Auslegung eines Reizes*) como prazeroso ou doloroso (NF/FP 1880 10[F100]). O funcionamento do juízo pressupõe que se tenha experiências e a “crença na igualdade das experiências” (*Glauben an Gleichheit in den Erfahrungen*) (Ibid.), e o seu critério de ajuizamento é o de se determinado estímulo faz surgir ou diminuir o sentimento de força (*Kraftgefühl*) do agente em questão, sendo que, a partir deste julgamento, obter-se-ia o sentimento de prazer ou de desprazer. O prazer ou desprazer é gerado a partir do modo como o juízo interpreta um estímulo gerado por determinada coisa em nós, enquanto gerador ou diminuidor da força de vida<sup>83</sup>.

Tínhamos visto que toda sensação de prazer e desprazer passa por algum tipo de intelectualização. Então, nos vemos na situação em que, enquanto para a tradição desde os pré-socráticos, a lógica, enquanto *logos*, significa a expressão por meio de enunciados da “apreensão do ente como [ele] se desdobra no pensamento” (HEIDEGGER, 2007, p.411); para Nietzsche ela é o resultado da crença em coisas iguais, da crença em “coisas” em geral (MMI/HHI §11). Ou seja, se no protoplasma há a simplificação que identifica igualdade em estímulos de naturezas distintas, já ali estaria em germe os movimentos da lógica (MMI/HHI §18). E, enquanto o termo latino para “juízo” é *sententia*, quer dizer, sentença, proposição sobre a verdade ou falsidade de enunciados ou estados de coisas, a partir das regras formais da lógica; para Nietzsche o juízo se pauta na *crença* de suas interpretações sobre o que serve ou não à vida. Se o reconhecimento de diferenças/igualdades e a criação de identidades possibilitou o surgimento da lógica; se esta se pauta no exercício do juízo – o qual, no aforismo 18 de MMI/HHI, é definido como fundamentado numa crença (*Glaube*) que interpreta os estímulos –, isso significa que, enquanto em 1878

---

<sup>83</sup> Cabe observar que aqui já aparece um importante elemento do pensamento de Nietzsche quanto ao fato determinante do juízo: o sentimento de aumento ou diminuição da força, e não meramente da preservação. Tratarei deste ponto no segundo e no terceiro capítulo. No aforismo citado consta o seguinte: “Em suma, um juízo é a fonte em que o sentimento de força surge ou diminui. – Então, os efeitos das coisas são, por fim, agradáveis ou desagradáveis, conforme acreditemos ou não na promoção de nossa força com eles. Esta *crença* não pode porém ser reconduzida à experiência, mas deveria tomar sua origem do sentimento de força que surge. Acredita-se em força *onde se tem o sentimento de força*. O *sentimento de força vale como prova da força*” (NF/FP 1880 10[F100]). O texto em língua estrangeira é: “Kurz, ein Urtheil ist die Quelle, daß Kraftgefühl dabei entsteht oder sich vermindert.— Also die Wirkungen der Dinge sind zuletzt angenehm oder unangenehm, je nachdem wir an die Förderung unserer Kraft dabei glauben oder nicht. Dieser *Glaube* aber kann nicht wieder auf Erfahrung zurückgehen, sondern müßte—aus dem dabei entstehenden Kraftgefühl seinen Ursprung nehmen. Man glaubt an Kraft, *wo man das Kraftgefühl hat*. *Kraftgefühl gilt als Beweis von Kraft*”.



Nietzsche afirma que “na base de toda crença há a *sensação do agradável e do doloroso* em relação ao sujeito que sente” (MMI/HHI §18)<sup>84</sup>, em 1880, como veremos no segundo capítulo, a avaliação das coisas como agradáveis ou desagradáveis passa a ser *resultado* da crença gerada pelo nosso juízo sobre se nossa força é promovida ou diminuída. Devido à falta de reais fundamentos para o juízo, que não tem condições de se pautar em nada além de uma crença vinculada a estados de ânimo cambiantes, “todos os juízos sobre o valor da vida se desenvolveram de forma ilógica, e por isso, injustamente” (MMI/HHI §32)<sup>85</sup>.

Considerando a primeira hipótese do aforismo 39 quanto à origem das avaliações, bom é sinônimo de útil. Mas, para além disso, *o que é considerado bom é também determinado pela medida do intelecto e das frágeis crenças do juízo do agente que avalia, pois, o que é avaliado não é o prazer enquanto prazer, mas sim uma tendência equivocada do intelecto de atribuir o sentido de utilidade a algo que tem por efeito um prazer, e de atribuir validade lógica a este algo que é identificado como causa deste prazer, atribuindo-lhe legitimidade existencial*. Pois aonde chegaremos é que, a partir deste tipo de raciocínio, de vincular o que é prazeroso com o que é útil, e o que é útil com o que é verdadeiro, construiu-se a moral.

Assim, a constituição histórica e solidificação esquecida de valores seria permeada por critérios arbitrários, contextuais e a vista curta de frágeis intelectos que avaliam a partir de óticas pessoais e precipitadas. Nietzsche visa, a partir deste tipo de investigação, mostrar como vão perdendo valor as avaliações tão nobremente asseguradas e defendidas por uma suposta consciência moral originária, um juiz interior que nos capacitaria a um julgamento sensato. Levando este pensamento às últimas consequências da completa inocência e irresponsabilidade, não existiria mais mérito ou culpa por ação nenhuma (e, conseqüentemente, nem orgulho e nem arrependimento), pois não seríamos nós que decidiríamos, mas sim o motivo mais forte em nós (MMI/HHI §107), o qual em geral não nos é muito claro: “várias ações são chamadas de más e são somente

---

<sup>84</sup> O texto em língua estrangeira é: “Allein Glaube zu Grunde liegt die E m p f i n d u n g d e s A n g e n e h m e n o d e r S c h m e r z h a f t e n in Bezug auf das empfindende Subject”.

<sup>85</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alle Urtheile über den Werth des Lebens sind unlogisch entwickelt und deshalb ungerecht”. Sobre a fatalidade da condição ilógica da humanidade, ver também o aforismo que vem exatamente antes no livro, o aforismo 31.

estúpidas, porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era muito baixo” (Ibid.)<sup>86</sup>.

Considerando a obtusidade das avaliações humanas, em MMI/HHI §18 (*Questões fundamentais da metafísica*) Nietzsche afirma a fraqueza de nossa percepção causal como elemento fundamental para acharmos que juízos e ações sejam atos de liberdade da vontade. Um dos motivos da grosseria de nossa percepção residiria em considerar nossas sensações e mudanças de forma isolada, deslocada das conexões que seriam vigentes em seus processos. Por exemplo, sentimos fome e originariamente interpretamos este sentimento como algo isolado, sem conexão com uma demanda por autopreservação do nosso organismo. Quer dizer, se Nietzsche afirma em 1877 (23[12]) que pressupor uma finalidade na saciedade da fome, por exemplo, é incorrer num antropomorfismo metafísico; por outro lado, considerar a saciedade de forma isolada expressaria a parcialidade e grosseria de nossa percepção do complexo encadeamento das coisas. Considerando-se que seria uma característica fundamental do ser humano, um dos seus erros fundamentais, o que o faz isolar coisas e fatos a partir da identificação de igualdades e diferenças – erro que estaria na origem do orgânico, que se desenvolveu e se refinou, no caso do humano, possibilitando-o criar a identidade por excelência: a do ser humano enquanto o único ente livre em meio à natureza –, sou levado à interpretação de que, ao menos neste momento de sua filosofia, há sim um valor positivo atribuído a alguma teleologia. Ou seja, por um tempo – por mais que tenhamos visto sua desconfiança no fragmento póstumo citado – vigora no pensamento de Nietzsche a aceitação da teleologia darwinista da autopreservação: o ser humano, assim como todo ente orgânico, visa acima de tudo se preservar.

Teríamos a predisposição de interpretar os fatos como acontecimentos isolados. O erro da “crença na liberdade da vontade” seria aparentado aos erros lógicos que regem nosso conhecimento, como a crença em substâncias, em coisas, em coisas iguais<sup>87</sup>, por conta da falta de refinamento suficiente em nossa percepção para percebermos que não existem coisas iguais e que mesmo as “coisas” são um

---

<sup>86</sup> O texto em língua estrangeira é: “viele Handlungen werden böse genannt und sind nur dumm, weil der Grad der Intelligenz, welcher sich für sie entschied, sehr niedrig war”.

<sup>87</sup> “Os seres humanos colocam o parecido como o igual” (NF/FP 1876 23[02]). O texto em língua estrangeira é: “Die Menschen setzen das Ähnliche hin als das Gleiche”

momento do absoluto fluxo, do devir que apreendemos grosseiramente como composto de coisas estáveis, que perduram e se mantêm iguais a si mesmas<sup>88</sup>.

Em WS/AS §11 (*A liberdade da vontade e o isolamento dos fatos*) Nietzsche utiliza seu argumento quanto às nossas simplificações cognitivas para descrever a ilusão do sentimento da liberdade. O modo como concebemos um “fato” ocorre por meio de uma “observação imprecisa” (*ungenau* *Beobachtung*) que pega uma multiplicidade de fenômenos e os considera como se fossem somente um. Ou seja, para compreendermos os acontecimentos, os isolamos em fatos, sendo que todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos entendidos assim isoladamente, mas frutos de um “constante fluxo” e da interligação de fatores que perpassam de forma confusa diversos “fatos”. A crença na liberdade da vontade – assim como no princípio de não contradição – é incompatível com um fluxo constante, pois pressupõe que cada ação possa ser considerada isoladamente. Por conta de nosso aparato cognitivo não ter condições de apreender o fluxo, temos necessidade da organização pontual que isola e caracteriza fatos, coisas, juízos, etc. Atuando com a mesma simplificação com que apreendemos os fatos como isolados a ponto de compará-los e igualá-los, fazemos o mesmo com os caracteres humanos, igualando-os. O único critério para louvar ou censurar é partir do pressuposto de que existem fatos iguais e de que existem níveis diferentes de tipos de fatos. Assim, além de isolarmos os fatos individualmente, os isolamos em grupos: bons, maus, compassivos, etc. Ou seja, a linguagem aparece aqui como o elemento simplificador responsável também por este segundo erro de isolar grupos que caracterizam tipos de ações, sendo que originariamente acreditaríamos que, com o nome da coisa, apreenderíamos sua verdade (WS/AS §11). No fundo, o que nos seduz na linguagem neste sentido é sua capacidade de nos fazer pensar as coisas de forma mais fácil, individualizando, criando identidades diferenciadoras:

---

<sup>88</sup> “[...] a crença em coisas se tornou tão inabalável para o ser humano, assim como a crença na matéria. Mas não existe coisa alguma, sendo que tudo flui. Assim ajuíza a compreensão intelectual (*Einsicht*), mas o instinto [a] contradiz a cada momento” (NF/FP 1876 23[26]). O texto em língua estrangeira é: “der Glaube an „Dinge“ dem Menschen so unerschütterlich fest geworden, ebenso wie der an die Materie. Aber es giebt keine Dinge, sondern alles fließt — so urtheilt die Einsicht, aber der Instinkt widerspricht in jedem Augenblick”.

Há uma mitologia filosófica oculta na *linguagem* que vem de novo à tona a todo momento, por mais cuidadoso que se seja normalmente. A crença na liberdade da vontade, quer dizer, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem o seu constante evangelista e advogado (Ibid.)<sup>89</sup>

Mais uma vez aparece um elemento das nossas simplificações cognitivas a partir do qual criamos ficções regulativas para dotar a vida de alguma ordem, de expectativas e confiança o suficiente para que consigamos viver<sup>90</sup>. É neste sentido que em MMI/HHI §32 (*Necessidade de ser injusto*) Nietzsche afirma que “todo juízo sobre o valor da vida é desenvolvido illogicamente, e [é] por isso injusto”, pois faltaria pureza ao nosso julgamento. Esta falta de pureza no julgamento se dá por conta de que estados de ânimo são determinantes muitas vezes quanto às sensações que temos e que influenciam nossos juízos. Se a avaliação de algo como prazeroso se relaciona com a experiência, e esta, na medida em que resume e unifica fatos isolados recorrendo à memória que compara, depende do intelecto pautado no

---

<sup>89</sup> O texto em língua estrangeira é: “Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man sonst auch sein mag. Der Glaube an die Freiheit des Willens, das heisst der gleiche in Facten und der isolirten Facten, — hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt.

<sup>90</sup> Sua crítica à linguagem neste período é tratada brevemente em poucos aforismos. A linguagem aqui seria um meio fundamental por meio do qual o homem pôde construir a cultura como um mundo próprio ao lado do mundo natural que o circunda, propiciando-lhe poder sobre a existência. Diferentemente da hipótese desenvolvida em *Verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), em que Nietzsche relaciona a criação da linguagem com a finalidade de autopreservação e intersubjetividade para o auxílio mútuo quanto às necessidades vitais fundamentais; neste momento ele afirma que o ser humano usou a linguagem como uma forma de apreensão da verdade das coisas (o que em *Verdade e Mentira* seria somente resultado do esquecimento da origem utilitária da linguagem): “O criador da linguagem não era modesto o suficiente para acreditar somente que dava designações às coisas; mais que isso, ele pretendia expressar o mais alto saber sobre as coisas com as palavras” (MMI/HHI §11) (“Der Sprachbildner war nicht so bescheiden, zu glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wähnte, das höchste Wissen über die Dinge mit den Worten aus”); acreditando que, onde há palavras, há coisas efetivas que correspondem a elas (NF/FP 1877 23[163]). Referindo-se às palavras como “bolsos” (*Taschen*) em que ora se coloca uma coisa ora outra, de forma misturada e com certa negligência (WS/AS §33), Nietzsche aponta para a imprecisão que constitui a denominação das coisas, o caráter inevitavelmente generalizador e incerto das palavras; sendo que, defender a tese de que um conceito seria capaz de corresponder exatamente a alguma coisa, pressuporia que os conceitos não tivessem uma origem e uma história (NF/FP 1879 41[59]), que inevitavelmente fazem com que eles sofram modificações e modulações contextuais conforme à necessidade de sua adequação a diversos tipos de realidade e contexto. Quando se tratam de palavras que se referem ao âmbito moral especificamente, torna-se ainda mais arbitrário e individual o tipo de sentimento despertado por elas, que ocorre de acordo com o estado de ânimo (*Stimmung*) do agente envolvido no juízo (NF/FP 1880 4[149]). “Perigo da linguagem para a liberdade espiritual. — Cada palavra é um preconceito” (WS/AS §55). (“Gefahr der Sprache für die geistige Freiheit. — Jedes Wort ist ein Vorurteil”).

princípio de identidade; nossa memória, funcionando de forma simplificada, nos possibilita comparações porque relaciona o momento atual com situações parecidas no passado – de modo a não voltar atenção à singularidade dos diversos eventos – para poder abarcá-los como iguais a partir de um conjunto de semelhanças. O erro não consiste somente na igualização do semelhante, mas também na ocorrência de determinadas igualizações e não de outras, por conta de certos estados de ânimo atuais, que só são tidos por parecidos ou iguais a estados de ânimo ocorridos em outros momentos por conta da força de intervenção atuada por estes mesmos estados de ânimo na própria memória, atrapalhando qualquer suposta fidelidade em relação à rememoração dos fatos:

Então se formam rápidas conexões costumeiras de sentimentos e pensamentos, os quais, por fim, quando se seguem rapidamente um após os outros, são sentidos não mais como complexos, mas sim como *unidades*. Neste sentido, fala-se de sentimentos morais, de sentimentos religiosos, como se fossem simples unidades: na verdade são correntes com centenas de fontes e afluentes. Também aqui, como ocorre com frequência, a unidade da palavra em nada garante a unidade da coisa (MMI/HHI §14)<sup>91</sup>.

Com a crítica aos elementos cognitivos a partir dos quais fazemos avaliações, torna-se possível pensar de forma um pouco mais consequente a irresponsabilidade, pois Nietzsche nos fornece elementos para pensar na superficialidade a partir da qual nós julgamos<sup>92</sup>. E aqui pode ser pensado tanto o julgamento limitado a partir do qual o agente da ação “má” age, quanto a limitação do julgamento que condena ou louva determinadas ações enquanto “más” – pois é possível (e provável, segundo

<sup>91</sup> O texto em língua estrangeira é: “So bilden sich angewöhnte rasche Verbindungen von Gefühlen und Gedanken, welche zuletzt, wenn sie blitzschnell hinter einander erfolgen, nicht einmal mehr als Complexe, sondern als E i n h e i t e n empfunden werden. In diesem Sinne redet man vom moralischen Gefühle, vom religiösen Gefühle, wie als ob diess lauter Einheiten seien: in Wahrheit sind sie Ströme mit hundert Quellen und Zuflüssen. Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes Nichts für die Einheit der Sache”.

<sup>92</sup> No caso da moral, para cada palavra (útil, justo, bom, etc) cada um sente algo diferente “conforme [seu] estado de ânimo (*Stimmung*); aqui a educação é negligenciada, *todas* as palavras têm uma atmosfera em devir, ora espessa, ora estreita” (NF/FP 1880 4[149]). O texto em língua estrangeira é: “[...] nach Stimmung, hier ist die Erziehung vernachlässigt, a l l e Worte haben einen Dunstkreis bald groß bald eng werdend”.

Nietzsche) que tenha sido justamente após interpretações e juízos errados que o agente cometeu a ação errada (tida como má). Logo, diante de um ser humano e de sua atitude, seria impossível uma condição em que pudéssemos nos colocar no direito de julgar de forma realmente correta os seus atos, pois “todas as avaliações são precipitadas e assim o devem ser”, quer dizer, nossas medidas se dão a partir de nosso ser, fundamentalmente a partir de nossos “estados de ânimo e oscilações” (MMI/HHI §32)<sup>93</sup>.

#### 1.4.4 O sentimento de liberdade

Ao se pensar nos estados de ânimo como fatores determinantes dos juízos, teríamos um elemento fundamental para considerar a origem da noção de vontade livre. Um aforismo que nos serve perfeitamente neste percurso argumentativo está em WS/AS §9 e se chama justamente *Onde a doutrina da liberdade da vontade surgiu*. Para o meu interesse de apresentar os motivos pelos quais Nietzsche defende a tese do caráter necessário das ações que se esconderia por trás da noção de liberdade, este aforismo é exemplar, pois aponta como, justamente a partir de caracteres necessários de diversos tipos de indivíduos, puderam surgir diversos tipos de considerações morais que tornassem determinados tipos de atos como aqueles oriundos de livre escolha e valorados como moralmente bons. Nietzsche elenca quatro formas de características necessárias em diversos tipos de indivíduos. Em um, as paixões são a sua necessidade; em outro, o prazer no hábito de ouvir e obedecer; em outro a consciência lógica exerce um poder maior e inevitável; no quarto, a necessidade se impõe como o prazer em fugir às imposições exteriores e à normatividade universalizada. Diante destas quatro personalidades distintas, Nietzsche afirma que cada uma delas busca a sua liberdade justamente ali onde mais sente uma predisposição natural, é como se “o bicho da seda buscasse a

---

<sup>93</sup> Os textos em língua estrangeira são respectivamente: “alle Schätzungen sind voreilig und müssen es sein” e “Stimmungen und Schwankungen”.

liberdade da sua vontade justamente no ato de tecer” (Ibid.)<sup>94</sup>. Neste sentido, para um, as atitudes apaixonadas serão justamente aquelas consideradas mais virtuosas, por corresponderem à forma necessária de seu caráter e de suas inclinações; para o outro, ser obediente é ser virtuoso, pela mesma razão, e assim por diante. Com isso, Nietzsche reafirma a teoria dos motivos que vimos em Alexander Bain e Stuart Mill, mas tira disso consequências diferentes: para eles, a autodeterminação ocorre simplesmente quando uma pessoa pode seguir seus próprios motivos sem a determinação alheia; para Nietzsche, seguir os próprios motivos continua nos relegando a uma superfície, a partir da qual não temos condições de identificar qualquer autodeterminação de fato, restando um sentimento de ser livre por conta da repetição de êxitos na realização do que se quis. Toda decisão significa que um motivo foi mais forte do que outro. Com o exemplo deste aforismo, Nietzsche ilustra a teoria necessitarista clássica. Ainda que dizendo de uma outra forma, o princípio é o mesmo: a ocasião em que cada um se sente mais livre é justamente aquela em que seu “sentimento de vida” (Ibid.) é experienciado com maior intensidade, quer dizer, a sensação de liberdade reside na vigência dos momentos em que o indivíduo se percebe atuar a partir daquilo que nele é o que há de mais forte, o que nele o faz se sentir mais vivo, lá onde vigora o exercício de sua força e tendência vital natural, associando assim a sensação de independência com a de liberdade. Podemos assim interpretar: a sensação de liberdade surge quando sentimos atuar em nós os nossos motivos mais fortes, sem coação externa à sua “livre” expressão.

Nietzsche porém acrescenta um fator importante na determinação do sentimento de liberdade. O que ocorreu com a moralidade dos costumes e com as teorizações éticas foi a forma indevida de transposição não somente de uma esfera da utilidade ou do prazer para o âmbito moral, mas também a transposição de um tipo de experiência vivenciado num âmbito político-social para o âmbito metafísico:

---

<sup>94</sup> O texto em língua estrangeira é: “, als ob der Seidenwurm die Freiheit seines willens gerade im Spinnen suchte”. Nietzsche faz outras analogias com a natureza para mostrar a necessidade regendo seus processos. Comparando-nos à natureza inorgânica, em MMI/HHI §102 (*O ser humano age sempre bem*) ele diz que não nos irritamos com a natureza quando ela “nos envia um trovão e nos molha”, e do mesmo modo não deveríamos chamar o homem que causa dano de imoral. Em MMI/HHI §106 (*Na cachoeira*) ele compara a necessidade das ações humanas com as leis físicas que determinam as circunvoluções da água de uma cachoeira. Ou como em MMI/HHI §107 (*Irresponsabilidade e inocência*), em que o filósofo afirma que devemos nos comportar diante das ações humanas como que diante de uma planta. Ou mesmo posteriormente em M/A § 124 (*O que é querer!*). É inegável um fatalismo declarado – ao menos durante algum tempo – no pensamento de Nietzsche. Sobre isso ver, por exemplo o próprio MMI/HHI §107, NF/FP 1876 19[39] e WS/AS §61.

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*. (WS/AS §9)<sup>95</sup>

De acordo com esta hipótese, a noção de liberdade da vontade teria sua origem naqueles que eram fortes o suficiente para realizar os seus interesses e desejos. Atuando desta forma, eles sentiam o seu poder e acreditavam por isso serem livres, devido à convicção que lhes causava a sucessão de êxitos e a sensação de serem capazes de efetuar na concretude da vida o que se passava na interioridade de seus planos, fantasias e desejos<sup>96</sup>.

O interessante é que, já imediatamente na sequência do livro WS/AS, no aforismo 10, intitulado *Não sentir novos grilhões*, Nietzsche faz uma análise psicológica justamente da sensação de independência. Segundo ele, na medida em que não sentimos que temos dependências, nos tomamos por independentes. O que

<sup>95</sup> O texto em língua estrangeira é: “dort ist der starke Mann auch der freie Mann, dort ist lebendiges Gefühl von Freude und Leid, Höhe des Hoffens, Kühnheit des Begehrens, Mächtigkeit des Hassens das Zubehör der Herrschenden und Unabhängigen, während der Unterworfenen, der Sklave, gedrückt und stumpf lebt.— Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung *herrschender Stände*”.

<sup>96</sup> Assim, uma coisa é considerar de onde surgiram as noções de bom e mal, outra é considerar a liberdade ou não da ação. Em sua origem, aquele que considerava como mau o autor de uma ação, não era porque considerava que ele podia ter agido de outro modo, mas porque simplesmente o resultado da ação lhe foi prejudicial. Para o forte, ações boas são as suas ações e as daqueles que conseguem realizar o que desejam enquanto demonstram de seu poder de impor à realidade o seu desejo. A consideração da utilidade supostamente teria que provir dos mais fracos, que consideram boa a ação da qual possam tirar vantagem. Então, cabe-nos pensar se o forte também consideraria má a ação de alguém que o prejudicasse, pelo simples fato de lhe prejudicar; ou seria capaz de reconhecer, dependendo do tipo de ação, o valor da força daquele que conseguiu o que queria, nem que fosse por meio do prejuízo do outro (quer dizer, do seu próprio prejuízo). Por outro lado, o forte poderia também considerar boa a ação decorrente da força do agente que proporcionasse um ganho para a comunidade, mas na verdade, neste caso, tratar-se-ia de uma qualidade meramente secundária da ação. Talvez a diferença esteja mesmo entre avaliar motivos da ação por um lado, e a noção de liberdade da vontade por outro. Acontece que, segundo a hipótese sobre a qual Nietzsche trabalha neste momento, a consideração quanto aos motivos da ação é um fenômeno ulterior. Mas devemos separar os problemas: uma coisa é pensar nos motivos como elemento presente nas avaliações sobre o valor de uma ação (historicamente posterior); outra é a investigação psicológica do filósofo sobre os motivos que fizeram com que fosse possível se ter a sensação de liberdade naquele que simplesmente se percebe recorrentemente conseguindo realizar o que deseja.



constituiria, a seu ver, mais um erro de nossa percepção simplificada das coisas, e que apontaria para o quanto o homem é “orgulhoso e sedento por poder” (*stolz und herrschsüchtig*), pois ele tem por pressuposta a capacidade de identificar em qualquer situação a presença ou não da dependência, como se ele estivesse acostumado a viver na independência e que, nos momentos de exceção, quando ocorresse a dependência, ele tivesse plenas condições de percebê-la imediatamente, por ser ocasionado nele o “*sentimento oposto*”. Em defesa da tese da necessidade das ações e questionando a capacidade humana de conhecimento sobre os seus estados, Nietzsche propõe uma outra hipótese interpretativa do mesmo fenômeno, de forma provocativa: e se, ao contrário, o indivíduo estivesse tão acostumado a viver na dependência que, diante do momento em que, depois de tanto costume com os grilhões, momentaneamente não os sentisse mais, ele se tomasse por livre? Este momento acabaria quando novos grilhões se impusessem e lhe causassem sofrimento e dependência novamente. Assim a “liberdade da vontade” seria a *não sensação* de novos grilhões.

Pensando-se no aforismo 9 de WS/AS, a partir da não sensação de dependência, o indivíduo se tomaria por independente. Se aquele que mais sente a correspondência do seu querer com a realidade concreta seria o lugar de surgimento do *sentimento* da liberdade – independentemente de sua miopia para a identificação de verdadeiros momentos de dependência ou independência –, isso significa que ele teria do seu lado um inquestionável bem estar a partir da sensação do seu sentimento de vida, que só poderia ser mantido com a maior frequência – ao menos – da falta da sensação de dependência<sup>97</sup>. De forma que, independentemente de qual hipótese seja a correta (ou do sentimento de liberdade ser proveniente da recorrência de realização do que se quer, ou de ser o momento de exceção em meio à predominância da impotência), existe um prazer gerado com o sentimento de poder<sup>98</sup>, o qual somente é possível com a vivência do seu estado supostamente oposto (NF/FP 1877 23[64]), a impotência, a dependência, a não liberdade (considerando nossas limitações cognitivas que não percebem sutilezas e

---

<sup>97</sup> Poderia objetar minha própria interpretação perguntando: como afirmar que o bem estar do sentimento vital é suficiente para tornar inquestionável o sentimento de liberdade? Sendo que vimos que justamente o sentimento de vida é sujeito a simplificações e erros grosseiros?

<sup>98</sup> *Gefühl der Macht* ou *Machtgefühl* é um conceito que estudaremos no segundo capítulo, quando chegarmos aos escritos 1880 e 1882, momento em que o termo se aprimora e atinge um real significado filosófico para Nietzsche.

gradações, gerando simplesmente oposições linguísticas). Sendo que, se o critério originário de todo juízo é o de avaliar se um estímulo aumenta ou diminui a nossa força, gerando-se assim o sentimento de prazer ou desprazer, o bem estar daquele que se sente livre seria oriundo de seu juízo, que avalia se seu sentimento de força aumentou ou diminuiu. Quer dizer, o modo como as coisas nos afetam é avaliado como agradável ou desagradável na medida em que acreditamos (ajuizamos) que nossa força é promovida ou não. Mas esta crença não pode ser de novo reconduzida à experiência, ela deve ter sua origem no próprio sentimento de força, quer dizer, “acredita-se na força *onde se tem o sentimento de força. O sentimento de força vale como prova de força*” (NF/FP 1880 10[F100])<sup>99</sup>.

Pensando-se neste homem forte originário, que se sente livre em decorrência da frequência dos êxitos em impor à realidade efetiva a correspondência com os seus desejos, poderíamos então pensar: diante de uma sensação de prazer espiritual após um ato bem sucedido, o indivíduo pensaria ter escolhido a melhor opção e força de realização para a sua ação, derivando então o prazer da habilidade ou da sorte de uma escolha acertada? Quando Nietzsche questiona os critérios de identificação da independência, ele visa afirmar que este juízo, por mais que de alguma forma se comprove pela sucessão de êxitos, abriga em si uma dose significativa de arbitrariedade e ignorância quanto aos motivos que fizeram o autor da ação agir de tal ou tal modo. Pois, no fim das contas, estaria ocorrendo o mesmo mau hábito de raciocínio que deduz assim: “uma opinião faz feliz, então ela é verdadeira; seu efeito é bom, então ela mesma é boa e verdadeira” (MMI/HHI §30)<sup>100</sup>. Ter a sensação de liberdade por conseguir o que se quer com frequência não prova a existência da liberdade, somente aponta para o limite da superfície a que temos acesso por meio de mecanismos de avaliação questionáveis, como a crença na existência de fatos iguais que supostamente nos possibilitariam fazer comparações para avaliar a situação presente com situações passadas (WS/AS §12) e deduzir daí algum êxito. O que moveu o agente à ação e ao modo como a ação se deu também não é em definitivo explicado, pois o que Nietzsche tenta de todo modo negar é a concepção de uma liberdade inteligível, que, em última

---

<sup>99</sup> O texto em língua estrangeira é: “Man glaubt an Kraft, wo man das Kraftgefühl hat. Kraftgefühl gilt als Beweis von Kraft”.

<sup>100</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Meinung beglückt, also ist sie die wahre, ihre Wirkung ist gut, also ist sie selber gut und wahr”.

instância, significaria entender a determinação de um ato como livre a partir de uma concepção praticamente milagrosa de um pontapé inicial que não tivesse sido determinado por nenhuma causa com vínculos motivacionais e empíricos, e tivesse se colocado em movimento de uma forma inexplicável e inacessível<sup>101</sup>. Neste sentido, pode soar menos absurda a tese da total irresponsabilidade, quando ela passa a ser entendida como um experimento de pensar a impossibilidade de desvincular a determinação da ação humana – entendida metafisicamente como uma instância absolutamente autônoma autodeterminante – de “fatores externos”. Acontece que, para Nietzsche, sem estes erros que determinam a atividade do prazer ou desprazer no espírito a partir da avaliação da liberdade das ações humanas, a humanidade enquanto tal não existiria, pois seu principal fundamento é a crença de ser livre em meio a um mundo de não-liberdade (WS/AS §12). A partir desta crença, pôde ser desenvolvida a cultura em suas variadas formas de manifestação do poder humano enquanto criação de formas e imposição delas na efetividade empírica e histórica, seja pelos desdobramentos da linguagem e da lógica na técnica, quanto na arte, na moral e na política.

Desta forma, o que me faz encontrar valor e sentido na crítica de Nietzsche à noção de liberdade da vontade é o apontamento para a vigência de elementos determinantes na sensação de liberdade que são enraizados numa dimensão sensível, histórica, social, política, psicológica e que englobam as variantes decorrentes do pressuposto do erro e simplicidade grosseira de nossa percepção. Ou seja, trata-se de argumentos que estão norteados acima de tudo pela oposição à noção de liberdade como vigência de um caráter inteligível ou suprassensível no ser humano, sendo que, para além de repetir as teses dos necessitaristas, Nietzsche nos traz uma variedade de elementos filosóficos que o afasta de suas referências e o coloca diante da necessidade do experimento com um pensamento próprio – com todos os riscos que isso traz. Neste sentido, Nietzsche radicaliza a hipótese de Paul Rée quanto à impossibilidade da imputabilidade: Rée afirma o valor determinante das causas, pois tendemos a confundir a capacidade de praticar ações tidas por louváveis com a capacidade de praticá-las mesmo sob a determinação de causas que geram ações tidas por reprováveis. Para o livre pensador, as pessoas nascem

---

<sup>101</sup> Sobre a noção de milagre (*Wunder*) neste sentido, cf. por exemplo, NF/FP 1879 42[03] e 1879 42[65].

com certas características e sofrem influências das circunstâncias, de modo que estes dois fatores geram de forma necessária determinados pensamentos e sentimentos (RÉE, 1877, p. 41), e por consequência, certos tipos de ações. Deste raciocínio que Rée conclui pela noção de que ninguém é responsável (Ibid., p. 42). Nietzsche chega à mesma conclusão, mas piorando ainda mais a situação, pois os próprios fatores determinantes seriam já resultado de nossos juízos simplificadores, arbitrários e inventivos, e não de “causas” metafisicamente identificáveis.

Considerando tanto a hipótese da utilidade vinculada com o prazer, quanto a do prazer desvinculado da utilidade, como do juízo equivocado ao avaliar o que é útil, assim como a ação de estados de ânimo e tendências vitais subjetivas, posso afirmar que quaisquer destes motivos determinantes das ações teriam sido necessários (o único meio possível) para o surgimento da moralidade. Sendo que, somente a partir da moralidade teria sido possível surgir o que Nietzsche neste momento considera os melhores frutos da humanidade: “o sentido para a verdade e a justiça do conhecimento” (MMI/HHI, §107)<sup>102</sup>. Levando-se em consideração que os critérios de identificação do que é bom/útil são questionáveis por envolverem, além do instinto que busca o prazer, raciocínios grosseiros e simplificações cognitivas, o erro e a fantasia foram as únicas formas por meio das quais a humanidade pôde chegar a questionar (no caso, na figura de Nietzsche em particular) até mesmo a imputabilidade moral, e compreendê-la como consequência de necessidades originárias há muito tempo esquecidas – vinculadas ao afastamento do desprazer e à busca de prazer, atitude esta que teria sido recoberta de forma “confusa e equivocada” (*unklares irreführendes*) pela noção de “impulso de preservação” (NF/FP 1876 23[12])<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> O texto em língua estrangeira é: “des Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit der Erkenntniss”.

<sup>103</sup> Coloco aqui uma pergunta: por mais que a busca de prazer possa não visar a preservação, o caráter grosseiro do nosso juízo entende (a partir de uma tardia perspectiva científica) que as coisas funcionam assim. Não vincular a fome com a preservação é resultado do isolamento dos fatos em que incorre nosso intelecto; vincular a fome com a preservação é inserir uma teleologia num desejo vital espontâneo: ter fome é útil para sobreviver? Ou ter fome é para proporcionar o prazer de comer? Comer é prazeroso, o que é prazeroso é bom, o que é bom é útil no sentido de ser conforme a fins; o que é conforme a fins é legitimado, tem direito de existir. Assim, o prazeroso se uniria à conformidade a fins da utilidade da preservação. Parece-me não haver muita fuga para pensar de um “lado de fora” desta mesma lógica criticada. Mesmo com a consciência de que as coisas acontecem assim (no interior desta lógica suspeita), quando elaboramos qualquer pensamento, parece que incorremos de novo inevitavelmente na mesma lógica.

Neste momento de seu percurso filosófico, Nietzsche entende que considerar a vigência da necessidade (de que seríamos fatalmente levados a agir buscando o prazer e evitando o desprazer) num âmbito onde sempre se instaurou o espaço para a liberdade seria a forma mais radical de tomar uma postura no sentido de se decidir pela “descrença no significado metafísico da moral” (VM/OS §33)<sup>104</sup>. Mas é importante lembrar que o *espírito livre*, em sua luta contra determinadas visões das coisas que são predominantes e vigentes, volta e meia acaba “sucumbindo à sedução de tirar conclusões contrárias” àquelas contra as quais luta (MMI/HHI §30) – conclusões estas “que em geral também são erradas” (Ibid.)<sup>105</sup>. Por isso, tenhamos sempre em mente o risco presente nestas palavras ao lermos certas afirmações do chamado período intermediário do pensamento de Nietzsche. A necessidade de negar e de se livrar de grilhões é forte demais. Talvez tenha a ver com isso a inspiração de *Não sentir novos grilhões* (WS/AS §10)? Pois, no final das contas, não é neste sentido de absoluta oposição realizada praticamente enquanto método que ele chega a citar literalmente o problema da culpabilidade gerada pelo cristianismo? A noção de pecado seria resultado de mais um dos tantos “erros da razão” (MMI/HHI §124) que fez com que o ser humano interpretasse a si mesmo como algo pior do que realmente é. E aqui a noção de irresponsabilidade se mostraria claramente como uma forma de buscar alguma saída radical para livrar o ser humano deste sentimento de culpa, oriundo de uma comparação injusta e inadequada do homem perante a figura de um deus que lhe seria infinitamente superior: com “a convicção da necessidade incondicional de todas as ações e de sua [do ser humano] completa irresponsabilidade, [...] desaparece também aquele resto de peso na consciência” (MMI/HHI §133)<sup>106</sup>. (É Nietzsche enfurecido quebrando seus próprios grilhões?). Se Jesus, segundo a Bíblia (João, cap. 8), visou desautorizar a justiça mundana, por se considerar como o único em condição de julgar, a teoria da total irresponsabilidade teria o objetivo de desautorizar o julgamento dos homens pelos homens, não porque todos sejam culpados, como afirmou Jesus, mas sim porque todos seriam inocentes (WS/AS §81).

<sup>104</sup> O texto em língua estrangeira é: “Un glauben an die metaphysische Bedeutsamkeit der Moral”.

<sup>105</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] unterliegt oft der Verführung, die entgegengesetzten Schlüsse zu machen, welche im Allgemeinen natürlich ebenso sehr Irrschlüsse sind”.

<sup>106</sup> O texto em língua estrangeira é: “die philosophische Ueberzeugung von der unbedingten Nothwendigkeit aller Handlungen und ihrer völligen Unverantwortlichkeit zu gewinnen [...]so verschwindet auch jener Rest von Gewissensbissen”.

#### 1.4.5 Julgamento moral e julgamento jurídico: diálogo com Dühring e Rée

Apesar de Nietzsche questionar o fundamento da atribuição de liberdade inteligível ao ser humano, ele demonstra uma real preocupação filosófica com as formas de compensação e punição por ações que prejudiquem alguém ou a comunidade. Tratarei neste subcapítulo – dando continuidade à abordagem do problema sobre a irresponsabilidade – do modo como Nietzsche compreende a estrutura dos mecanismos de punição e da relação que existe entre estes mecanismos e critérios morais de julgamento. Quer dizer, tratarei das condições que tornam mais viável a convivência humana no interior de um domínio de leis, mas de modo a problematizar o vínculo destas leis com a noção de punição moral das transgressões. Em suma, tratarei da reflexão de Nietzsche sobre as condições concretas do convívio humano, de modo que compreendamos como que, no interior da teoria da total irresponsabilidade, em consonância com Paul Rée, ao mesmo tempo que um transgressor da lei possa ser punido juridicamente, não o deveria ser moralmente.

Buscando ensaiar um início de trabalho genealógico, Nietzsche se preocupa em pensar nas origens da punição, nas motivações para punir. No verão de 1875 Nietzsche lê *O sentido da vida (Der Werth des Lebens)* de Eugen Karl Dühring (1833 - 1921). Ele faz um fichamento de todo o livro e, ao fim, faz algumas observações gerais sobre a leitura. Trata-se do extenso fragmento póstumo 9[1] deste ano, que abarca o fichamento e as observações. Ali escreve Nietzsche, parafraseando Dühring: “um impulso criou o conceito de injustiça, o impulso do revide, a vingança”<sup>107</sup>. No texto de Dühring referente a esta passagem da anotação de Nietzsche está escrito o seguinte:

---

<sup>107</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein Trieb hat den Begriff des Unrechts geschaffen, der Vergeltungstrieb, die Rache”.

Não foi a consciência abstrata, mas sim um impulso que criou o conceito de injustiça (*Unrecht*). A representação geral com a qual consideramos a ofensa como algo que não devia acontecer é somente um fraco eco dos sentimentos enérgicos que acompanham as ofensas singulares. Se não fosse o impulso de revide, se não fosse a vingança, procuraríamos em vão por uma fundamentação dos nossos conceitos de justiça (*Rechtsbegriffe*) (DÜHRING, 1865, p. 20/21)<sup>108</sup>.

Neste mesmo ano, Nietzsche escreve num manuscrito para as suas aulas do semestre de inverno na Universidade da Basileia que “o sentimento de justiça cresceu a partir do solo do sentimento de vingança” (NIETZSCHE apud ORSUCCI, 1996, p. 18)<sup>109</sup>. Neste sentido, podemos perceber como a teoria de Dühring causou alguma real impressão em Nietzsche, em particular quanto à ideia central de que os impulsos e as aspirações humanas são sempre a base primeira a partir da qual as representações teóricas se tornam possíveis (DÜHRING, 1865, p. 219)<sup>110</sup>. O trecho que citei acima retirado da obra de Dühring e da paráfrase de Nietzsche se referem ao primeiro capítulo de *Der Werth des Lebens: Das Leben als Inbegriff von Empfindungen und Gemüthsbewegungen* (*O valor da vida: A vida como totalidade das sensações e dos movimentos do ânimo*). Mas é no segundo anexo à obra, no fim do livro (*Die transcendente Befriedigung der Rache – A satisfação transcendente da vingança*) que Dühring expõe de forma mais desenvolvida a noção de justiça como oriunda da vingança. Aqui ele afirma que todos os conceitos relativos ao direito têm seu fundamento em “impulsos de revide” (*Vergeltungstriebe*), o que equivaleria ao desejo de vingança. O sentido da palavra *Vergeltung* é o de retribuição, tanto no bom como no mal sentido. Ao se tratar das origens do direito, o que estaria em jogo

---

<sup>108</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nicht das abstracte Bewusstsein, sondern ein Trieb hat den Begriff des Unrechts geschaffen. Die allgemeine Vorstellung, mit der wir die Verletzung als nicht sein sollend betrachten, ist nur der matte Nachhall der energischen Gefühle, welche die einzelnen Verletzungen begleiten. Wäre der Vergeltungstrieb, wäre die Rache nicht, so würden wir uns vergebens nach einer Begründung unserer Rechtsbegriffe umsehen”.

<sup>109</sup> O texto em língua estrangeira é: “auf dem Boden des Rachegefühls das Rechtsgefühl erwachsen hat”.

<sup>110</sup> “O olhar mais profundo vê em todo emaranhado de ideias morais e jurídicas sobre a justiça somente o trabalho do sentimento sob a influência diretora e formadora da inteligência. Foi um impulso, uma necessidade que criou este mundo de ideias que se sente tão em casa na consciência” (DÜHRING, 1865, p. 222). O texto em língua estrangeira é: “Der tiefere Blick sieht in dem ganzen Gewebe moralischer und juristischer Gerechtigkeitsideen nur die Arbeit der Empfindung unter dem richtenden und gestaltenden Einfluss der Intelligenz. Ein Trieb, ein Bedürfniss ist es gewesen, was sich die Welt von Ideen erschaffen hat, in der sich unser Bewusstsein so heimisch fühlt”.

é o sentido negativo, de devolução na mesma moeda, por isso, equivalente à lei do talião<sup>111</sup>. Dühring complementa esta definição com o termo *Wiedervergeltung* para enfatizar sua especificidade na lógica da lei do talião. Em NF/FP 1875 9[1] referente a este anexo da obra de Dühring aparece a seguinte anotação de Nietzsche: “A justiça (*Gerechtigkeit*) consiste no revide da ofensa (*Wiederver(letzung)geltung*): a uma ofensa, outra ofensa contrária deve corresponder: talião”<sup>112</sup>. É interessante notar a expressão que Nietzsche cria para deixar bem claro o sentido de *Wiedervergeltung* como *Wiederver(letzung)geltung*, pois assim não nos resta dúvida quanto ao tipo de origem da justiça que Nietzsche levou em consideração em 1875.

Neste sentido, Dühring apresenta as duas opiniões mais tradicionais sobre a origem da justiça: por um lado a lei do talião, vinculada exclusivamente ao acontecimento da ofensa, visando somente retribuir em igual medida o que se sofreu, sem nenhuma finalidade para além disso; por outro lado, a origem da justiça entendida a partir da noção de finalidade (*Zweckgrund*) significaria um meio de intimidação para prevenir a recorrência de certos danos e ofensas no futuro (DÜHRING, 1865, p. 220). Porém, ao enfatizar a força determinante do sentimento de vingança presente na retribuição na mesma moeda, Dühring demonstra que a intimidação não é elemento originário do sentimento de justiça (*Rechtsgefühl*). O sentimento de revide ocorre levando-se em conta o sujeito que sofreu o dano, e não o líder de uma comunidade que visa manter alguma ordem. Aquele que sofreu a ofensa ou o dano teria originariamente o impulso simplesmente de revidar, por raiva, não sendo relevante se o agente de quem ele se vingará voltará ou não a praticar a ofensa. Neste sentido, Dühring afirma que somente depois de razoável desenvolvimento social é que o sentimento de justiça passa a poder ser satisfeito por meio da punição na forma de alguma perda material ou da liberdade, intermediada por um terceiro na figura do legislador, que cria uma pena com a pretensão de estabelecer uma equivalência ao delito sofrido. Ou seja, é só tardiamente que a noção de justiça ocorre como restabelecimento de um equilíbrio perdido. E mesmo assim, quando não vigora mais a lei do talião, passando a haver uma instância de intermediação e de cálculo de compensações e equivalências, o

---

<sup>111</sup> Cf. MMI/HHI §45, citado parcialmente na nota nº 60.

<sup>112</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Gerechtigkeit besteht in der Wiederver(letzung)geltung, der Verletzung muß eine Gegenverletzung entsprechen: talio”.



que está em jogo, ao menos da parte daquele que foi lesado, continua a ser o sentimento de vingança, o desejo de que um mal caia sobre o autor do delito, sendo que somente quando isso acontece, o *Vergeltungstrieb* é satisfeito (Ibid. p. 221)<sup>113</sup>.

Por outro lado, segundo Paul Réé, no capítulo 4 de OSM, intitulado *A origem da punição e do sentimento de justiça: sobre intimidação e revide (Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeitsgefühls: über Abschreckung und Vergeltung)*, a prática originária de punições não tem vínculo com o sentimento de justiça. Em sua origem, a punição tinha a única finalidade de prevenir ou evitar que no futuro ocorresse novamente determinado tipo de ação: ou seja, sua finalidade primeira teria sido a de intimidação. Com isso, vemos que a abordagem de Réé se dá a partir daquele que pratica a lei, e não daquele que sofre o dano, como é o caso de Dühring. A preocupação administrativa dos primeiros legisladores estaria relacionada à economia prática de conservação de um certo nível de obediência a algumas leis, seu olhar se voltava para o futuro, no sentido de uma organização social. De forma contrária, para Réé, a noção de revide (*Vergeltung*), do ponto de vista do administrador da lei (enquanto aquele que tira o poder de vingança desproporcional das mãos do lesado e busca restabelecer um equilíbrio causando prejuízo ao infrator), seria um fenômeno posterior, de quando já se tem um melhor nível de estabilidade social, em que o julgamento pode se voltar para o passado, para a ação que foi praticada contra alguém, com o intuito de beneficiar o sujeito lesado.

---

<sup>113</sup> Neste sentido é interessante pensarmos na lógica de compensação enquanto prática da justiça como resultado já de sociedades em alto nível de organização. Para o direito romano, por exemplo, a noção de reparação por um dano em nada tinha a ver com o julgamento da ação no sentido de considerá-la errada moralmente e responsabilizar por isso o seu agente, sendo que o que importava era somente uma repartição justa dos bens para as famílias ou partes envolvidas no processo. Sendo assim, a meta quanto à adequada distribuição dos bens (ou da justa compensação dos danos) era o que importava, sendo irrelevante se a necessidade da correção era decorrente de um erro ou não (de alguém, de um sujeito). Todavia, é do próprio direito romano que decorrem as noções de culpa e erro, mas não no sentido de responsabilidade que temos hoje em dia, pois ser responsável para o direito romano consistia somente na condição de poder ser convocado ao tribunal por conta de alguma obrigação, não importando se a sua dívida (dever) fosse adquirida a partir de sua vontade livre ou não. Com o cristianismo, o julgamento passa a não mais pretender resolver um litígio entre partes, mas se interessa somente pelo indivíduo que realizou a ação. Sendo que então, ser responsável é ser responsável perante Deus, e por Deus saber de tudo – inclusive das intenções veladas –, Ele seria capaz de julgar também as **intenções**. Esta noção de intencionalidade se transfere para a modernidade laica na forma de uma moral natural a partir da noção de consciência individual em conformidade com os imperativos da razão. Com isso, a responsabilidade deixa de estar vinculada à justiça e passa a ser entendida a partir de uma perspectiva moral, deixando de lidar com a relação intersubjetiva e passando a ser “vista do ponto de vista individual”. É assim que teria ocorrido então pela primeira vez a confluência entre responsabilidade e moral (VILLEY, 2005 apud FONSECA, p. 62/63).

Reparemos bem nesta inversão: Rée afirma que o revide é um momento posterior porque já não é necessário se preocupar tanto com o futuro, por conta de um considerável nível de organização social já ser vigente. Mas lembremos, isso só pode ser pensado a partir da perspectiva daquele que pratica a lei e a punição, pois, no interior deste horizonte de interpretação, considero improvável que, sem uma regulamentação jurídica minimamente estabelecida, possa não vigorar a lei do talião.

O processo de transição da concepção de justiça, da intimidação para o revide, teria ocorrido, segundo Rée, obedecendo a mesma psicologia do hábito que tem nos conduzido até aqui: com a repetição da experiência da sucessão entre dois eventos (1. prática de determinada ação e 2. punição), passou-se a desvincular da prática da punição a sua finalidade originária, qual seja: intimidar a repetição. Assim, sempre observando a punição ocorrendo após certos atos, interiorizamos a ideia de que a punição funciona como forma para compensar a perda da vítima, como represália para corrigir o erro que aconteceu, para corrigir o passado, como se o crime em particular fosse a razão da punição. Para Rée, a predisposição natural de nos simpatizarmos com seres que não nos são hostis, junto da interiorização ao longo das gerações de que ações egoístas são más (por conta de sua origem ruim, ou seja, prejudicial, não útil – origem esquecida), desenvolvemos o sentimento de que a justiça precisa ter como finalidade a vítima que sofreu o dano pelo egoísmo de alguém, de modo que a exigência de punição se torna algo pessoal com o autor do delito e com a vítima. É a partir desta perspectiva que foi possível surgir o sentimento de justiça (*Gerechtigkeitsgefühl*).

Entre Rée e Dühring cabe diferenciar o objetivo da investigação de cada um: para Dühring o que está em jogo é mostrar que conceitos relativos ao âmbito do exercício do direito têm sua origem em impulsos, no caso, no impulso de revide, no desejo por vingança. De modo que a ideia de “bem” e do “justo” seriam sublimações tardias decorrentes deste impulso originário. Por outro lado, o interesse de Rée é mostrar o processo psicológico que ocorreu na humanidade ao presenciar a recorrência de punições que tinham a finalidade de prevenção e planejamento futuro, na forma de intimidação, para assim mostrar como a punição do agente passa progressivamente a ser compreendida como a finalidade da justiça, e não

mais como o sentido estratégico de planejamento presente na prática da intimidação.

Voltando-nos a Nietzsche e retomando a nota 113 sobre a justiça como compensação, poderíamos pensar aqui que uma diferença fundamental entre a justiça antiga e a justiça cristã e moderna é a seguinte: enquanto na antiguidade o foco da justiça não é a *intenção* e nem o porquê de o indivíduo não ter agido de outra forma, buscando somente compensar com outro ato – ou pagamento – o ato que foi nocivo a alguém, não responsabilizando e julgando/culpado moralmente o autor da ação indevida; por outro lado, com o cristianismo e sua transposição para o direito penal laico, por meio das noções de intencionalidade e culpa, o criminoso passa a ser tratado como um patife (MMI/HHI § 66), de modo que a justiça penal passa a ter uma influência embrutecedora (*verhärtend*), tanto sobre o criminoso, quanto sobre a sociedade, que passa a desenvolver ódio e desprezo pelo autor da transgressão (NF/FP 1879 42[20])<sup>114</sup>. Nietzsche entende que atribuir a lógica da punição à consideração moral de que o criminoso merece sofrer por ter feito o que não devia, significa uma confusão quanto aos fins e aos meios da punição, porque, ao se censurar ou punir, deveria vigorar, conforme a tese de Rée, a lógica de que os fins justificam os meios, quer dizer, de que a punição deva servir como estratégia de intimidação.

Em NF/FP 1876 23[192]) Nietzsche admite uma finalidade intimidadora na origem da punição, compreendendo-a (junto com a censura em geral) como meio de evitar a criação de certos motivos de ação, para intimidar certas ações; enquanto o louvor, a recompensa e o elogio visariam que certas ações se repetissem (cf. também MMI/HHI §105). Ambas as atitudes (intimidar e incentivar) são realizadas como se dissessem respeito realmente a uma ação cuja essência pudesse mesmo

---

<sup>114</sup> É instrutivo conferirmos o conceito grego de justiça (*dike*): “Dizia-se das partes contenciosas que ‘dão e recebem *dike*’. Assim, se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado ‘dá *dike*’, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, ‘recebe *dike*’. O juiz ‘*reparte dike*’. Assim, o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena” (JAEGER, 2003, p.135). “Quando o todo foi dividido em duas metades, as pessoas costumam dizer que assim ‘têm o que lhes cabe’, tendo obtido o que é igual. Essa é, de fato a origem da palavra δίκαιον [*dikaion* (justo)], que significa δίχα [*dikha* (na metade)], como se alguém devesse chamá-lo [e pronunciá-lo] δίκαιον (*dikhaion*) e um δικάστης [*dikastes* (juíz)] fosse um δικάστης [*dikhastes* (aquele que estabelece a metade)]” (ARISTÓTELES, op. cit., p. 155).

ser louvada ou censurada, sendo compreendidas como meios que “santificam” os melhores fins. Mas, mesmo com o pressuposto do engodo quanto à possibilidade de realmente se censurar ou louvar ações, enquanto se pratica o elogio e a censura, ou, enquanto se pratica a recompensa ou a punição com vistas à promoção de certos atos e à intimidação de outros, tem-se por objetivo uma finalidade muito prática: tentar garantir um padrão de comportamento em que haja a menor ocorrência possível de danos entre os indivíduos envolvidos<sup>115</sup>. Mas, quando a punição passa a ser vista não como meio de controle social de forças entre os indivíduos (ou de equidade com fins pragmáticos de ordenação), mas como elemento que visa punir com o sofrimento o autor de um ato, tendo a finalidade de fazer este indivíduo se sentir culpado e pensar que está sendo castigado por um ato que nenhum ser dotado de moralidade e racionalidade deveria ter feito, confundir-se-ia o sentido pragmático da punição com um distorcido sentido moral. Por outro lado, com a noção de castigo moral, não há uma verdadeira preocupação com o melhoramento do indivíduo, ao invés disso, há um sentido de vingança pessoal nesta forma de punição (WS/AS §186). A partir da noção de que ele teria uma vontade livre, não se poderia alegar que ele não poderia ter agido de outra forma – mesmo no caso de situações limite, em que o contexto passou a ser considerado como fator atenuante no direito penal do século XIX (o contexto atenua, diminui a pena, mas não exime o autor da responsabilidade).

Tanto a partir da noção de punição e justiça como *revide* quanto de *intimidação*, identificamos suas origens num âmbito não propriamente moral no sentido moderno. Mas vemos que Nietzsche faz uma crítica à punição enquanto vingança, pois a meu ver, ela constituir-se-ia não como um retrocesso a uma espécie de lei do talião originária e furiosa, mas sim como uma vingança moralizada que visa, ao invés de desafogar um impulso, culpabilizar o agente e diminuí-lo.

Retomemos uma afirmação que fiz no subcapítulo 1.4.2. *As dimensões do prazer*: lá vimos que o instinto social se pauta na ampliação das possibilidades do

---

<sup>115</sup> “Afirma-se, de fato, que a justiça significa dar a cada um o que é seu. Mas recompensa e punição não se referem a ninguém enquanto aquilo que lhe cabe, são colocadas muito mais por razões de utilidade, de modo que o outro faça o que seja exigido dele” (WISSER, 1972, p. 159). O texto em língua estrangeira é: “Man behauptet zwar, Gerechtigkeit bedeute, jedem das Seine zu geben. Aber Lohn und Strafe kommen niemandem als das Seine zu, werden vielmehr aus Nützlichkeitsgründen angebracht, damit der anderer tut, was von ihm verlangt wird”.

prazer, assim como na busca de proteção de desprazeres maiores àqueles que já estão envolvidos na sujeição ao vínculo social. Neste sentido, o instinto social estaria pautado fundamentalmente num princípio de equilíbrio entre os seus membros, pois, a partir da união em sociedade, realiza-se um cálculo de utilidade, tanto no interior de uma comunidade, quanto na relação de uma comunidade com outra: o que se aceita basicamente é um acordo por meio do qual se garante a defesa contra o ataque do outro, aumentando as possibilidades do prazer<sup>116</sup>. O equilíbrio seria então um conceito original para “a mais antiga doutrina do direito e da moral; equilíbrio é a base da justiça” (WS/AS §22). Na comunidade determinada pelo equilíbrio, a transgressão significa justamente o “rompimento do princípio do equilíbrio”<sup>117</sup>, e ao transgressor são destinadas punições e vergonhas, tanto no sentido de compensação – àquele que obteve alguma vantagem por conta de alguma usurpação, a vergonha lhe proporciona uma desvantagem que restabelece o equilíbrio, ao superar a vantagem anterior –, quanto de intimidação ao autor da ação e aos outros membros da comunidade, pois a punição serve para lembrar o mal feitor – e os outros – que ele, com a sua ação, acaba se privando das vantagens oferecidas pela vida em comunidade. Pois ao tratá-lo não mais como um igual, ela o exclui, fazendo com que a punição não seja somente um restabelecimento de equilíbrio ou uma compensação, mas que funcione também como um lembrete para os outros da “dureza do estado de natureza” (*Härte des Naturzustandes*) (Ibid.), onde não se tem o apoio da comunidade para lidar com as dificuldades da vida. É neste sentido que caberia compreender o ostracismo como forma de punição: perder a cidadania significava perder os privilégios que a acolhida numa comunidade de iguais lhe proporcionava, de modo a ser relegado ao estado anterior a este ‘acordo comum’. Não pertencendo mais a uma comunidade própria, aonde quer que ele fosse, sua condição não seria a de um igual, e com isso, ele sofreria por não ter respeitado o equilíbrio necessário para que um ‘pós estado

---

<sup>116</sup> Nietzsche ainda parece pensar na possibilidade de contratos nas origens da humanidade, como se um indivíduo primeiramente solitário, escolhesse entrar para uma comunidade a partir da aceitação de determinadas cláusulas. O que pode ser questionado é o seguinte: a noção de comunidades humanas não teria sido resultado da imposição violenta de determinadas ordens sociais por partes de algumas bestas humanas originárias, ao invés de observações a contratos? E além disso, por que supor que houve algum momento que o ser humano foi solitário? Não teria sido ele desde sempre comunitário?

<sup>117</sup> Os textos em língua estrangeira são respectivamente: “die älteste Rechts- und Morallehre; Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit” e “Durchbrechungen des Prinzips des Gleichgewichts”.

de natureza' pudesse vigorar. Os seres humanos que são tidos por cruéis “nos mostram o que todos nós *éramos* e nos horrorizam” (MMI/HHI §43)<sup>118</sup>. Neste sentido, o interesse presente na punição sempre foi o de garantir a preservação da comunidade contra indivíduos que pudessem prejudicar seu delicado equilíbrio, oriundo da saída de um estado de natureza violento, o qual está sempre à espreita, ameaçando poder voltar a vigorar a qualquer momento. O criminoso é esta lembrança, que a comunidade visa corrigir para que seja garantida a manutenção de suas leis e o distanciamento da luta de todos contra todos de uma situação pré-civilizatória, em que vigorasse a lei do talião. Assim, a punição serve ao criminoso e aos demais de lembrança de que o estado de natureza é duro demais, e que vale mais a pena se sujeitar às leis sociais do que agir por puro capricho do desejo ou por busca de interesses que lesam os outros. A punição funciona como uma medida de legítima defesa da sociedade, que pune para evitar mais danos, ou seja, para intimidar, ou ainda: realiza-se a vingança como meio de autopreservação (WS/AS §33). Nisto consistiria a lógica de que os fins justificam os meios.

Mas esta reação da sociedade não se dá de forma incólume, pois, por se tratar de vingança, nunca pode se disfarçar de inocência (WS/AS §186). Os meios que ela usa para se defender fazem com que ela vivencie um certo retrocesso em relação àquilo que ela acredita ter supostamente superado, pois os meios dos quais a sociedade faz uso como legítima defesa são os mesmos meios que os assassinos utilizam para torturar e matar. Por isso, Nietzsche afirma que os meios punitivos nunca ocasionam bons efeitos nos não criminosos, pois, diferentemente do crime praticado no calor do momento ou em circunstâncias complexas, a punição nos causa uma sensação desagradável, porque foi preparada com cálculos frios e com a finalidade de intimidar, sem que a culpa mesma do indivíduo seja punida (MMI/HHI §70) – caso houvesse realmente alguma culpa, pois, segundo Nietzsche, se existe alguma causa culpada, ela deveria ser procurada para além do indivíduo, como veremos a seguir (de acordo com os mesmos critérios do fatalismo de Robert Owen em 1.3.2), nas circunstâncias antecedentes, em contextos específicos, nos ambientes e pessoas viabilizadores da construção de um tipo de propensão ou comportamento.

---

<sup>118</sup> O texto em língua estrangeira é: “Sie zeigen uns, was wir Alle w a r e n , und machen uns erschrecken”.

A partir da noção de total irresponsabilidade, o louvor e a punição não podem mais ser compreendidos como procedimentos que se importam com o indivíduo louvado ou censurado, pois aquele que é punido, não o é por merecer a punição, mas somente para servir como ferramenta para inibir certas ações futuras. Deste modo, Nietzsche entende que a aplicação da punição e da recompensa, ao invés de uma finalidade de aperfeiçoamento moral, tem interesse somente por uma questão de utilidade, quer dizer, a punição e a recompensa têm a utilidade de servirem de motivo para que se faça certas ações e se deixe de fazer outras (MMI/HHI §105), sendo úteis para o ser humano na medida em que, além de atuar como ameaça e provocar-lhe medo (punição), atuam também em sua vaidade (recompensa). No caso da premiação por uma ação, com o envaidecimento pelo prêmio, tende-se a continuar agindo em conformidade com o que se espera do indivíduo: de forma não nociva, por exemplo. Por isso Nietzsche afirma em VM/OS §50 que, mesmo “o mais forte conhecimento (o da total não-liberdade da vontade humana) é o mais pobre em consequências: pois ele tem sempre o mais forte opositor: a vaidade humana”<sup>119</sup>. No caso da possibilidade de se ser punido por uma ação, tratar-se-ia do único critério que poderia realmente evitar a prática do dano ao outro, pois, salientando a inocência das más ações, Nietzsche afirma que a ação nociva ao outro sempre tem como princípio motor a fruição do indivíduo consigo mesmo (MMI/HHI §103), e que, somente por um cálculo de utilidade não se faz o mal ao outro, quer dizer, por uma ponderação sobre as consequências e o desprazer, caso o prejudicado ou o Estado queiram vingança. Ou seja, deixa-se de fazer o mal por uma questão de utilidade enquanto evitação de desprazeres, e não por compaixão ou altruísmo; e se faz o bem pelo reconhecimento visado pela vaidade, e não por alguma consciência moral que impele à ação pelo puro dever.

Em geral, os criminosos são descobertos depois de terem praticado muitas vezes o mesmo ato sem serem descobertos, ou seja, sem vivenciar nenhuma consequência ruim. Ao invés de haver uma consideração quanto à criação do hábito – que gera uma inclinação – como um elemento atenuante do delito, em geral, a vigência do hábito torna a punição mais severa. No caso contrário, daquele de uma vida exemplar, que incorre numa única prática criminosa, ao invés de se tornar maior

---

<sup>119</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die stärkste Erkenntniss (die von der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens) ist doch die ärmste an Erfolgen: denn sie hat immer den stärksten Gegner, die menschliche Eitelkeit”.

a culpa (por não haver o álibi do hábito), em geral o passado exemplar serve como atenuante. Isso significa que a gravidade do crime não é medida em relação ao autor do crime, a pena não é decidida de acordo com o nível de merecimento por punição da parte do criminoso, mas sim a partir da medida do nível de ameaça para a comunidade que o criminoso representa. Ou seja, a punição somente usa o criminoso para os fins de preservar o bem estar da sociedade. Se pensarmos bem, a ação do criminoso que até então teve vida exemplar não é menos grave do que a do transgressor costumeiro<sup>120</sup>. Acontece que sua pena é menor porque ele não representa tanto perigo à sociedade, que sempre testemunhou sua obediência às regras. Mas se se avalia assim o passado da ação para punir ou recompensar, ter-se-ia que voltar ainda mais atrás para julgar as causas deste passado: “pais, educadores, sociedade” (MMI/HHI §70). Em alguns casos ver-se-ia que até mesmo os juízes participam da culpa (WS/AS §28). Pois, se se resolve avaliar e punir o passado, torna-se arbitrário parar esta avaliação na pessoa do criminoso. Se não se quer aceitar o caráter desculpável de toda ação, ou seja, se não se aceita a teoria da total irresponsabilidade, dever-se-ia “parar em cada caso particular e não mais olhar para trás: assim, *isolar* a culpa e não vinculá-la de forma alguma com o passado” (WS/AS §28)<sup>121</sup>. Pois, uma conclusão necessária da noção de vontade livre enquanto liberdade inteligível, seria a de que nenhum ato tem passado, somente assim ela poderia ter alguma coerência consigo mesma, já que ela parte da noção da possibilidade de criação “do nada” de uma causa capaz de criar a si mesma, sem necessidade de causas externas.

Nietzsche afirma que a culpa atribuída ao criminoso não poderia se limitar a ele de forma isolada, mas deveriam, de forma mais abrangente, ser investigadas as suas relações mais decisivas, como as figuras dos pais, dos educadores, do ambiente e contexto que possibilitou o seu surgimento e que, de certa forma, tiveram papel importante na sua formação e, em última instância, em sua ação como criminoso (MMI/HHI §70). Além de Nietzsche, de certa forma, corroborar o

<sup>120</sup> “não faz qualquer diferença se um homem bom trapaçou um homem mau ou se este trapaçou aquele, [...] a lei apenas considera a natureza do dano, tratando as partes como iguais, limitando-se a indagar se alguém praticou injustiça enquanto o outro a sofreu, e se alguém praticou o dano e se o outro foi atingido. Consequentemente, sendo o injusto aqui o desigual, o juiz se empenha em torná-lo igual” (ARISTÓTELES, op. cit., p. 154).

<sup>121</sup> O texto em língua estrangeira é: “bei jedem einzelnen Fall stehn bleiben und nicht weiter zurückblicken: also die Schuld i s o l i r e n und sie gar nicht mit der Vergangenheit in Verknüpfung bringen”.



argumento de Robert Owen, é interessante lembrar que Friedrich Balke, em seu artigo *Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik (As figuras do criminoso na biopolítica de Nietzsche)*, afirma que este tipo de afirmação aponta para o início da compreensão do direito no século XIX quanto às “situações atenuantes” (*mildernden Umstände*) (BALKE, 2003, p.184), que relativizariam a noção de responsabilidade, de modo que Nietzsche teria por tarefa “apontar para a incompatibilidade interna entre a nova finalidade da justiça penal e a manutenção de resíduos de uma metafísica moral” (Op. cit., p. 185)<sup>122</sup>. Com isso, a consideração isolada do ato a ser julgado perde sentido, a ponto de até mesmo a noção de ato se dissolver, porque então, para julgar bem, seria necessária a compreensão do processo causal velado que conduziu até a consumação da ação. De modo que, em última instância, atestar a presença do resíduo da noção de vontade livre do agente tratar-se-ia na verdade “do conhecimento incompleto das exatas circunstâncias do seu ato” (Ibid.)<sup>123</sup>. Ou seja, um ideal conhecimento completo das circunstâncias causais longínquas que conduziram até a realização do crime tornaria impossível a imputabilidade moral, e talvez até mesmo, pelo menos em alguns casos, a imputabilidade jurídica.

Neste sentido, o choque ou horror que sentimos diante de um crime ocorre devido ao desconhecimento que temos quanto ao fluxo de acontecimentos que levaram até o ato do criminoso (WS/AS §24). Pois, a partir do momento em que se consegue acompanhar o processo causal que, lentamente e com toda a sua complexidade, conduziu o indivíduo até o crime, a ação passa a não ser mais tão extraordinária, tornando-se mais compreensível (até mesmo óbvia). É este conhecimento que gera as razões atenuantes (*Milderungsgründe*). O que significa que, seguindo as razões dos acontecimentos, chega-se a um momento em que se remove toda e qualquer surpresa quanto ao crime, ele se torna praticamente uma consequência necessária. Deste modo, na medida em que a punição varia conforme o nível de conhecimento que se tem sobre a história do crime, torna-se impossível a realização de um julgamento realmente justo. Por isso, Nietzsche afirma em WS/AS §28 que a única forma de realizar um julgamento coerente a partir da noção de

---

<sup>122</sup> O texto em língua estrangeira é: “auf die innerliche Unvereinbarkeit zwischen neuer Zielsetzung der Strafjustiz und der Beibehaltung eines Restbestandes na moralischer Metaphysik hinzuweisen”.

<sup>123</sup> O texto em língua estrangeira é: “die unvollständige Kenntnis der genauen Umstände seiner Tat”.

vontade livre, ou seja, de *Wunderakt*, seria a desconsideração de todo o passado da ação. Considerar os atos de forma isolada consistiria num erro, mas ao menos garantir-se-ia com isso uma maior coerência interna na aplicação da pena a partir da noção equivocada de vontade livre.

Fora da noção de liberdade da vontade, o julgamento seria impossível. Ao mesmo tempo que é impossível averiguar todo o passado da ação para além do sujeito da ação (ou mesmo só considerando o passado do sujeito da ação). Para a noção de total irresponsabilidade não existe sequer o que se chama de “ato”; este seria somente uma cristalização superficial do último elo de uma corrente causal que abrange vários contextos e indivíduos, para além do autor da ação. A concepção de “ato” reincide no erro que averiguamos no subcapítulo 1.4.3. *As simplificações e ilusões cognitivas*, de isolar fatos enquanto um movimento de simplificação cognitiva, para que seja possível a atribuição de identidades e a constituição da experiência e do intelecto.

Nietzsche tem a intenção de se opor à lógica da justiça penal, pois, em última instância, e levada às últimas consequências, a teoria da total irresponsabilidade inviabilizaria o sentido de qualquer aprovação ou desaprovação, e conseqüentemente, impossibilitaria os critérios do julgamento penal. Uma forma de viabilizar uma reflexão sobre o sentido da justiça penal, seria justamente a atitude de, por meio de uma crítica pertinente, “[tentar] a suavização da moralidade dos costumes” (*Ein Versuch zur Milderung der Sitten*) (NF/FP 1879 42[56]). Mas não seria somente este o caminho possível para abrandar a estrutura da justiça punitiva, pois Nietzsche afirma que trabalhar educativamente para melhorar a razão e os hábitos do indivíduo seria a melhor forma de amenizar as punições (NF/FP 1879 42[61])<sup>124</sup>. Neste sentido, ele chega a afirmar que uns bons tapas na infância podem ser eficientes para uma intimidação da constituição de um caráter com propensões criminosas. Antecipando a base de uma reflexão que somente ocorrerá com maior desenvolvimento em GM/GM, ele afirma que a dor é a forma mais eficaz de estimular a memória (Ibid.).

---

<sup>124</sup> O que novamente insere Nietzsche na tradição grega. Cf. nota N° 42.

Em NF/FP 1876 18[53] Nietzsche faz uma anotação, refletindo sobre o que ele chamava de “o pensamento fundamental de um novo e mais humano direito penal”<sup>125</sup>. Neste sentido, ele pensava idealmente na noção de compensação por um mal praticado, de modo a se compensar a injustiça de uma ação por meio de uma outra ação que fosse boa. Com o pressuposto de que nossas faltas, mais do que se dirigirem a indivíduos, se dirigem à toda a sociedade, a prática da boa ação compensatória não precisaria ocorrer com a pessoa que sofreu o dano, pois tratar-se-ia de uma dívida para com a sociedade. Assim, um roubo poderia ser compensado com um presente de mesma equivalência, que poderia ser dado a outra pessoa. É difícil considerar esta noção de justiça como algo sustentável e praticável, mas ela tem o valor de apontar para um dos principais interesses de Nietzsche: livrar o ser humano do sentimento de culpa, pois, ao invés de sofrer de arrependimento e má consciência por algum ato cometido, praticar boas ações para compensar a má ação (NF/FP 1876 19[77]) poderia ser uma forma mais sadia para lidar com os inevitáveis erros a que estamos sujeitos. Inclusive, esta atitude, como forma de ‘driblar’ o sentimento de culpa, é uma das características que Nietzsche elenca em sua primeira caracterização do espírito livre, presente na última anotação citada<sup>126</sup>.

Adentraremos agora na caracterização propriamente do espírito livre e das consequências que se pode tirar da teoria da total irresponsabilidade, pois, em última instância, podemos formular uma questão elementar: se a liberdade da vontade é um equívoco, se não temos acesso real aos motivos de nossos sentimentos, vontades e ações para podermos julgar a nós mesmos ou os outros, como levantar a bandeira do espírito livre? Como é possível conciliar o reconhecimento da vigência da fatalidade com a liberdade de espírito? Busquemos entender agora os limites de ação e de sentido da figura do espírito livre no interior da história das comunidades humanas e, por consequência, no interior da vigência da moralidade dos costumes. A partir desta compreensão, teremos melhores

---

<sup>125</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der Grundgedanke eines neuen menschlicheren Strafrechts”.

<sup>126</sup> Quando afirmo ser a primeira caracterização do espírito livre, quero dizer que se trata do primeiro momento que Nietzsche começa a definir o espírito livre tal como ele aparece no período intermediário, pois cerca de dois meses antes, Nietzsche já utilizava o termo em anotações, mas ainda vinculado com a capacidade de negar a vontade, entendida de forma schopenhaueriana. Cf. NF/FP 1876 18[08] e NF/FP 1876 18[21].

condições de entender a possibilidade de uma liberdade espiritual em meio a um mundo regido pela necessidade e pela fatalidade.

#### 1.4.6 O espírito livre é responsável?

Segundo Nietzsche, a história ensina que os povos que melhor se preservaram sempre foram aqueles em que os indivíduos compartilhavam de uma crença comum quanto à indiscutibilidade de seus valores (MMI/HHI §224). Com esta submissão irrefletida aos costumes, é possível o melhor desenvolvimento da “estabilidade do caráter” (*Charakter Festigkeit*) (Ibid.). Esta estabilidade tem uma história de dificuldades, sendo que a história humana poderia ser considerada como um longo trabalho para se conseguir que houvesse alguma concordância entre os membros de uma comunidade, de forma universal e obrigatória (FW/GC §76). Um elemento fundamental da formação de um caráter forte e estável é a constituição de hábitos que se tornem instinto ao longo do tempo, pois as ações adquirem maior energia e vigor quando são praticadas sempre pelos mesmos e poucos motivos, os quais, enquanto formadores do que Nietzsche chama de “espíritos cativos” (*gebundener Geister*), criam a agradável sensação de “boa consciência” (*guten Gewissens*) (MMI/HHI §228). Pois assim se sabe, sem grandes dúvidas e problematizações, como agir – sendo que, quando são herdados/ensinados uns poucos e restritos motivos para que a ação aconteça, livra-se o indivíduo do peso de uma maior dificuldade de levar em consideração mais motivos para que possa haver uma decisão. Para que haja o caráter forte, entendido desta maneira, é preciso que haja a falta de reflexão sobre as “várias possibilidades e direções da ação” (Ibid.)<sup>127</sup>, constituindo-se um tipo de intelecto que consegue enxergar em geral somente duas possibilidades para um juízo ou ação. Com esta restrição das possibilidades, as escolhas acontecem de forma mais “fácil e rápida” (*leicht und schnell*). Mas é importante lembrar que este ganho, por conta da falta de reflexão na constituição do

---

<sup>127</sup> O texto em língua estrangeira é: “vielen Möglichkeiten und Richtungen des Handelns”.

caráter, ocorre às custas do aumento de estupidez e embotamento dos membros da comunidade.

Por outro lado, os sujeitos mais instáveis e “moralmente mais fracos” (*moralisch schwächeren*), os menos vinculados aos valores compartilhados, seriam justamente aqueles que proporcionam à comunidade o “*progresso espiritual*” (*geistige Fortschreiten*) (MMI/HHI §224), na medida em que são eles que ousam experimentar novos critérios de avaliação e ação. Com a sua presença, ocorrem inserções de novidades em meio à estabilidade. Por não terem referenciais testados e garantidos, estes indivíduos são em geral inseguros e instáveis, pois não têm, por trás de seus atos e juízos, as respostas garantidas pelas avaliações da tradição. Este ato de “*inocular o novo*” (*Neues [...] inoculirt*) seria uma característica fundamental dos espíritos livres. Com isso, eles provocam temporários enfraquecimentos locais, e são por isso “*naturezas anômalas*” (*abartenden Naturen*). Quer dizer, para todo avanço são necessárias crises, “*as naturezas mais fortes mantêm o tipo, as mais fracas o ajudam a se aperfeiçoar*” (Ibid.)<sup>128</sup>. Pensando-se assim, a noção darwinista de luta pela existência não seria a melhor explicação para o aperfeiçoamento do ser humano, pois este abarcaria dois elementos opostos: por um lado, “*o aumento da força estável por meio da ligação dos espíritos na crença e no sentimento comum*” (Ibid.)<sup>129</sup>; por outro lado, para que se possa alcançar metas mais elevadas do que a mera conservação, seriam necessárias as “*naturezas anômalas*”, que comprometem e danificam a força estável, sendo elas as mais fracas, delicadas e livres (*zartere und freiere*) (Ibid.). Cabe à comunidade ter força o suficiente para incorporar os efeitos danosos – às vezes devastadores – que essas naturezas provocam. Se ela o consegue, ocorre o aperfeiçoamento, se não consegue, ou ela ou o espírito livre sucumbe<sup>130</sup>.

<sup>128</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die stärksten Naturen halten den Typus fest, die schwächeren helfen ihn fortbilden”.

<sup>129</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Mehrung der stabilen Kraft durch Bindung der Geister in Glauben und Gemeingefühl”.

<sup>130</sup> Em NF/FP 1876 23[14] Nietzsche chama de sábio aquele cujo destino é se tornar imoral, por não ver mais sentido nos valores tradicionais e por portar a necessidade de obedecer só a si mesmo, trilhando caminhos desconhecidos.

A inoculação do novo só pode ocorrer onde foram cultivadas a estabilidade e a duração. Por isso é importante salientar que Nietzsche não desconsidera a importância da moralidade dos costumes, pois ela é condição de possibilidade para que novos conhecimentos/avaliações possam ser alcançados<sup>131</sup>. O espírito livre seria aquele que, com maior paciência reflexiva, como uma natureza contemplativa, visa considerar o maior número de possibilidades para o juízo e para a ação. Quer dizer, é por meio deste tipo de postura que se torna possível a criação de verdadeiros fatos novos na história. Fatos históricos se referem a momentos que interferem de forma decisiva no decorrer das coisas, fazendo real diferença, ocasionando mudanças fundamentais; de modo que tenham por pressuposto e condição a “libertação da tradição, uma diferença da opinião, é a *liberdade de espírito* que faz história” (NF/FP 1876 19[89])<sup>132</sup>.

Deste modo, para a definição do espírito livre, podemos dizer que se trata daquele que é capaz de pensar diferente em relação àquilo que seria de se esperar, ao se considerar “sua procedência, seu ambiente, sua classe, seu trabalho”<sup>133</sup> e sua época (MMI/HHI §225). Ele tem interesse na busca constante pela verdade, ainda que isso não signifique que lhe seja garantida a vantagem de possuir uma perspectiva melhor em relação àquelas a que ele se opõe (Ibid.). Sua característica mais fundamental é se livrar da tradição (ainda que os experimentos para isso possam incorrer em fracasso – pois se tratam na verdade sempre de experimentos (MMI/HHI §107)) e da exigência de razões em âmbitos em que os outros se contentam com crenças.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> “Se prazer, egoísmo e vaidade são *necessários* para a criação dos fenômenos morais e de suas flores mais elevadas, para o sentido da verdade e da justiça do conhecimento, se o erro e o desvio da fantasia foram o único meio pelo qual a humanidade gradualmente foi capaz de se elevar a este grau de autoiluminação e autoredenção – quem poderia menosprezar estes meios?” (MMI/HHI §107). O texto em língua estrangeira é: “Sind Lust, Egoismus, Eitelkeit n o t h w e n d i g zur Erzeugung der moralischen Phänomene und ihrer höchsten Blüthe, des Sinnes für Wahrheit und Gerechtigkeit der Erkenntniss, war der Irrthum und die Verirrung der Phantasie das einzige Mittel, durch welches die Menschheit sich allmählich zu diesem Grade von Selbsterleuchtung und Selbsterlösung zu erheben vermochte — wer dürfte jene Mittel geringschätzen?”.

<sup>132</sup> O texto em língua estrangeira é: “Lösung vom Herkommen, eine Differenz der Meinung, es ist die F r e i g e i s t e r e i , welche die Geschichte macht”.

<sup>133</sup> O texto em língua estrangeira é: “seiner Herkunft, Umgebung, seines Standes und Amtes”.

<sup>134</sup> Em NF/FP 1879 41[48] Nietzsche define de forma sucinta as características do espírito livre a partir de vários critérios *esclarecidos*: “Razões no lugar de hábitos, *intenções* no lugar de impulsos, conhecimentos no lugar da crença, alegria espiritual no lugar de frequentes gozos isolados, equilíbrio de todos movimentos e o prazer com esta harmonia no lugar de afobações e embriaguês – e *depois*

O espírito livre é aquele que abalou os fundamentos da moral, pois a ideia de que o prazer e a utilidade foram os critérios determinantes na avaliação das ações, tira-lhes o valor intrinsecamente moral e lhes relega a uma condição originária pautada somente num utilitarismo ou num hedonismo. Mas para além das consequências tiradas destas correntes (até mesmo em oposição a elas), os motivos pautados nos critérios de utilidade e prazer se assentam em erros de nossa restrita capacidade cognitiva. Assim, diferentemente dos utilitaristas e dos hedonistas, Nietzsche não pensa que estes devam ser os critérios de avaliação das ações humanas, mas entende que foi pautado nesses erros de interpretação que se criou a maioria das avaliações morais. Ou seja, por mais que não sejam verdadeiros estes motivos, neste momento ele considerou ser verdade que o ser humano se pautou muito neles para criar suas avaliações e determinar sua moralidade. Assim, ao mesmo tempo que Nietzsche reconhece que estes erros e ilusões foram a condição que propiciou a construção da vida humana, o alcance do conhecimento de sua falsidade é algo diante do que não há como voltar atrás (MMI/HHI §109). Um impasse fundamental do espírito livre é justamente o de conciliar o conhecimento quanto à falta de fundamento moral da moralidade dos costumes (e da criação de qualquer ulterior costume), com a não estagnação que inviabilize criar outros valores. Quer dizer, o espírito livre se vê na necessidade de lidar com o seguinte problema: até que ponto é possível abrir mão dos erros fundamentais que constituem a vida humana em prol do valor do rigor científico?<sup>135</sup>. Ou seja, se

---

tudo *se tornando* de novo *inconsciente!*”. O texto em língua estrangeira é: “G r ü n d e an Stelle der Gewohnheiten, A b s i c h t e n an Stelle der Triebe, Erkenntnisse an Stelle des Glaubens, geistig-seelische Freudigkeit an Stelle häufiger Einzel-Genüsse, Gleichgewicht aller Bewegungen und die Lust an dieser Harmonie an Stelle der Aufregungen und Berausungen — und s p ä t e r alles wieder u n b e w u ß t w e r d e n d !!”

<sup>135</sup> O valor atribuído à verdade por Nietzsche neste momento – em oposição aos erros que ele identifica como formadores da humanidade – é controverso. Ainda mais se compararmos a obra publicada com as anotações póstumas. Enquanto numa anotação datada entre outubro e dezembro de 1876 ele afirma que a filosofia tem que se ocupar com a verdade, *independentemente* de quais sejam suas consequências (19[39]); em outra anotação entre 1876 e 1877 (23[82]) ele afirma o seguinte: “Quando alguém promove a ciência de forma a prejudicar a humanidade (– a saber, não há harmonia pré-estabelecida entre a promoção da ciência e da humanidade), pode-se então lhe dizer: voce quer, por diversão, sacrificar a humanidade pelo teu conhecimento? Então nós queremos te sacrificar pelo bem estar geral, aqui os meios santificam um bom fim. Quem quisesse envenenar a humanidade por causa de um experimento deveria ser amarrado por nós como um sujeito totalmente perigoso. Nós exigimos: o bem da humanidade tem que ser o ponto de vista limite no âmbito da pesquisa pela verdade”. O texto em língua estrangeira é: “Wenn jemand die Wissenschaft zum Schaden der Menschheit fördert (- nämlich es giebt keine prästabilierte Harmonie zwischen der Förderung der Wissenschaft und der Menschheit) so kann man ihm sagen: willst du zu deinem Vergnügen die Menschheit deiner Erkenntniß opfern, so wollen wir dich dem allgemeinen Wohlbefinden opfern, hier heiligt der gute Zweck das Mittel. Wer die Menschheit eines Experimentes

Nietzsche demonstra, de forma histórico-naturalista, que os valores humanos foram criados a partir de critérios afetivos arbitrários e míopes, como é possível conciliar este conhecimento com a própria vida? Com a noção de que, com esses erros e ilusões, é que foi possível se formar o que chamamos de humanidade? E é isso que ainda nos mantém? No âmbito dos dois volumes de *Humano, demasiado Humano* ainda não é dada uma resposta para este impasse. Neste momento, Nietzsche parece se contentar com a prática da purificação dos afetos (MMI/HHI §34), quer dizer, trata-se ainda da experimentação com a diminuição da atuação dos antigos motivos. Aqui ele ainda não diz nada sobre a criação de novos valores, de modo que a vida do espírito livre até aqui se satisfaz somente com a tarefa de conhecer sempre mais e melhor, ou seja, não se trata aqui do homem de ação. Sua vida exterior não tem importância, bastando-lhe um “pequeno emprego” (*keinen Amte*) (MMI/HHI §291) que lhe seja o suficiente para viver e pensar, mantendo-se distante da política e dos grandes eventos. Sua pretensão neste momento não extrapola a humilde demanda de acumular as energias para serem dedicadas ao conhecimento.

Pode-se então com razão objetar: mas como é que se pode defender o valor da liberdade de espírito no interior de uma postura que afirma a total irresponsabilidade do indivíduo? Ou seja, a falta de liberdade? Para possibilitar uma interpretação sobre esta questão, de modo a defender a tese de que os pensamentos e atos do espírito livre também obedecem à necessidade, diferenciamos dois tipos de liberdade em MMI/HHI: por um lado a “liberdade moralmente relevante” (*moralish relevanten Freiheit*), e por outro, a liberdade num sentido que não é moralmente relevante (ZENK, 2005, p. 58). Citei mais atrás um trecho do aforismo 225 de MMI/HHI, intitulado *Espírito livre como conceito negativo*, para nos auxiliar na definição do espírito livre como aquele que não corresponde ao que se poderia esperar dele, levando-se em conta sua origem, ambiente, época, etc.

---

wegen vergiften wollte, würde von uns wie ein ganz gefährliches Subjekt in Banden gelegt werden; wir fordern: das Wohl der Menschheit muß der Grenzgesichtspunkt im Bereich der Forschung nach Wahrheit sein”). Na obra publicada não há esta cautela e nem aquele declarado desprezo pelas consequências da verdade, há no máximo o reconhecimento de que a busca pela verdade pode ser nociva ao ser humano (MMI/HHI §34) – ainda que seja necessária (MMI/HHI §38 e §107) –, de que alguns erros foram e são fundamentais para promover a humanidade e a vida (MMI/HHI §1, §33, §36, §91, §109), e que por isso, não podem ser desconsiderados (MMI/HHI §107). Por outro lado, há somente o reconhecimento de que se prefere não dar ouvidos à tese da total irresponsabilidade por “medo das consequências” (*Furcht vor den Folgen*) (MMI/HHI §39), ou seja, não é declarado pelo filósofo publicamente seu desprezo pelas consequências. Nietzsche faz também uma hipótese de que, mesmo que essa não seja a intenção da ciência, é bem possível que suas verdades acabem trazendo vantagens à humanidade (MMI/HHI §38).



Neste caso, o fato de o espírito livre frustrar expectativas médias não se relaciona com uma concepção de liberdade moralmente relevante, pois não quer dizer que tal indivíduo teve a capacidade de autodeterminação de não corresponder ao que seria mais provável quanto ao seu modo de se comportar. Quer dizer que, neste caso, a liberdade do espírito livre estaria na sua condição de *não previsibilidade*. Isso não é a mesma coisa que afirmar que sua imprevisibilidade ocorre por conta de sua capacidade de ser causa de si e de realizar escolhas conforme critérios mais refinados e elaborados do que o ambiente em que vive, por conta de um maior esforço e mérito seu. A libertação da tradição não corresponde a um mérito pessoal do espírito livre, podendo ser compreendida também como um acontecimento necessário no decorrer da história, que foi ocasionado por motivos específicos e determinados, ainda que não sejam tão facilmente visíveis.

Tinha citado também MMI/HHI §228, onde Nietzsche afirma que os espíritos cativos (criação conceitual para figurar como uma oposição aos espíritos livres) seriam aqueles que em geral não enxergam mais que duas possibilidades de juízo e de ação, enquanto que o espírito livre seria aquele capaz de ver o maior número de possibilidades. Desta forma, parece ocorrer aqui uma abertura para a liberdade, pois parece ser possível uma educação que forme indivíduos capazes de alcançarem uma maior capacidade de avaliação das situações e de decisão, na medida em que consigam vislumbrar um maior número de alternativas de ação. Mas acontece que Nietzsche não deriva a responsabilidade da condição da posse de várias alternativas de ação, pois mesmo assim, continuaria valendo a já alegada situação em que a condição do indivíduo de ver mais ou menos possibilidades de ação se vincula à interação de fatores que não estão em suas mãos determinar: contextos, ambientes, talentos não escolhidos, etc., mantendo-se assim a determinação do motivo mais forte.

Desta forma, posso afirmar com Thomas Zenk que a liberdade do espírito livre não se refere a uma liberdade moralmente relevante. O espírito livre não o é por uma deliberação, por uma escolha. A ocorrência ou não dos motivos continua sendo o fator determinante. O caráter não livre do espírito livre se revela em suas reflexões sobre o direito penal, na medida em que Nietzsche faz uma certa equiparação entre o criminoso e o espírito livre, ambos no interior de uma mesma lógica, “quer dizer, assim como o criminoso não é para ser visto como ‘patife culpado’, o espírito livre

não pode ser visto como autor responsável ‘da sua’ liberdade de espírito” (ZENK, 2005, p.60)<sup>136</sup>.

Tendo a compartilhar desta interpretação, pois o texto de Nietzsche neste período não parece deixar brecha para algum tipo de liberdade moralmente relevante. Como vimos, a construção dos juízos e avaliações é permeada de erros e ilusão, de modo que aprovar ou desaprovar, louvar ou censurar se tornam posturas arbitrárias. É possível que haja admiração pela “força, beleza e plenitude” (*Kraft, Schönheit, Fülle*) (MMI/HHI §107) de uma postura moral ou de uma atitude, mas mérito não é possível encontrar aí: “Tudo é necessidade, – assim diz o novo conhecimento: e este conhecimento mesmo é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é o caminho para a percepção desta inocência” (Ibid.)<sup>137</sup>.

## 1.5 Considerações sobre o capítulo

Nietzsche tem interesse em denunciar a vigência de ilusões e erros na história da humanidade como a condição de possibilidade de sua própria existência. Com este desmascaramento ele visa invalidar as justificativas e prescrições

---

<sup>136</sup> O texto em língua estrangeira é: “d. h. ebenso wie der Verbrecher nicht als ‘schuldiger Schuft’ anzusehen ist, kann der Freigeist nicht als verantwortlicher Urheber ‘seiner’ Freigeisterei gewehen werden”.

<sup>137</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alles ist Nothwendigkeit,—so sagt die neue Erkenntniss: und diese Erkenntniss selber ist Nothwendigkeit. Alles ist Unschuld: und die Erkenntniss ist der Weg zur Einsicht in diese Unschuld”. Um ponto fundamental para a interpretação que elaboro aqui é a comparação que Nietzsche faz neste mesmo aforismo 107 entre a condição do tormento do doente que anseia pelo restabelecimento de sua saúde e a do sofrimento espiritual do sujeito que vivencia um dilema, e que, por fim, faz uma escolha e toma uma decisão. Em ambos os casos ele afirma que não há mérito do agente, colocando em pé de igualdade tanto o sujeito que quer fugir do tormento da doença, quanto aquele que vivencia a necessidade de se decidir em meio aos seus embates espirituais. No primeiro caso tratam-se de processos químicos e de lutas entre elementos no interior do corpo, o organismo lutando contra um desequilíbrio de sua constituição. No segundo caso, o da decisão, o sujeito se decide conforme o motivo que lhe for mais forte, ou melhor dizendo: Nietzsche extrapola a teoria dos motivos dos psicólogos ingleses e já dá um indício da crise da subjetividade que sua filosofia trará mais claramente alguns anos depois, ao afirmar que, na verdade, não é que nós decidimos pelo motivo mais forte, mas sim, que o motivo mais forte é quem decide sobre nós (Ibid.). A decisão que consegue aplacar a concorrência dos motivos conflitantes (quando um motivo mais forte se impõe sobre os outros e determina a ação) seria equivalente à eficiência dos processos orgânicos que restabelecem o equilíbrio da saúde. Sobre isso, confira BAPTISTA, *Doenças e desvios para a criação de si: um estudo sobre Nietzsche* (2013).

metafísicas sobre como devemos viver e que valor teria a existência. Mas ao fazer isso, ele nos destitui dos elementos com os quais conseguimos dar sentido e valor à vida: a confiança na capacidade de julgar e agir da melhor forma, a confiança na liberdade para agir inclusive intencionalmente da forma que não fosse a melhor. Nietzsche pretendia, após a tomada de consciência da falsificação que constitui a vida, ir se distanciando dos costumeiros motivos e estímulos, que se enfraqueceriam aos poucos por meio do exercício do conhecimento, tornando-se cada vez mais distantes de tomadas de posição: sem louvar e nem censurar:

[...] um ser humano do qual caíram os grilhões da vida em tal medida, que ele só continua a viver para conhecer sempre melhor, e para poder renunciar a muitas coisas, sim, a quase a tudo que tem valor para os outros homens, sem inveja e nem enfado. Para ele deve bastar, como a situação mais desejável, aquele pairar livre e destemido sobre os seres humanos, costumes, leis e avaliações tradicionais das coisas. Ele gosta de compartilhar a alegria deste estado e talvez não tenha nada mais para compartilhar (MMI/HHI §34)<sup>138</sup>.

Nietzsche visa abolir o conceito de liberdade inteligível, ou seja, a noção de um âmbito ontológico de liberdade absolutamente desvinculado das condições espaço-temporais. Pois é esta concepção de liberdade que possibilita supor que o indivíduo poderia tanto agir de um jeito como de outro por iniciativa absolutamente própria – e, por consequência, ser responsabilizado também de forma absoluta. Deste modo, foi interessante ter mostrado como que a liberdade que Nietzsche considera impossível leva à impossibilidade de responsabilização. Pois como vimos, para os estoicos, a impossibilidade de agir de outro modo não compromete a imputabilidade, para que ela ocorra não é necessário o completo desatrelamento de influências externas. O agente responsável estoico, mesmo não sendo o sujeito autônomo moderno, possui um elemento ativo dentro de si que lhe possibilita uma

---

<sup>138</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] ein Mensch, von dem in solchem Maasse die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, dass er nur deshalb weiter lebt, um immer besser zu erkennen, auf Vieles, ja fast auf Alles, was bei den anderen Menschen Werth hat, ohne Neid und Verdruss verzichten können, ihm muss als der wünschenswertheste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge *genügen*. Die Freude an diesem Zustande theilt er gerne mit und er *hat*vielleicht nichts Anderes mitzutheilen”

variação de tipos de assentimentos. Não lhe é necessária uma igualdade de condições da formação moral para haver uma igual condição de imputabilidade, na medida em que a alma humana é regida pelo *logos*, pela racionalidade que lhe provê da capacidade reflexiva de dar ou se abster de dar assentimento. Em Nietzsche, por outro lado, não há *logos* garantindo harmonia e sentido, há somente o intelecto formado por uma história orgânica, composto de erros fundamentais que, por um lado, possibilitam seu funcionamento de criação de ficções regulativas (como igualdade, identidade, substância, etc.), mas por outro, privam-no da confiança que os estoicos podiam ter na razão.

Vimos com Hume e Mill que a falta de poder da razão diante da força de determinação da vontade residente nos afetos e paixões também não é argumento contra a imputabilidade, e que a necessidade dos motivos é justamente o que torna concebível que se atribua a responsabilidade de uma ação a um agente. Identificamos com isso, que a consequência que Nietzsche tira, a partir de sua negação da liberdade absoluta, é a negação de qualquer liberdade relativa que fosse cognitivamente legítima. Sua conclusão se torna assim insustentável, tanto teórica quanto socialmente. Teoricamente parece ser insustentável porque, ao se apropriar da teoria da utilidade/prazer dos ingleses (ainda que a considerando enquanto erro humano de interpretação), Nietzsche pensa que, para que alguém tenha condições de ser realmente responsabilizado, deva portar o caráter inteligível que ele faz tanta questão de negar – caso contrário, o comportamento seria resultado de uma dinâmica cega de busca por prazer oriunda de uma insondável cadeia causal, considerando ser impossível a compatibilidade entre *intervenções na formação do caráter do agente e liberdade*. Sua incapacidade de considerar um tipo de liberdade mais relativo, ligado às disposições da mente e aos processos formativos distintos dos diversos agentes, o leva à afirmação da completa irresponsabilidade. Socialmente, também é dificilmente sustentável a teoria de Nietzsche, pois a irresponsabilidade e inocência ausentariam os agentes da necessidade de assumirem posições que pudessem ser consideradas realmente suas, de modo a se ausentarem das consequências de seus atos – além de propiciar um tipo de situação em que, de fato, é só não pensando nas consequências que se pode buscar sustentar uma tese assim. Nietzsche chega a afirmar que a verdade deve ser prioridade em relação ao medo das consequências.

Mas pensar nas consequências não é também uma preocupação com a verdade? Talvez uma verdade bem mais palpável do que o puro âmbito de ideias e especulações deste nível de separação entre teoria e prática em que Nietzsche ainda tanto insiste. Neste sentido, ler os estoicos e os ingleses foi importante para podermos ter referências que partem de um princípio parecido ao do pensamento de Nietzsche deste momento, mas que chegam a conclusões bem diferentes – que inclusive se ocupam em pensar nas consequências como parte inseparável da reflexão a que se propunham.

O problema é que Nietzsche considera qualquer possível liberdade somente enquanto “sentimento de liberdade”, por conta da confusão de nossos motivos, aos quais não temos acesso claro por conta dos procedimentos criativos e arbitrários de nossa percepção causal e da fonte de nossas avaliações e estados de ânimo. Cabe-nos perguntar: o “sentimento da liberdade” expressado na frequência de êxitos de realização do desejo já não é por si só suficiente para suspender o questionamento sobre a existência ou vigência da “liberdade em si”? Pretender desqualificar este sentimento não significa incorrer na mesma pretensão (ainda que ao avesso) da teoria do conhecimento moderna de busca da verdade de algo num “por detrás”, sem questionar o sentido desta demanda? É bem plausível a afirmação da forte determinação da ação na busca por prazer, ou na busca de preservação, ou em diversos motivos, mas que consequência lógica autoriza a, com isso, negar a imputabilidade? E além disso, o caráter problemático para Nietzsche das influências externas na formação do caráter do agente (a ponto de comprometerem a imputabilidade) parece-nos indicar o quanto ele se mostra como um pensador inserido numa tradição que somente foi possível a partir do cristianismo e das suas demandas laicas (traduzidas para a filosofia moderna) e igualitárias quanto às condições de ação entre os indivíduos, sem a qual se torna “injusto” julgar alguém, por conta das particularidades de seu contexto, que o colocaram supostamente numa desvantagem quanto às suas possibilidades de formação moral – se comparado aos outros.

Ao iniciar o capítulo com uma breve retomada dos estoicos quanto ao problema sobre a possibilidade de alguma liberdade num mundo de necessidade, tive primeiramente a intenção de iniciar a discussão da tese em um momento antigo de reflexão sobre o problema do necessitarismo. Mas por outro lado, pensar nos

estoicos acaba nos aproximando de alguma forma do pensamento do próprio Nietzsche deste período, da seguinte forma: como vimos na seção 1.4.2. As *dimensões do prazer*, os prazeres e desprazeres estão inevitavelmente ligados a atividades, juízos e avaliações do intelecto. Estes juízos são agentes interpretantes quanto ao que é prazeroso ou doloroso. Esta ação dos juízos pressupõe a “crença na igualdade de experiências” (NF/FP 1880 10[F100]), crença esta que pressupõe um tipo de simplificação cognitiva que é condição de possibilidade do próprio intelecto: fundado no princípio de identidade. O que os estoicos chamavam de *sentimentos* eram as crenças falsas quanto ao que é de fato bom ou mal para orientar a ação, no caso, o que é apropriado ou não para se alcançar a vida mais adequada para o ser humano: a vida boa e feliz – enquanto vida virtuosa. O sentido da ascese indicada em sua terapia purificadora das paixões envolvia o exercício espiritual de identificar o que de fato é importante para o alcance desta meta, afastando-se assim as ilusões quanto ao excesso de valor atribuído aos indiferentes (como se eles fossem realmente decisivos para a felicidade), e voltando-se mais para as condições e práticas do exercício da virtude como bem último. Apesar de Nietzsche neste momento desconsiderar uma avaliação mais detida sobre a virtude e não ter em vista a felicidade, ele compartilha de um elemento fundamental da filosofia estoica, ao afirmar que nossas atrações e aversões são baseadas em avaliações que se dão a partir de pressupostos, juízos e pré-juízos, quer dizer, a partir de crenças – em boa parte das vezes – equivocadas. Estas falsas crenças eram o que os estoicos chamavam de sentimentos. A partir de alguns sentimentos (como medo, aversão, desejo, etc.) a civilização ocidental foi criando certos tipos de avaliações: “em nossa cultura estas paixões estão ligadas a interpretações metafísicas errôneas sobre eventos naturais” (URE, 2009, p. 66). Por isso, Nietzsche pensou que “uma crítica cética à metafísica [deveria] também erradicar o particular regime de emoções que emana de tais interpretações” (Ibid.)<sup>139</sup>. A partir desta lógica de compreensão que se vincula aos estoicos, de que as sensações de atração e aversão, prazer e desprazer, estão ligadas – ou ao menos se originam de algum modo vinculadas – a juízos avaliativos, Nietzsche pensou que, ao se erradicar certos juízos, certos sentimentos também poderiam ser erradicados. É neste sentido que

---

<sup>139</sup> O texto em língua estrangeira é: “in our culture these passions have been tied to erroneous metaphysical interpretations of natural events, he reasoned that the skeptical critique of metaphysics must also eradicate the particular emotional regime that flows from such interpretations”.

sua postura no final das contas (ao menos durante o tempo de *Humano, demasiado Humano*) é a de um pairar acima dos valores e das preocupações humanas, e não ainda a de tomar uma nova posição avaliativa clara diante do desmascaramento dos falsos pressupostos que estariam a orientar nossas avaliações. Além disso, para os estoicos havia a possibilidade de alguns alcançarem a sabedoria e identificarem os motivos de ação que realmente têm valor. Enquanto para Nietzsche, a condição de estar no interior de uma dinâmica de falsificação das avaliações é nossa condição incontornável, de modo que nada garante que as avaliações do espírito livre serão melhores.

Quanto à questão específica em relação à responsabilidade, Nietzsche não deixa brecha alguma, como tentaram fazer os estoicos. Estes consideravam uma instância mediadora interna ao ser humano, o assentimento. Este mecanismo possibilitaria uma reação aos eventos que não fosse simplesmente mecânica e necessária, havendo em alguma medida um espaço de autodeterminação a partir do balanço realizado pelo próprio indivíduo acerca dos seus motivos. Além disso, consideravam fatores (ou causas) externas (punição e recompensa, p. ex.) como elementos importantes de configuração da estrutura interna da pessoa, propiciadores de aumento do domínio interno do assentimento. Ao contrário, para Nietzsche, as punições e recompensas não influem na intensificação de uma maior liberdade, no sentido da formação de uma vontade mais forte, mas somente numa maior capacidade de o indivíduo se conformar melhor ao quadro de obediências que se exige dele para o convívio com os outros.

O problema é que Nietzsche leva a um tal nível de consequências a condição de sermos equivocados e superficiais em nossos juízos, que o fato de agirmos conforme o motivo mais forte se coloca acima de qualquer possibilidade de deliberação, pois a própria deliberação – estoicamente racional e kantianamente autônoma – seria resultado já de processos complexos e ocultos de inter-relação de motivos que *nos fizeram querer* tal ou tal coisa, tal ou tal ação. Sendo que, em última instância, não teríamos condições de julgar alguém ou a nós mesmos, porque, o que quer que fizéssemos ou acontecesse, seria resultado de juízos confusos e de motivos aos quais, na verdade, não temos acesso.

Com este capítulo pudemos compreender como, ao mesmo tempo que Nietzsche acata a modos utilitaristas de pensar o sentido originário e vigente das avaliações humanas, ele não segue o utilitarismo no sentido de pensar que este modo de ver a utilidade desemboque num ideal de bem estar social pensado como uma natureza e uma meta do comportamento humano e do convívio social: a solidariedade e o altruísmo. Pois o modo como ele faz uso do utilitarismo não significa concordância com ele, mas sim, o pensamento de que as coisas de fato acontecem com o ser humano do jeito que os utilitaristas dizem que é a forma “natural”, só que acontecem, segundo Nietzsche, por conta do erro, engano, ilusão, precipitação, falha e limitação de nossa capacidade de interpretação e compreensão das coisas. Quer dizer, o “natural” poderia muito bem ser de outro jeito, por meio de outros erros e ilusões.

Lendo um pouco do necessitarismo inglês, pudemos observar que a teoria dos motivos não implica na postura de isentar o indivíduo da responsabilidade de administração destes motivos. Enquanto para Hume o necessitarismo é, pelo contrário, condição para a imputabilidade, para Mill, o processo de construção do caráter envolve o cultivo da vontade, que é o afastamento da determinação das ações do âmbito do desejo, em direção ao âmbito do hábito cultivado por meio dos estímulos anteriores, que criam as condições de surgimento da vontade, instância mais segura para garantir a certeza do cumprimento de ações e compromissos do que a dependência e oscilação da correspondência às demandas do mero desejo. Acontece que, enquanto para Mill, um processo de domesticação e exercício – baseado primeiramente numa sedução do desejo, para uma ulterior transferência para a formação da vontade – parece dar conta da formação de um caráter que possa ser responsabilizado; em Nietzsche, as mesmas premissas o levam a uma outra conclusão: a de que, se é o hábito que garante a constância da vontade, mostra-se com isso que não existe qualquer possibilidade de autodeterminação – que se conquista esta constância a partir de um mecanismo cego e praticamente mecânico. Exacerbando esta consequência, ele chega à total irresponsabilidade, afirmando a inocência porque considera a busca por prazer e a falsidade dos juízos que avaliam o que é prazeroso como elementos irrevogáveis de nossa condição humana formada de erros, crenças e arbitrariedades, de modo a não aceitar qualquer negociação em relação a uma instância intermediária em que o nível de



responsabilidade moral pudesse ser atribuído ao indivíduo em maior ou menor grau, conforme a circunstância. Tirando-lhe assim toda possibilidade de imputabilidade moral.

Richard Wisser (1972) estabelece uma diferenciação entre dois tipos de responsabilidade: um é a prestação de contas diante do cumprimento ou não de normas previamente estabelecidas (de códigos), quer dizer, trata-se de uma responsabilidade pautada na correspondência a uma “instância” (*Instanz*) dada. Neste sentido, poderíamos pensar na irresponsabilidade do agente que age contra uma lei moral comumente compartilhada e tida por algo bom, comprovadamente funcional e útil. O outro tipo de responsabilidade, é a situação em que nos vemos diante do desafio de decidir por algo sobre o que não se tem referências, normas instituídas e nem exemplos que possam simplesmente ser seguidos para determinar a ação. Não havendo um saber prévio, tratam-se de ocasiões em que a existência do agente está envolvida em sua resposta à uma “situação” (*Situation*), em que ele é obrigado a se arriscar realmente na tomada de decisão.

Ao buscar investigar as origens dos sentimentos morais, Nietzsche visa problematizar os fundamentos do primeiro tipo de responsabilidade, questionando o sentido da instauração da moral na forma de códigos fixos, colocando-se “contra a posição de um imperscrutável fazer-responsável (*Verantwortlichmachen*), que é aceito como dado, como algo concretizado” (WISSER, 1972, p.155)<sup>140</sup>. É a partir daí que se torna possível questionar os fundamentos dos valores vigentes e abrir espaço para o ensaio futuro com a implementação de outras formas e motivações para a ação. Mas Nietzsche não chega a problematizar o segundo tipo de responsabilidade, que envolve um estado para além do desmascaramento da falsidade do estado de coisas tido por verdadeiro ou legítimo, que fundamentou os valores morais no decorrer da história – e inclusive, a ocorrência da interpretação *já moral* de que teríamos como que uma faculdade de avaliação moral interna originária, uma consciência moral inata que nos provocaria peso na consciência ao fazermos algo mal (assim como a suposição de motivações altruístas originárias em nós).

---

<sup>140</sup> O texto em língua estrangeira é: “gegen die Position eines undurchschauten Verantwortlichmachens, das als gegeben annimmt, was ein Konkretisiertes ist”.

A doutrina de Nietzsche da total irresponsabilidade é *destruição da responsabilidade do primeiro nível*, não é porém responsabilidade instrutiva do segundo nível, mesmo quando a doutrina desenvolvida por Nietzsche da “inocência do devir” enquanto “necessidade” – a qual é pervertida pelos seres humanos por meio da tão transparente suposição da liberdade – apresenta traços construtivos” (Ibid.)<sup>141</sup>.

Haveria a diferença também entre a irresponsabilidade (*Unverantwortlichkeit*) e a falta de responsabilidade (*Verantwortungslosigkeit*). Segundo Wisser, pelo fato de a doutrina da irresponsabilidade buscar combater uma responsabilidade falsa pautada em valores morais questionáveis, trata-se de uma certa “responsabilidade em transição” (*Verantwortung im Übergang*) (Ibid., p. 156), e não do puro abandono da responsabilidade. Não trata-se de uma pura falta de responsabilidade, porque Nietzsche não afirma que cada um pode fazer simplesmente o que lhe aprouver, seguindo puramente seu capricho. Ao invés disso, o que ele afirma é que o que fazemos e o que nos acontece não está sob nosso controle, quer dizer, o espaço que os estoicos compreendiam como o âmbito que vale a pena receber nossa preocupação e cuidado, qual seja, os elementos em nós que estão em nosso poder são muito carentes, ou mesmo nulos neste momento do pensamento de Nietzsche. Assim, por mais que ele questione a representação usual da responsabilidade enquanto uma postura com demandas diante de certos conteúdos fixos, por mais que ele se ocupe em negá-la, neste momento ele não chega a construir um pensamento sobre o segundo tipo de responsabilidade, a “situacional”.

Concluo este capítulo com a compreensão de que este momento do pensamento de Nietzsche é um momento de pouca construção, de que sua ocupação é destruir as bases com as quais nos habituamos a pensar e julgar, de modo a gerar a necessidade de termos que reconsiderar certas questões por outros

---

<sup>141</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit ist Destruktion der Verantwortung ersten Grades, nicht jedoch instruktive Verantwortung zweiten Grades, selbst wenn die von Nietzsche entwickelte Lehre von der ‘Unschuld des Werdens’ als der ‘Notwendigkeit’, die von den Menschen durch die allzu durchsichtige Unterstellung der Freiheit pervertiert wird, konstruktivistische Züge aufweist”.

ângulos e com outra 'lógica', abrindo mão das formas já conhecidas de explicarmos o sentido de nossas ações e avaliações.

## 2 A RESPONSABILIDADE E O CULTIVO DE SI

### 2.1 Apresentação do capítulo

Tratarei neste capítulo dos caminhos que tomam as reflexões de Nietzsche sobre as origens da moral entre os anos de 1880 e 1882. Esta análise nos dará condições de compreender as mudanças pelas quais passou seu pensamento em relação a MMI/HHI, como certos critérios de avaliação se transformaram, assim como suas leituras, influências e posicionamentos. A investigação quanto às origens da moral será condição para entendermos a sua compreensão deste período quanto ao sentido da liberdade da vontade e, por consequência, da responsabilidade. Veremos como neste momento o termo “irresponsabilidade” aparece menos e com sentidos diversos, assim como se mantém a problematização quanto às condições de determinação da vontade. Poderemos observar como que, enquanto em *Humano, demasiado humano* Nietzsche visava fazer praticamente uma história descritiva dos sentimentos morais para mostrar como a moral surgiu e se desenvolveu por meio de suas condições sociais e culturais de transformação, a partir de 1880 ele visa realizar uma *fisiologia da moral*, ou seja, identificar como se deram transformações orgânicas e do sistema nervoso a partir de certos tipos de experiências compartilhadas e herdadas ao longo de gerações.

Neste momento, além de continuar problematizando as noções de autonomia e autodeterminação, o filósofo passa também a questionar as explicações que se dão pela via da utilidade e do hábito. Estas noções estarão presentes neste segundo capítulo, assim como outras que foram norteadoras do primeiro, e que agora são compreendidas e avaliadas de outra forma, como por exemplo: impulso de preservação, prazer/desprazer, e meios/fins (finalidade). Mas, para além delas, seis outros termos constituirão o fio condutor da reflexão neste capítulo: o medo (*Furcht*), a crueldade (*Grausamkeit*), o sentimento de poder (*Machtgefühl*), o instinto de rebanho (*Heerdeninstinkt*), os impulsos (*Triebe*), as avaliações (*Werthschätzungen*) e a vontade (*Wille*). Com o tratamento conceitual destes termos, investigaremos como Nietzsche passa então de fato a se afastar do nível de proximidade que ele

apresentava em relação ao utilitarismo e a identificar a vigência de outros elementos determinando a criação de valores e as ações.

Este capítulo se estruturará mantendo diálogo fundamentalmente com duas referências caras a Nietzsche neste período, que lhe auxiliaram para mudar seus critérios de reflexão quanto às origens das avaliações morais e quanto à importância de fatores fisiológicos na sua formação: *The Data of Ethics (Os dados da ética)* de Herbert Spencer (1820 – 1903) e *Handbuch der Moral (Manual de Moral)* de Johann Julius Baumann (1837 – 1916). Tratarei das obras publicadas por Nietzsche entre 1880 e 1882, *Aurora* e *A Gaia Ciência* (até o livro 4), junto dos fragmentos póstumos desta época.

Darei início à análise das incitações que o pensamento de Spencer causou em Nietzsche a partir do sentido originário do medo para a constituição do ser humano moral, e sua relação estreita com a crueldade. Veremos o modo particular como Nietzsche se apropria desta leitura, identificando o medo como um elemento que aponta para a origem da criação de valores a partir do sentimento de impotência. Assim, observaremos que o filósofo alemão pensa a crueldade – oriunda do medo causado pela impotência – sob outras formas, que não simplesmente a da violência bruta de bárbaros povos originários; identificando-a com o desenvolvimento da história da cultura, em altos níveis de refinamento e sublimação, e cuja presença se mostra ser sempre inevitável. Desenvolverei uma reflexão relacionando a crueldade, o medo e a busca pelo sentimento de poder, de modo a constituírem uma *hipótese de interpretação do fenômeno moral* que aponta para os inícios da reflexão nietzschiana sobre o critério do *poder* como elemento decisivo de compreensão e avaliação do surgimento da moral. Estes mesmos três elementos é que darão sentido à compreensão da constituição comunitária da vida humana a partir da criação de valores que visam impossibilitar, ou ao menos, evitar os desvios individuais à regra, com pretensões de abrangência coletiva geral no interior da moralidade dos costumes.

Depois disso, tratarei da noção de impulsos (*Triebe*), de modo a compreendermos o sentimento de poder como um tipo particular de impulso. Ou seja, como procedimento metodológico, escolhi partir de um impulso em particular para depois chegarmos à noção geral. Esta escolha se justifica, tanto porque a

noção de sentimento de poder nos fornece elementos filosóficos que servem diretamente ao meu interesse pela reflexão sobre o medo e a crueldade como aspectos originários e constitutivos da cultura; como porque ele ilustra melhor na particularidade o que tratarei em seguida num sentido geral. Os impulsos darão a Nietzsche a condição de repensar o sentido da constituição da cultura e de abandonar de vez qualquer apoio teleológico para explicar os motivos da ação, servindo-lhe para elaborar uma interpretação sobre a atuação recíproca entre fisiologia e valores morais, de modo a tornar praticamente impossível separar estes dois âmbitos fundamentais da ação.

Em seguida, tratarei da noção de vontade em Nietzsche. Teremos a ocasião de nos depararmos novamente com a tensão com o que parece ser um tipo de determinismo parecido com o que vimos em MMI/HHI. Nesta etapa, leremos a teoria da vontade de Johann Julius Baumann para estabelecer um diálogo de Nietzsche com uma outra fonte que lhe foi importante para pensar o sentido das avaliações (*Werthschätzungen*) e sua relação com os impulsos na formação do querer.

Por fim, farei uma reflexão sobre em que medida há algum espaço para a liberdade da vontade e para a responsabilidade no interior da noção de impulsos e de vontade conforme o modo como estes termos são desenvolvidos neste momento produtivo do filósofo. Minha hipótese é que, a noção de impulsos que aparece neste momento é o que proporciona a Nietzsche a inédita condição de pensar sobre a criação de ideais como epifenômeno da organização e centralização do poder entre os impulsos. Assim, resta-nos compreender a viabilidade de compatibilização entre um aparente necessitarismo e um espaço para criação de estilo do caráter a partir de uma determinação interior dos impulsos que seja a manifestação da imposição de um único gosto. Ou seja, aposto em que o cultivo estético de si começa a aparecer como um caminho para a realização de alguma liberdade em Nietzsche.

Por conta de a discussão entre Nietzsche e Spencer servir como pano de fundo para quase todas as questões levantadas neste capítulo, darei início com o esboço dos principais elementos da ética do filósofo inglês, tendo como referência o livro *Os Dados da Ética*. A partir desta exposição, teremos melhores condições de realizar as devidas comparações e contraposições entre os pensamentos dos dois autores, de modo a enriquecer esta pesquisa realizada entre a busca pelas fontes

teóricas de Nietzsche e a estruturação interna de seu pensamento. Assim, à maneira como fizemos no primeiro capítulo, apresentarei as influências e as apropriações realizadas pelo filósofo alemão no percurso de construção da originalidade de seu pensamento.

## 2.2 Princípios da ética de H. Spencer

Em *Os Dados da Ética* Spencer faz uma reconstrução do modo como teria ocorrido “a gênese da consciência moral” (SPENCER, 1882, p. 113)<sup>142</sup>: sua origem consistiria no desenvolvimento da habilidade em protelar a realização de um desejo mais imediato e simples em prol de uma outra realização mais distante e mais complexa. Acontece que este autocontrole pertencente à moral somente é possível a partir de um processo anterior, que equivale a uma forma de domesticação inevitável, pautada fundamentalmente no **medo** (Ibid. p. 114). Spencer traça o processo de transformações que possibilitaram a consciência moral no tornar-se humano a partir do fator determinante da criação do medo. Primeiramente, ele atribui a renúncia aos desejos imediatos a um momento anterior a qualquer legislação de uma sociedade minimamente organizada, em que o receio da *vingança* do outro com quem se convive funciona como elemento restritivo. Em seguida, com uma organização em que se constitui a figura de um líder, os seus decretos, oriundos de sua condição de força superior, se tornam capazes de forçar à obediência. Por sua vez, o poder político se sobrepõe posteriormente ao poder social configurado na constante ameaça mútua entre os sujeitos da comunidade.

Com o desenvolvimento da “teoria dos fantasmas” (*ghost-theory*) (Ibid. p. 116), ou seja, com a crença de que os mortos podem prejudicar a vida dos vivos, e na situação em que estes mortos sejam pessoas que foram chefes poderosos, e por conseguinte, mais ameaçadores que outros fantasmas, surge a forma religiosa de

---

<sup>142</sup> O texto em língua estrangeira é: “the genesis of the moral consciousness”.

restrição dos apetites mais imediatos e possivelmente prejudiciais à comunidade. Originariamente, a maioria destas restrições tinha a finalidade de ocasionar uma determinada ordem no interior da comunidade, por conta do interesse bélico do chefe em conseguir êxitos militares. Tendo seu poder político reforçado pelo medo da comunidade em relação às restrições religiosas referentes aos seus antepassados (do chefe), ele deixa como legado “uma tradição dos comandos que habitualmente deu” (Ibid. p. 118)<sup>143</sup>, de modo a se tornar com o tempo sagrada e inquestionável<sup>144</sup>. Com o decorrer do tempo e o desenvolvimento da sociedade, surge um conjunto de leis civis que tem aí a sua origem.

As formas de controle social, político e religioso servem como um momento preparatório para a consciência moral, que, ao invés de obediência por medo da punição, seria a ação livre decorrente de “uma representação mental das más consequências que o ato proibido causa na natureza das coisas” (Ibid. p. 118)<sup>145</sup>. A forma de intimidação que é moral, ocorre “por uma representação dos resultados necessariamente naturais” (Ibid. p. 120)<sup>146</sup>, o que significa que só se deixa moralmente de praticar um crime quando se é capaz de representar os resultados naturais na vítima, quais sejam: causar-lhe agonia, extirpar suas possibilidades de felicidade e causar sofrimento nos parentes. Spencer dá exemplos referentes aos prejuízos causados pelo assassinato, pelo roubo e pelo adultério (Ibid. p. 120/121), assim como do valor positivo da ação altruísta, por conta do resultado natural de auxiliar a promover a vida do próximo (Ibid. p. 121).

Spencer parte da pressuposição de que, com a repetição da experiência de crimes ao longo das gerações, e com a observação dos males que eles causam, foi

---

<sup>143</sup> O texto em língua estrangeira é: “a tradition of the commands he habitually gave”.

<sup>144</sup> “A natureza selvagem, dando origem à concepção de uma divindade selvagem, desenvolve uma teoria de controle sobrenatural suficientemente severa e cruel para influenciar sua conduta [do humano selvagem]. Com a submissão ao governo despótico e severo o suficiente para manter em ordem as naturezas bárbaras, desenvolve-se uma teoria do direito divino de legislar e o dever da absoluta submissão” (Ibid. p. 97). O texto em língua estrangeira é: “The savage nature, originating the conception of a savage deity, evolves a theory of supernatural control sufficiently stringent and cruel to influence his conducts. With submission to despotic government severe enough in its restraints to keep in order barbarous natures, there grows up a theory of divine right to rule, and the duty of absolute submission”.

<sup>145</sup> O texto em língua estrangeira é: “a mental representation of the evil consequences which the forbidden act will, in the nature of things, cause”.

<sup>146</sup> O texto em língua estrangeira é: “by a representation of the necessary natural results”.



possível surgir gradativamente uma aversão moral a eles. Entendamos a sua lógica: o que é bom é o que é conforme a fins (Ibid. p. 22), tudo o que é vivo exerce o que ele chama de *conduta*, que consiste no movimento com propósito (Ibid. p. 10), ou seja, conforme a fins. Nos seres vivos em geral estão presentes dois tipos de conduta: a de preservar a si mesmo e a de preservar a espécie (Ibid. p. 15). Ao ser humano caberia ainda um terceiro tipo, que corresponderia à busca pela autopreservação e pela preservação da prole, mas sem incorrer no desajuste da busca de preservação de si e da prole por parte dos outros seres humanos (Ibid. p. 17); o que concederia à humanidade a condição de melhor poder se ajustar a fins: “O perfeito ajuste de atos a fins é manter a vida individual e criar novos indivíduos, [...] sem impedir os outros de efetuar os mesmos perfeitos ajustes” (Ibid. p. 19)<sup>147</sup>. Então, se o que determina o que é bom resulta na ideia de que é o que promove, além da vida do agente e da sua prole, a vida dos outros, auxiliando-os a realizar seus fins, de que o que é bom é o que mantém a vida e de que o maior bem consiste no maior tempo de vida, da forma mais prazerosa e mais feliz; o critério da utilidade é definido a partir da seguinte lógica: o que é bom é útil porque promove o bem estar social, quer dizer, a vida biológica e as boas condições materiais para a sua manutenção para o maior número de pessoas. De modo que, em última instância, é imoral quem diminui a vida ou diminui a capacidade de mantê-la (Ibid. p. 60).

A consequência que Spencer tira desta lógica é pautada numa hipótese de cunho fisiológico, de que a intuição moral “resulta de experiências de utilidade acumuladas, gradualmente organizadas e herdadas” (Ibid. p. 123)<sup>148</sup>, mesmo que os herdeiros distantes não tenham uma relação consciente com estas experiências herdadas. Quer dizer, “modificações nervosas” (*nervous modifications*) (Ibid.) teriam ocorrido de modo a consolidar estas experiências de utilidade, mesmo sem a necessidade da vivência individual propriamente direta destas experiências por parte dos descendentes. Mesmo sem necessariamente as mesmas condições de existência e sem um processo educativo, as gerações posteriores iriam em alguma medida recebendo por transmissão os resultados de transformações fisiológicas

---

<sup>147</sup> O texto em língua estrangeira é: “That perfect adjustment of acts to ends in maintaining individual life and rearing new individuals, [...] without hindering others from effecting like perfect adjustments”.

<sup>148</sup> O texto em língua estrangeira é: “results of accumulated experiences of Utility”.

ocorridas nos seus antepassados ao longo das gerações, transformações estas que se deram por perceberem repetidas vezes o caráter nocivo (conforme as consequências naturais hostis à vida) de certas ações, que inconscientemente foram de forma gradativa causando aversão a certas ações mesmo naqueles que não as vivenciaram diretamente. Então a “transmissão e o acúmulo continuado” destas experiências de utilidade teriam ocasionado as condições de “certas faculdades de intuição moral” (Ibid.)<sup>149</sup>. Sentiríamos certas emoções diante de certos atos que responderiam pelo certo e pelo errado, mesmo sem a consciência de uma base em nossa experiência individual. Assim, por meio de uma explicação sobre transformações fisiológicas no sistema nervoso, Spencer harmoniza uma forma de inatismo com o utilitarismo evolucionista, na medida em que afirma que “preferências e aversões são tornadas orgânicas por efeitos de experiências prazerosas e dolorosas nos progenitores” (Ibid. p. 124)<sup>150</sup>.

Podemos observar que o senso de dever e a intuição moral não são a mesma coisa para Spencer. As punições e ameaças teriam sim papel importante na viabilização da criação de um senso de obrigação, no sentido de criarem condições para que os seres humanos possam exercitar a capacidade de protelar a realização de certos desejos imediatos e mais simples em prol de interesses mais distantes, futuros, complexos e de maior valor. Deste modo, a coerção tem uma ligação indireta com o sentimento moral (Ibid. p. 127), na medida em que “o motivo de restrição moral é principalmente formado pela representação de resultados futuros” (Ibid.)<sup>151</sup>. Em meio ao processo de interiorização moral continuam ativos os elementos externos de coerção, sendo que é aos poucos que o motivo moral vai se distanciando dos motivos políticos, religiosos e sociais. Quando o motivo moral se distancia dos motivos externos e se torna realmente predominante, o sentimento de obrigação tende a desaparecer, de modo que “o senso de dever ou obrigação moral

---

<sup>149</sup> O texto em língua estrangeira é: “continued transmission and accumulation” e “certain faculties of moral intuition”.

<sup>150</sup> O texto em língua estrangeira é: “preferences and aversions are rendered organic by inheritance of the effects of pleasurable and painful experiences in progenitors”.

<sup>151</sup> O texto em língua estrangeira é: “the moral restraining motive is mainly formed of represented future results”.

é transitório e diminuirá assim que a moralização se intensificar” (Ibid. p. 127)<sup>152</sup>, pois Spencer pensa que basta que a prática de um dever se dê de forma persistente, para que ele se torne prazer.

Revisitamos aqui a lógica utilitarista que Nietzsche já apresentava em *MMI/HHI*, mesmo sem a leitura direta dos ingleses. Lembrando que, com a diferença fundamental de que, já em *MMI/HHI* Nietzsche apresentava este fenômeno não como a destinação humana, como técnica a ser exercida para o bem da humanidade, mas como constatação, como narrativa e descrição quanto à forma como se constituiu a vida social humana que criou e instaurou valores, por mais irrazoáveis e arbitrários que eles pudessem ser<sup>153</sup>. Quer dizer, diferentemente de Nietzsche, Spencer entende a transformação da ação moral em prazer, se não como uma consequência necessária de um processo civilizatório com êxito, ao menos como um nobre ideal que deveríamos ter em vista, como o ápice do perfeito ajuste evolutivo, no qual “o prazer acompanhará eventualmente todos os modos de ação demandados pelas condições sociais” (SPENCER, 1882, p. 186)<sup>154</sup>.

Ele dá exemplos de como atividades adequadas à estrutura de certos animais, voltadas à sua preservação e de sua espécie, acabaram proporcionando prazer no seu próprio exercício, independentemente da preservação: o gato, que exercita por puro prazer os seus movimentos de caça, mesmo sem estar com fome; o pássaro, que canta mesmo sem fazer o uso originário deste canto para atrair a fêmea e procriar; o cachorro, que tem prazer em ficar mordendo coisas mesmo sem estar com fome; o rinoceronte, que, sem ter um inimigo com quem lutar, enfia com violência seu chifre no chão pelo puro exercício de sua força. Estes exemplos servem para mostrar que “o prazer está simplesmente no exercício de estruturas

---

<sup>152</sup> O texto em língua estrangeira é: “the sense of duty or moral obligation is transitory, and will diminish as fast as moralization increases”.

<sup>153</sup> “[...] que todos os costumes, também os mais duros, tornam-se mais agradáveis e suaves com o tempo, e que também a forma de vida mais severa pode se tornar hábito, e com isso, prazer. (*MMI/HHI* § 97). O texto em língua estrangeira é: “dass alle Sitten, auch die härtesten, mit der Zeit angenehmer und milder werden, und dass auch die strengste Lebensweise zur Gewohnheit und damit zur Lust werden kann”.

<sup>154</sup> O texto em língua estrangeira é: “pleasure will eventually accompany every mode of action demanded by social conditions”.

nervo-musculares adaptadas à performance das ações” (Ibid. p. 181)<sup>155</sup> próprias a cada espécie ou grupo de seres vivos. No caso do ser humano, Spencer explica as diferenças de preferências, valores e comportamentos entre diversos povos conforme a mesma lógica, segundo a qual o prazer com determinados tipos de ações não se relaciona com as ações propriamente, mas com “a existência de faculdades que encontram [seu] exercício nelas” (Ibid. p. 182)<sup>156</sup>, de modo que diferentes ideais e valores humanos “implicam diversidade de estruturas nervosas causada pelos efeitos herdados da acumulação de hábitos distintos ao longo das gerações” (Ibid.)<sup>157</sup>. Isso significa que, pensando-se evolutivamente, diversas formas de estrutura se adaptaram a diversas formas de atividade. Estas, na medida em que foram sendo requeridas com frequência ao longo de gerações, a partir da recorrência de seu exercício, acabaram tornando-se prazerosas. No caso do ser humano, devido à sua necessidade de conviver em grupo para sobreviver, ter-se-ia desenvolvido nele o prazer pela vida social. Assim, na medida em que a exigência social de certas atividades se deu de forma persistente, o que de início era uma obrigação forçada e difícil, acaba se tornando prazeroso. Do mesmo modo, ações que por muito tempo foram reprimidas e depois abandonadas por prejudicarem o convívio social, tornam-se ulteriormente repugnantes por si mesmas. Spencer chega a afirmar que, se as condições de vida sempre o exigem, é impossível que certas atividades não se tornem prazerosas. Assim como no mundo orgânico os meios para o prazer acabam se tornando o próprio prazer, Spencer afirma que, com a disciplina e com “o desenvolvimento de estruturas apropriadas” (p. 263)<sup>158</sup>, o trabalho, na forma da cooperação industrial e comercial – por supostamente ser, segundo ele, a melhor forma organizada de produção dos meios necessários à sobrevivência – estaria destinado a chegar a se constituir de tal forma que também ele se tornaria fonte de prazer.

Se como vimos, a particularidade do modo de conduta humano se constitui em sua capacidade de, para além de buscar a própria preservação e a da prole,

---

<sup>155</sup> O texto em língua estrangeira é: “The pleasurable-ness is simply in the exercise of nervo-muscular structures adapted to the performance of the actions”.

<sup>156</sup> O texto em língua estrangeira é: “the existence of faculties which find exercise in them”.

<sup>157</sup> O texto em língua estrangeira é: “unlike ideals which imply unlikenesses of nervous structures caused by the inherited effects of unlike habits accumulating through generations”.

<sup>158</sup> O texto em língua estrangeira é: “the development of appropriate structures”.

realizar este movimento sem atrapalhar este mesmo objetivo dos demais; a condição para o desenvolvimento e felicidade humanos (mesmo em sociedades não industriais, supostamente) seria a cooperação, que corresponderia à igual condição de possibilidades para cada pessoa buscar os seus próprios fins, ou seja, à manutenção do equilíbrio das relações humanas. Neste sentido, o fim último de uma sociedade constituída moralmente seria, ao invés da felicidade propriamente, a “realização das condições para o seu alcance” (Ibid. p. 167)<sup>159</sup>. Assim, o fim último é transferido para o tipo de ação requerida para ele, e não para a felicidade que resulta com o êxito da ação. O modelo ético que Spencer defende, ao invés de consistir na felicidade geral, é o da justiça geral, de modo que, afirmar que a finalidade das ações consiste na felicidade geral significa na verdade “manter o que nós chamamos de relações equitativas entre os indivíduos” (Ibid., p. 226)<sup>160</sup>, para que eles tenham as mesmas condições para perseguir a felicidade (Ibid. p. 223), ou seja, o mesmo nível de liberdade e restrição, de limites da ação (Ibid.). Deste modo, Spencer apresenta o liberalismo como o formato de organização política que mais é capaz de se realizar de forma ética.

Como condição de possibilidade da não inviabilização da busca alheia por seus fins, não basta a não agressão, é preciso estar disposto a ajudar os outros, pois isto é o que Spencer compreende propriamente como cooperação. Para o aperfeiçoamento desta suposta destinação humana, ele pensa que evoluiremos no sentido de aumentarmos nossa habilidade de perceber os estados mentais do outro (seus desejos, sofrimentos e necessidades) e identificar as suas causas, sendo crescentemente despertados sentimentos análogos em nós – no sentido de compartilharmos do sentimento do outro. É o que Spencer chama de *simpatia* (Ibid. p. 244). A sua suposição é a de que a humanidade chegará a um tal nível evolutivo, em que a simpatia do estado social se aproximará da simpatia entre pais e filhos – em que os pais simplesmente têm prazer com as alegrias dos filhos e identificam rapidamente o que os aflige ou os alegra. Mais ainda, o crescimento da capacidade em representar os sentimentos do outro junto de nossa colocação em seu lugar, aproximar-se-ia da situação de completa identificação, mesmo de identidade. Por mais que Spencer admita que não acredita que chegaremos um dia à realização

---

<sup>159</sup> O texto em língua estrangeira é: “fulfilment of the conditions to its attainment”.

<sup>160</sup> O texto em língua estrangeira é: “maintaining what we call equitable relations among individuals”.

completa deste ideal, estaríamos num processo evolutivo que deve ter como uma espécie de ideal regulativo a total coincidência entre as atividades espontâneas dos indivíduos com as “condições impostas pelo ambiente social formado por tais outros seres” (Ibid. p. 275)<sup>161</sup>.

A conclusão de Spencer é clara: se viver juntos foi uma estratégia de sobrevivência, por se constituir como mais vantajosa aos indivíduos, enquanto um meio de autopreservação, os códigos morais têm a finalidade de enfatizar as restrições em relação aos meios de busca de autopreservação – os quais, se não observados atentamente, fazem com que os sujeitos facilmente se prejudiquem uns aos outros. O seu princípio ético consiste então na importância fundamental de cultivar formas de conduta que sejam compatíveis com a vida em comunidade, de modo que todos tenham a melhor vida possível, e que “a vida do organismo social”<sup>162</sup> esteja acima da vida dos indivíduos (Ibid.). Prezando-se o coletivo, tem-se melhores condições de se desenvolver a habilidade simpática, que acaba implicando também no bem privado<sup>163</sup>. A capacidade de compreensão e sensação daquilo pelo que passa o outro aumenta a capacidade altruísta em geral, o que aumenta a

---

<sup>161</sup> O texto em língua estrangeira é: “conditions imposed by the social environment formed by other such beings

<sup>162</sup> O texto em língua estrangeira é: “the life of the social organism”.

<sup>163</sup> “Com aquele que é simpático todos sentem mais simpatia do que com outros. Tudo os conduz com uma amabilidade maior que a usual para uma pessoa que frequentemente revela uma natureza amável. Tal pessoa é de fato rodeada por um mundo de pessoas melhores, em comparação com aquela que é menos atrativa. Se contrastamos o estado de um homem que possui todos os meios materiais para a felicidade, mas que é isolado pelo seu egoísmo absoluto, com o estado de um homem altruísta relativamente pobre de meios, mas rico em amigos, podemos ver que várias gratificações não são adquiridas pelo dinheiro, vêm em abundância para o último e são inacessíveis ao primeiro” (SPENCER, 1882, p. 212). O texto em língua estrangeira é: “With the sympathetic being everyone feels more sympathy than with others. All conduct themselves with more than usual amiability to a person who hourly discloses a lovable nature. Such a one is practically surrounded by a world of better people than one who is less attractive. If we contrast the state of a man possessing all the material means to happiness, but isolated by his absolute egoism, with the state of an altruistic man relatively poor in means but rich in friends, we may see that various gratifications not to be purchased by money, come in abundance to the last and are inaccessible to the first”. Se ocorre com maior frequência a percepção da ocorrência de prazeres nos outros, a partir da postura simpática, que é afetada de forma similar, ocorre também um aumento no prazer de quem testemunha um ambiente assim – o contrário ocorrendo com um ambiente frequentemente assolado pela dor –: “se o estado social é tal que manifestações de prazer predominam, a simpatia aumentará; sendo que prazeres simpáticos, junto à totalidade de prazeres que tonificam a vitalidade, conduzem à prosperidade física dos mais simpáticos; e que os prazeres da simpatia, excedendo em tudo as dores, levam a um exercício de si que os fortalecem (Ibid. p. 244/245). O texto em língua estrangeira é: “if the social state is such that manifestations of pleasure predominate, sympathy will increase; since sympathetic pleasures, adding to the totality of pleasures enhancing vitality, conduce to the physical prosperity of the most sympathetic, and since the pleasures of sympathy exceeding its pains in all, lead to an exercise of it which strengthens it”.

cooperação entre as pessoas e os benefícios à comunidade. A camaradagem seria, por sua vez, demandada pelas condições sociais, pois tende a manter o desenvolvimento e a organização social, o que implica no aumento de prazer geral no interior da sociedade. Deste modo, Spencer entende que “a disciplina social incessante moldará de tal forma a natureza humana, que eventualmente prazeres simpáticos serão espontaneamente perseguidos da forma mais vantajosa para cada um e para todos” (Ibid. p. 250)<sup>164</sup>. As ações altruístas atingiriam um nível em que o agente esqueceria o prazer egoísta que sente ao ajudar e proporcionar prazer ao outro, e não consistiriam em nada mais do que no real desejo altruísta, pois, por mais que haja sempre um prazer egoísta naquele que pratica uma ação altruísta, chegar-se-ia a um ponto em que não se seria mais “conscientemente egoísta” (*consciously egoistic*) (Ibid. p. 251): “Os prazeres e dores que o sentimento moral origina, tornar-se-ão, assim como prazeres e dores corporais, incentivos e impedimentos tão ajustados em sua força para as necessidades, que a conduta moral será a conduta natural” (Ibid. p. 131)<sup>165</sup>, de modo que não se ultrapassará os limites do altruísmo do outro – não aproveitando-se de sua disposição para ajudar – e nem se ultrapassará os limites do egoísmo do outro – deixando-o conseguir sozinho o que lhe é próprio fazer sozinho. “E com este controle do que pode ser chamado um egoísmo altruísta, sacrifícios inadequados da parte de cada um devem ser evitados” (Ibid. p. 253)<sup>166</sup>.

Neste caminho de pesquisa, criaremos condições para investigar vários elementos a serem problematizados na filosofia ética de Spencer que auxiliarão a conduzir minha reflexão sobre a responsabilidade em Nietzsche: qual é o sentido de um tipo de moral – que se pretende como ideal – que seja exclusivamente prazeroso? Quer dizer, qual é o sentido de afirmar que o monopólio do prazer deva de fato ser a meta da existência humana? Qual é o sentido de afirmar que os três tipos de conduta (preservação de si, da prole e das condições dos outros de

---

<sup>164</sup> O texto em língua estrangeira é: “that unceasing discipline will so mould human nature, that eventually sympathetic pleasures will be spontaneously pursued to the fullest extent advantageous to each and all”.

<sup>165</sup> O texto em língua estrangeira é: “The pleasures and pains which the moral sentiments originate, will, like bodily pleasures and pains, become incentives and deterrents so adjusted in their strengths to the needs, that the moral conduct will be the natural conduct”.

<sup>166</sup> O texto em língua estrangeira é: “And by this checking of what may be called an egoistic altruism, undue sacrifices on the part of each must be prevented”.

buscarem estes mesmos fins) são a fundamentação última da ética? O liberalismo industrial é a melhor forma de organização social? Que consequências tem a postura de afirmar a superioridade de importância do “organismo social” em oposição ao indivíduo? O sentido de igualdade de condições para a busca de uma vida feliz preza que tipo humano ideal? A quantidade de tempo biológico de duração da vida é decisiva para se pensar a ética? É a utilidade mesmo (enquanto conformidade a fins) que fundamenta a legitimidade das ações? O que é ser livre no interior desta ética? É corresponder às demandas estabelecidas socialmente há tempos porque se mostraram úteis para a sobrevivência? Sobreviver para quê? Simplesmente porque estar vivo é aquilo por que luta todo ser vivo? O ser humano não possui um estatuto ontológico particular que o singulariza e impossibilita a pura transferência da lógica de adaptação e seleção natural para o interior das normatizações morais e idealizações éticas? Estas são algumas perguntas sobre as quais precisamos refletir por meio do pensamento de Nietzsche.

### 2.3 Etnologia, crueldade e medo

É a partir de *Aurora*, *A Gaia Ciência* e anotações desta época que Nietzsche começa a pensar sobre o mecanismo psicológico da crueldade enquanto elemento humano originário que se mostraria presente na modernidade contemporânea ao filósofo sob formas transformadas, sublimadas e refinadas. A chave compreensiva aqui antecipa o que será desenvolvido com maior radicalidade com a noção de cultivo (*Züchtung*), no sentido de domesticação, em *Para além do bem e do mal* e em *Para a Genealogia da Moral*. Por este caminho criarei condições para **1)** pensarmos num termo fundamental deste período de seu pensamento, que lhe abrirá novos caminhos de reflexão sobre o fator determinante e originário na criação de valores morais: o sentimento de poder; **2)** com isso teremos condições de pensar sobre o sentido da noção de impulsos (*Triebe*) e a sua vigência na criação de juízos morais; **3)** e por fim, poderemos compreender como se constituem os sentimentos de liberdade da vontade e de responsabilidade, assim como o nível e o modo de



interação que existe entre a deliberação consciente e as determinações factuais quanto aos juízos de valor e aos rumos das ações humanas.

Em M/A §18 Nietzsche faz referência a pequenas comunidades originárias, onde a severidade dos costumes (*die strengste Sittlichkeit*) ocorria por conta da constante experiência da vulnerabilidade e da incerteza quanto às condições de existência: a constante ameaça do ataque inimigo teria gerado características de personalidade estratégicas para a sobrevivência. Estas características foram as que passaram a assumir propriamente o caráter de virtudes: as “almas fortalecidas, vingativas, hostis, astuciosas, desconfiadas, preparadas para o que há de mais terrível” (M/A §18)<sup>167</sup>. Quer dizer, “numa época de medo – a maior de todas as épocas – onde o indivíduo tinha que se proteger contra a violência e, por causa deste objetivo, teve ele mesmo que ser um humano violento” (FW/GC §48)<sup>168</sup>. Cabe-nos já atentar para como a noção de crueldade (*Grausamkeit*) é estreitamente vinculada à noção de medo (*Furcht*) na reflexão que Nietzsche desenvolve neste momento: como o receio de sofrer dor pela violência de outro ser humano ou de sofrer simplesmente por conta de acontecimentos naturais, fez com que na maior parte da história humana – a sua pré-história – “se conhec[esse] muito menos alegrias e muito mais perigos” (NF/FP 1880 1[50])<sup>169</sup>, de modo a se desenvolver características violentas para se ter condições de não sucumbir em ambiente tão hostil.

Nesta situação originária de constante alerta, a crueldade teria um papel de temporária tranquilização, seu exercício era fonte de prazer na medida em que a constante preocupação em se defender podia ser deixada de lado temporariamente por meio de um tipo de prazer gerado por práticas que infligissem dor no outro. Esta tranquilidade era decorrente da sensação de força naquele que praticava a crueldade, do sentimento de poder (*Machtgefühl*) (M/A §18), mesmo que ele tivesse que viver a maior parte do tempo em estado de alerta para não ser ele mesmo

---

<sup>167</sup> O texto em língua estrangeira é: “kraftvolle, rachsüchtige, feindselige, tückische, argwöhnische, zum Furchtbarsten bereite”.

<sup>168</sup> O texto em língua estrangeira é: “einem Zeitalter der Furcht — dem längsten aller Zeitalter —, wo der Einzelne sich selber gegen Gewalt zu schützen hatte und um dieses Zieles willen selber Gewaltmensch sein musste”.

<sup>169</sup> O texto em língua estrangeira é: “ Man kannte gar zu wenig Freuden und gar zu viele Gefahren”.

objeto da crueldade inimiga. Neste sentido, a capacidade de suportar a dor, quer dizer, de suportar a crueldade que poderia a qualquer momento ser praticada contra si, era-lhe também “um meio necessário de sua preservação” (FW/GC §48)<sup>170</sup>. Ao presenciar ou praticar a crueldade contra o outro (o inimigo), este humano primitivo tinha a ocasião de se sentir seguro quanto à sua força, o que significava sentir a força do grupo do qual ele fazia parte. A percepção da própria capacidade de prática bem sucedida da violência contra o inimigo gerou o sentimento de poder, no qual se pôde gozar do sentimento de segurança e de breves tranquilidades, intercaladas sempre com o recorrente estado de prontidão – por meio do cultivo de certas virtudes – para, no caso de necessidade, suportar os piores tormentos e dores.

A partir daí, Nietzsche faz uma inferência decisiva quanto à interpretação sobre a origem da religião como um movimento de transposição desta característica originária do prazer humano com a crueldade (decorrente de suas condições existenciais) para um âmbito superior de força e ação figurado na imagem de deuses: “A crueldade pertence à mais antiga alegria festiva da humanidade. Conseqüentemente, pensa-se que também os *deuses* ficam animados e festivos quando se lhes oferece a visão da crueldade” (M/A §18)<sup>171</sup>. No interior desta lógica, passar-se-ia a pensar que a situação contrária teria também o efeito contrário, quer dizer, o bem estar, a felicidade seria interpretada como um tipo de afronta ao desejo dos deuses. Nietzsche pensa então que a condição mais frequente (apreensão, sofrimento e medo) deste ser humano primitivo, seria interpretada por ele como a que os deuses mais desejassem que constituísse a sua destinação.

Neste sentido, pretendo mostrar em que medida e em que aspectos, a leitura que Nietzsche faz de *Os dados da Ética* de Herbert Spencer no início de 1880 atua como incentivo para ele repensar e tomar posição sobre algumas questões que, por um lado, ele já vinha tratando em MMI/HHI (como o instinto de preservação, o critério da percepção causal e sua relação com juízos morais, a relação entre prazer e dor na determinação da moral, a finalidade das ações morais), e por outro lado, para ele reelaborar sua posição quanto a estas mesmas questões, e dar início a novas reflexões, como a interpretação sobre o medo como resultado da vivência do

<sup>170</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein ihm nothwendiges Mittel seiner Erhaltung”.

<sup>171</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit. Folglich denkt man sich auch die G ö t t e r erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet”.

sentimento de impotência, e sobre a crueldade na constituição da cultura como meio de superação deste sentimento. Como um primeiro passo deste caminho, vejamos como Spencer pensa a relação originária do ser humano com o sagrado a partir de suas condições de existência, assim como a valorização de que tipo de comportamento era tido por virtuoso nesta situação:

Esta teoria é a de que os seres humanos foram criados com a intenção de que eles deviam ser fontes de miséria para si mesmos, e de que são compelidos a continuar vivendo para que seu criador possa ter a satisfação de contemplar sua miséria [...]. Doutrinas inferiores são permeadas pela crença de que a visão do sofrimento é agradável para os deuses. Derivados de ancestrais sedentos por sangue, tais deuses são naturalmente concebidos como gratificados pela inflicção da dor: quando viviam, eles se deleitavam em torturar outros seres, e testemunhar tortura supostamente lhes proporciona ainda deleite (SPENCER, 1882, p. 28/29)<sup>172</sup>.

Onde a guerra se torna o meio de vida, por conta do caráter guerreiro dos vizinhos, as virtudes que são requeridas para a guerra passam a ser consideradas como virtudes supremas [...] (Ibid. p. 97)<sup>173</sup>.

Podemos observar a leitura que Nietzsche faz de Spencer como um elemento importante para as suas especulações quanto ao sentido da crueldade e do medo como originariamente constituintes do ser humano, assim como certos tipos de virtude tornadas possíveis por conta do embrutecimento desta violência e ameaça originária<sup>174</sup>. Acontece que Spencer afirma que no mundo civilizado moderno continua a estar presente o prazer com a crueldade e a noção de que o sofrimento

---

<sup>172</sup> O texto em língua estrangeira é: "This theory is that men were created with the intention that they should be sources of misery to themselves; and that they are bound to continue living that their creator may have the satisfaction of contemplating their misery. [...] Inferior creeds are pervaded by the belief that the sight of suffering is pleasing to the gods. Derived from bloodthirsty ancestors, such gods are naturally conceived as gratified by the infliction of pain, when living they delighted in torturing other beings; and witnessing torture is supposed still to give them delight".

<sup>173</sup> O texto em língua estrangeira é: "Where war is made the business of life by the existence of warring neighbours, virtues which are required for war come to be regarded as supreme virtues [...]".

<sup>174</sup> Foi graças à leitura do capítulo IV – *Kannibalische Götter, Teufelsverherrlichung, Askese: Nietzsches Auseinandersetzung mit Spencer* do livro *Orient – Okzident: Nietzsche's Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, de Andreas Orsucci, que pude dar atenção a este aspecto em particular da crueldade como influência de Spencer no pensamento de Nietzsche.

humano agrada a divindade. Referindo-se ao cristianismo, Spencer faz uma afirmação em que compara a prática primitiva de se oferecer sacrifícios para o deleite dos deuses com a apologia do sofrimento pregada pelo cristianismo:

[...] supondo que, do selvagem que imola vítimas para um deus canibal, há descendentes entre os civilizados, que sustentam que a humanidade foi feita para o sofrimento e de que é seu dever continuar vivendo em miséria para o deleite do seu criador, podemos somente reconhecer o fato de que adoradores do demônio ainda não estão extintos (Ibid. p. 29).<sup>175</sup>

Neste sentido, além de lhe fornecer dados etnológicos para suas reflexões, Spencer serve para Nietzsche pensar no quanto está presente no ser humano europeu moderno aspectos fundamentais de uma psicologia primitiva e selvagem: “Com os cristãos prevalece ainda todas aquelas representações como nos selvagens – cf. Spencer p. 52 e Roskoff” (NF/FP 1880 1[105])<sup>176</sup>. Um exemplo claro

---

<sup>175</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] supposing that from the savage who immolates victims to a cannibal god, there are descendants among the civilized, who hold that mankind were made for suffering, and that it is their duty to continue living in misery for the delight of their maker, we can only recognize the fact that devil-worshippers are not yet extinct”. Referindo-se às renúncias exigidas pela moral cristã mais estrita, Spencer afirma que ela parte da suposição de que “a aceitação de prazeres é prejudicial e a submissão às dores é benéfica” (SPENCER, 1882, p. 92). O texto em língua estrangeira é: “[that] acceptance of pleasures is detrimental and submission to pains beneficial”. (Ibid. p. 92).

<sup>176</sup> Neste sentido é interessante um fragmento do fim de 1880, 7[26]: “De onde vem a crueldade que o cristianismo disseminou contra os animais na Europa, apesar de sua religião da compaixão? Porque, muito mais que isso, ela é uma religião da crueldade contra o ser humano”. O texto em língua estrangeira é: “Woher kommt es, daß das Christenthum die Grausamkeit gegen die Thiere in Europa verbreitet hat, trotz seiner Religion des Mitleidens? Weil es viel mehr als dies auch eine Religion der Grausamkeit gegen Menschen ist”. Sobre a crueldade no cristianismo, ver também M/A §53 e §77. Quanto à Gustav Roskoff (1814 – 1889), trata-se do autor de mais uma obra etnológica com que Nietzsche se ocupou em 1880: *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (A essência da religião dos mais rústicos povos primitivos)*. Roskoff aponta a semelhança entre o selvagem e o cristão quanto ao tipo de critério de determinação do comportamento. Ao tratar do significado do fetiche para os selvagens – na forma de objetos ou amuletos simbólicos aos quais eram atribuídos poderes sobrenaturais (como o de afastar o mal, curar doenças, etc) –, Roskoff afirma que é o poder do fetiche que garante o cumprimento das promessas e a observação às leis, assim como o medo por punições no além é o que garante que muitos cristãos deixem de praticar o mal (ROSKOFF, 1880, p. 143). Oscucci mostra como Roskoff afirma que a origem da moralidade se dá por meio da total submissão e obediência ao puro poder dos costumes (ORSUCCI, 1996, p. 193), tese tão cara a Nietzsche, como veremos.

da presença desta mesma lógica primitiva em formas supersticiosas de pensar modernas, aparece de outra forma no texto de Spencer:

Ouvimos com surpresa sobre o selvagem que, ao cair num precipício, atribui seu passo em falso a um demônio malicioso. E rimos da noção infantil do grego antigo de que sua morte foi evitada por uma divindade que desatou para ele a correia do capacete pelo qual seu inimigo estava puxando-o. Mas diariamente, e sem surpresa, ouvimos homens que descrevem a si mesmos como os que foram salvos de um naufrágio pela “intervenção divina”, que falam de ter “providencialmente” perdido um trem que sofreu um desastre fatal e que chamam de “misericórdia” ter escapado de danos pela queda de um tope de chaminé (*chimney-pot*) – homens que, em tais casos, não reconhecem mais causalidade física do que os não civilizados ou semicivilizados. O veda que pensa que o erro em atingir um animal com sua flecha resultou de uma invocação inadequada de um espírito ancestral, e o padre cristão que faz preces sobre um doente na expectativa que o mal de sua doença será afastado, diferem somente em relação ao agente do qual eles esperam ajuda sobrenatural e ao fenômeno a ser alterado por ele: as relações necessárias entre causa e efeito são tacitamente ignoradas tanto por um como por outro (SPENCER, 1882, p.48)<sup>177</sup>

---

<sup>177</sup> O texto em língua estrangeira é: “We hear with surprise of the savage who, falling down a precipice, ascribes the failure of his foothold to a malicious demon; and we smile at the kindred notion of the ancient Greek, that his death was prevented by a goddess who unfastened for him the thong of the helmet by which his enemy was dragging him. But daily, without surprise, we hear men who describe themselves as saved from shipwreck by ‘divine interposition’. Who speak of having ‘providentially’ missed a train which met with a fatal disaster, and who call it a ‘mercy’ to have escaped injury from a falling chimney-pot – men who, in such cases, recognize physical causation no more than do the uncivilized ou semi-civilized. The Veddah who thinks that failure to hit an animal with his arrow, resulted from inadequate invocation of an ancestral spirit, and the Christian priest who says prayers over a sick man in the expectation that the course of his disease will so be stayed, differ only in respect of the agent from whom they expect supernatural aid and the phenomena to be altered by him: the necessary relations among causes and effects are tacitly ignored by the last as much as by the first”. Sobre o erro na identificação de causas naturais de fenômenos e seu desdobramento em práticas religiosas, ver M/A §33. Mas é interessante notar que já 1875, com a leitura de *Die Entstehung der Civilization und der Urzustand des Menschengeschlechtes (A origem da civilização e o momento originário da espécie humana)* de John Lubbock, Nietzsche teve condições de pensar sobre isso. É em MMI/HHI que aparecem primeiramente os resultados destas leituras, por exemplo em §97: “sendo que a percepção da causalidade efetiva é muito baixa nos povos e culturas inferiores, olha-se com medo supersticioso, de modo que todos sigam o mesmo caminho” (“da die Einsicht in die wirkliche Causalität bei den niedrig stehenden Völkern und Culturen sehr gering ist, so sieht man mit abergläubischer Furcht darauf, dass Alles seinen gleichen Gang gehe”); e em §111: “Naqueles tempos nada se sabe das leis naturais, nem para a terra e nem para o céu há um *Müssen*; uma estação, o brilho do sol, a chuva podem vir ou faltar” (“Man weiss in jenen Zeiten noch Nichts von Naturgesetzen; weder für die Erde noch für den Himmel giebt es ein *Müssen*; eine Jahreszeit, der Sonnenschein, der Regen kann kommen oder auch ausbleiben”).

Esta falta de sentido de causalidade seria constituinte de nossa humanidade, passível (supostamente) de ser melhorada (em alguma medida) com os avanços do saber sobre as causas imanentes dos fenômenos da natureza. Esta atribuição causal criativa, fantasiosa e arbitrária nos seria originariamente própria, do mesmo modo da crença primitiva na intencionalidade presente em coisas e objetos da natureza, como se eles tivessem alma e vontade, e fossem capazes de se voltar contra os interesses humanos (M/A §23)<sup>178</sup>. A concepção de divindades que se deleitam com a tortura e o sofrimento, junto da mistura – em várias religiões primitivas e antigas – de entes divinos com entes da natureza (dotados de intencionalidade e vontade), criou nestes povos originários uma convivência com o medo e a sensação de impotência<sup>179</sup>. É desta condição que têm origem as práticas supersticiosas que envolvem contratos com divindades (sacrifícios, obrigações e rituais), com o intuito de fazer com que elas correspondessem aos desejos humanos: “porque o sentimento de impotência e de medo foi forte e longamente incitado, quase constantemente, o *sentimento de poder* se desenvolveu em tal *fineza*” (M/A §23)<sup>180</sup>. A sua natureza frágil e delicada fez com que o ser humano

---

<sup>178</sup> Ver também M/A §31: “Na grande pré-história da humanidade se pressupôs espírito por toda parte e não se pensou em honrá-lo como um privilégio do ser humano” (“In der grossen Vorgeschichte der Menschheit setzte man Geist überall voraus und dachte nicht daran, ihn als Vorrecht des Menschen zu ehren”). É interessante novamente lembrar que já em MMI/HHI Nietzsche apontava para *A origem do culto religioso* (título do aforismo 111 que acabamos de citar na nota anterior) partindo deste mesmo tipo de compreensão: “Na Índia (segundo Lubbock) um carpinteiro oferecia sacrifício ao seu martelo, ao seu machado e às outras ferramentas. Da mesma forma um brahmane lida com o lápis com que ele escreve, um soldado com as armas que ele usa no campo [de batalha], um pedreiro com a sua trolha, um trabalhador com seu arado. Toda a natureza é, na representação do ser humano religioso, uma soma de ações de seres conscientes e querentes, um imenso complexo de *arbitrariedades*”. O texto em língua estrangeira é: “In Indien pflegt (nach Lubbock) ein Tischler seinem Hammer, seinem Beil und den übrigen Werkzeugen Opfer darzubringen; ein Brahmane behandelt den Stift, mit dem er schreibt, ein Soldat die Waffen, die er im Felde braucht, ein Maurer seine Kelle, ein Arbeiter seinen Pflug in gleicher Weise. Die ganze Natur ist in der Vorstellung religiöser Menschen eine Summe von Handlungen bewusster und wollender Wesen, ein ungeheurer Complex von *Willkürlichkeiten*”.

<sup>179</sup> Em NF/FP 1876 (23[63]) Nietzsche já anota o seguinte: “*Prazer no poder*. – O prazer no poder se explica a partir das centenas de experiências de desprazer da dependência, da impotência. Se não há esta experiência, falta também o prazer”. O texto em língua estrangeira é: “*Lust an der Macht*. — Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust”. A impotência possibilitou a busca dos meios de se alcançar o sentimento de poder nos momentos em que se praticava atos cruéis não só contra o inimigo, mas também na realização de todo sacrifício que fosse necessário para aplacar a sede de martírios dos deuses. Mas como veremos, a variedade de meios para alcançar o sentimento de poder extrapola em muito a prática de crueldade contra o inimigo e a realização de sacrifícios para os deuses.

<sup>180</sup> O texto em língua estrangeira é: “weil das Gefühl der Ohnmacht und der Furcht so stark und so lange fast fortwährend in Reizung war, hat sich das *Gefühl der Macht* in

dispusesse do medo como um meio fundamental para viver. Mas, enquanto Spencer pensa que o aumento da capacidade de identificação do que o outro sente (simpatia) é resultado do desenvolvimento das relações cooperativas de ajuda mútua, Nietzsche identifica aí uma velha herança do medo constitutivo de nossa longa pré-história, em que, perceber o que se passa no interior do outro possibilita a antecipação da reação necessária para não sucumbir ao seu poder: “O medo promoveu mais a percepção geral sobre os homens do que o amor, pois o medo quer adivinhar quem é o outro, do que ele é capaz, o que ele quer: enganar-se quanto a isso seria perigoso e desvantajoso” (M/A §309)<sup>181</sup>.

O convívio com a crueldade de constantes estados de guerra, com o caráter violento dos companheiros de comunidade e com os inimigos, formados nesta desconfiança e hostilidade generalizada e com o medo de deuses concebidos a partir da antropomorfização da vida violenta dos homens cruéis, fez com que, aos poucos, a virtude nestas comunidades originárias se tornassem justamente o sofrer com frequência e a vida dura, pois assim se garantia uma boa posição da

---

solcher F e i n h e i t entwickelt”. Numa minuciosa investigação sobre os referenciais teóricos de Nietzsche, Andrea Orsucci mostra que, já em 1875, a leitura que Nietzsche fez de *Die Religion und Mythologie der Griechen (A religião e a mitologia dos gregos)* de J. A. Hartung foi fundamental para a sua compreensão sobre o sentido originário dos ritos religiosos como meios para colocar limites ao caráter arbitrário das divindades: “Originariamente [...] práticas e cerimônias religiosas não surgem de forma alguma da necessidade de purificação e de sujeição à onipotência dos deuses, mas sim muito mais do esforço para colocar um limite à sua arbitrariedade e como para que forçá-los a se mostrarem benevolentes e dispostos a ajudar” (ORSUCCI, 1996, p. 71). O texto em língua estrangeira é: “Ursprünglich [...] entstehen religiöse Bräuche und Zeremonien keinesfalls aus dem Bedürfnis, sich zu läutern und der Allmacht der Götter zu unterwerfen, sondern vielmehr aus dem Streben, ihrer Willkür eine Grenze zu setzen, sie gleichsam zu zwingen, sich wohlwollend und hilfsbereit zu zeigen”. Neste sentido, ver FW/GC §84, onde Nietzsche interpreta a origem da poesia como estratégia de melhoramento da forma de fazer com que os pedidos chegassem aos ouvidos dos deuses, como uma forma de exercer poder sobre eles.

<sup>181</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Furcht hat die allgemeine Einsicht über den Menschen mehr gefördert, als die Liebe, denn die Furcht will errathen, wer der Andere ist, was er kann, was er will: sich hierin zu täuschen, wäre Gefahr und Nachtheil”. “A vida social é uma verdadeira escola da suspeita: a necessidade de segurança e previsibilidade instaura uma série de comportamentos que visam compreender e arrancar a intenção do sentimento do próximo. Daí a atenção à mímica e à gestualidade: aprendemos a reproduzir as opiniões e expectativas de outrem, a prevê-las para não sermos surpreendidos, sendo elas imitadas e assimiladas com um longo exercício [...]. Também os sentimentos mais sublimes, como a amor e a compaixão, possuem esta origem: o seu fim último é ‘adivinhar o outro’ para poder neutralizá-lo e dispor dele sem temor” (FORNARI, 2008, p. 122). Assim como o medo foi e é importante para a capacidade da percepção humana, a dor tem uma utilidade imprescindível. Neste sentido, ver FW/GC §13: “[...] a dor pergunta pela causa, enquanto o prazer tende a manter a si mesmo e não olhar para trás” (“der Schmerz fragt immer nach der Ursache, während die Lust geneigt ist, bei sich selber stehen zu bleiben und nicht rückwärts zu schauen”). Quer dizer, contrariamente à posição de Spencer quanto ao seu ideal de humanidade em que não houvesse mais dor, numa suposta adaptação total em sociedade; Nietzsche jamais pensará que a dor e o sofrimento não tenham importância fundamental para a vida (sobre isso, ver FW/GC §12, §120, §318, §338 e NF/FP 1880 3[161]).

comunidade junto aos deuses cruéis que, além de se deleitarem com o infortúnio, se aborrecem com a felicidade humana. Aos poucos delineiam-se as leis de comportamento e os deveres para com a comunidade. Deste modo, a origem da moral é mostrada por Nietzsche como a construção de uma autoridade à qual se tem que obedecer sem nenhuma justificativa para além da ficção religiosa intensificada pelo temor da constante ameaça da violência. Tudo o que se chama tradição constitui-se enquanto uma autoridade à qual se obedece, mesmo que esta obediência não tenha vínculo nenhum com a utilidade (M/A §9)<sup>182</sup>. O nível da moralidade é então medido pela dificuldade de se cumprir certos deveres, e a autossuperação exigida pela dificuldade em cumprir os deveres não é vista como algo individualmente útil, é a importância dada à capacidade de manter vigorando o costume o que conta, não importando a vantagem e o desejo individual, pois, segundo Nietzsche, um preceito presente em toda moralidade dos costumes é a exigência de sacrifício e autossacrifício (Ibid.) em prol da comunidade. Enquanto Spencer reconhece a utilidade na origem do critério de avaliação quanto ao que é bom (no sentido de servir à preservação da vida) como fator determinante da origem da moral, Nietzsche aponta para o caráter autoritário de puro comando e obediência que a constitui.

Cria-se um ritual religioso ou uma lei moral para conseguir favores de divindades. Esta prática significa a falta de sentido de causalidade para se perceber o que de fato pode interferir na ocorrência dos fenômenos para se conseguir o que se quer. Diante da arbitrariedade da solução encontrada para apaziguar a ira dos entes (mal) intencionados que permeiam toda a natureza e o além, perpetua-se o mandamento criado pela ‘solução’<sup>183</sup>. Com o passar do tempo e das gerações,

---

<sup>182</sup> Sobre o caráter arbitrário e supérfluo a partir do qual certos valores são criados, ver M/A §16, §24 e §30.

<sup>183</sup> É interessante notar o que Nietzsche já pensa sobre isso em MMI/HHI a partir de suas leituras etnológicas, ainda no interior da chave compreensiva da preservação da espécie, o que se desenvolverá a partir de 1880 nas noções de instinto de rebanho e sentimento de poder: “É por sua vez indiferente como a tradição *surgiu*, de todo modo, sem consideração pelo bom ou mal ou por qualquer imperativo categórico imanente, mas sim, acima de tudo pela finalidade da preservação de uma *comunidade*, de um povo. Cada prática supersticiosa que surgiu com base na falsa interpretação de um acaso coage a uma tradição a qual é moral seguir, sendo que é perigoso se desligar dela, é ainda mais nocivo para a *comunidade* do que para o indivíduo (porque a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por cada ofensa aos seus privilégios, e é somente nessa medida, que também pune o indivíduo)” (MMI/HHI §96). O texto em língua estrangeira é: “Wie das Herkommen e n t s t a n d e n ist, das ist dabei gleichgültig, jedenfalls ohne Rücksicht auf gut und böse oder irgend einen immanenten kategorischen Imperativ, sondern vor Allem zum Zweck der



certos mandamentos se tornam o que chamamos de tradição: obedece-se porque é mandado, porque é ordenado: “Em que afinal se diferencia este sentimento diante da tradição do sentimento de medo? Ele é o medo de um intelecto superior que ordena, de um poder incompreensível e indeterminado, de algo mais que pessoal – há *superstição* nesse medo” (Ibid.)<sup>184</sup>. Pensando-se desta forma, podemos considerar que houve ao menos dois tipos de utilidade na origem da moral. **1)** Neste horizonte interpretativo, tratou-se de uma *utilidade inventada e arbitrária*, e não de uma utilidade concreta e material, decorrente de soluções imanentes para resolver problemas da vida: “como por exemplo, entre os Kanchadalas, nunca raspar a neve dos sapatos com a faca, nunca espetar um carvão com a faca, nunca colocar um ferro no fogo – e encontra a morte quem desobedece em tais coisas” (M/A §16)<sup>185</sup>. Quer dizer, a finalidade a que se visava com a instauração de certos valores em nada tinha a ver com o tipo de comportamento exigido, não se relacionando originariamente com a geração de prazer ou com a meios concreto para a manutenção da vida. **2)** Apesar da consideração da falta de percepção de causalidade que Nietzsche identifica na criação arbitrária de certos valores por conta de superstições, ele não descarta a possibilidade de que há costumes (*Sitte*) que tenham sua origem em experiências que o ser humano interpretou como úteis e nocivas (M/A §19). Mas mesmo assim, a tradição, a moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*), que gera o *sentimento do costume*, em geral não se vincula mais com sua origem útil, mas sim, com o tempo de prática, obediência e cristalização dos costumes – mesmo que eles se tornem completamente inúteis. Por

---

Erhaltung einer G e m e i n d e , eines Volkes; jeder abergläubische Brauch, der auf Grund eines falsch gedeuteten Zufalls entstanden ist, erzwingt ein Herkommen, welchem zu folgen sittlich ist; sich von ihm lösen ist nämlich gefährlich, für die G e m e i n s c h a f t noch mehr schädlich als für den Einzelnen (weil die Gottheit den Frevel und jede Verletzung ihrer Vorrechte an der Gemeinde und nur insofern auch am Individuum straft)”. Sobre a interpretação moral de acasos, ver também M/A §33.

<sup>184</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wodurch unterscheidet sich diess Gefühl vor dem Herkommen von dem Gefühl der Furcht überhaupt? Es ist die Furcht vor einem höheren Intellect, der da befiehlt, vor einer unbegreiflichen unbestimmten Macht, vor etwas mehr als Persönlichem, — es ist A b e r g l a u b e in dieser Furcht”. Confirma também NF/FP 1880 1[107]: “Em toda parte onde há um poder que incute medo, que manda e ordena, surge a moralidade, quer dizer, o costume de fazer e deixar de fazer de acordo com o que quer aquele poder [...]” (“Überall wo es eine furchteinflößende Macht giebt, die befiehlt und gebietet, entsteht Moralität d.h. die Gewohnheit zu thun und zu lassen, wie jene Macht will”). E NF/FP 1880 2[37]: “Mas por isso não queremos ferir? *Agora* por hábito – e *originariamente* por medo” (“— Wesh<alb> aber wollen wir nicht schaden? — Aus Gewohnheit j e t z t — und aus Furcht u r s p r ü n g l i c h ”).

<sup>185</sup> O texto em língua estrangeira é: “wie zum Beispiel die unter den Kamtschadalen, niemals den Schnee von den Schuhen mit dem Messer abzuschaben, niemals eine Kohle mit dem Messer zu spießen, niemals ein Eisen in's Feuer zu legen — und der Tod trifft Den, welcher in solchen Stücken zuwiderhandelt!”.

isso, Nietzsche passa a desvincular a *suposta atual utilidade de uma prática moral da origem da prática*: “Quando se provou a mais alta utilidade de uma coisa, então com isso ainda não foi dado nenhum passo para a explicação de sua origem” (M/A §37)<sup>186</sup>. Ou seja, ainda que não descarte a utilidade como elemento que pode tomar parte na explicação da origem dos *costumes*, diferentemente de MMI/HHI, Nietzsche não aceita que a utilidade necessariamente justifique a constituição dos valores da moralidade dos costumes formada pelo *sentimento do costume*, como se ela representasse a prova de que certas ações se conservaram por serem úteis: elas podem sim ter sido úteis em algum momento e contexto, por representarem um pensamento que gerou certo tipo de prática, mas “quando o hábito de uma ação [...] é herdado, o pensamento por trás dela não é herdado (sentimentos são herdados, pensamentos não)” (M/A § 30)<sup>187</sup>. Como exemplo disso, lemos M/A §310:

*Os bonachões.* – Os bonachões alcançaram o seu ser por meio do constante medo que seus antepassados tinham de usurpações de estranhos, – eles suavizaram, acalentaram, preveniram, debandaram, adularam, se encolheram, esconderam a dor, o fastio, desfranziram de imediato novamente seus traços – e por fim deixaram de herança para seus filhos e netos todo este mecanismo delicado e bem praticado. Uma sina mais favorável não deu a estes motivo para aquele medo constante: apesar disso eles tocam constantemente seus [mesmos] instrumentos<sup>188</sup>.

Este aforismo serve para mostrar como que, apesar de Nietzsche discordar de que o que foi útil numa situação para conservar a vida deva ser preservado como

<sup>186</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wenn man die höchste Nützlichkeit einer Sache bewiesen hat, so ist damit auch noch kein Schritt zur Erklärung ihres Ursprungs gethan”.

<sup>187</sup> O texto em língua estrangeira é: “Denn wenn die Gewohnheit irgend eines auszeichnenden Thuns sich v e r e r b t , wird doch der Hintergedanke nicht mit v e r e r b t (nur Gefühle, aber keine Gedanken erben sich fort)”.

<sup>188</sup> O texto em língua estrangeira é: “D i e G u t m ü t h i g e n . — Die Gutmüthigen haben ihr Wesen durch die beständige Furcht erlangt, welche ihre Voreltern vor fremden Übergriffen gehabt haben, — sie milderten, beschwichtigten, baten ab, beugten vor, zerstreuten, schmeichelten, duckten sich, verbargen den Schmerz, den Verdruss, glätteten sofort wieder ihre Züge — und zuletzt vererbten sie diesen ganzen zarten und wohlgespielten Mechanismus auf ihre Kinder und Enkel. Diesen gab ein günstigeres Geschick keinen Anlass zu jener beständigen Furcht: nichtsdestoweniger spielen sie beständig auf ihrem Instrumente”.

costume por ter se mostrado eficiente, ele corrobora a afirmação de Spencer de que “preferências e aversões são tornadas orgânicas por efeitos de experiências prazerosas e dolorosas nos progenitores” (SPENCER, 1882, p.124). quer dizer, “modificações nervosas” (Ibid. p.123) teriam ocorrido de modo a consolidar estas antigas experiências de utilidade nos descendentes, continuando a ocorrer ulteriormente mesmo que desvinculadas da situação em que de fato eram úteis.

Tenhamos sempre em mente como Nietzsche, ao mesmo tempo que foi incitado a pensar sobre o medo e a crueldade a partir de Spencer, distanciou-se dele, pois o sentimento de medo passará a ser pensado como um elemento vinculado ao sentimento de impotência, ou seja, passará a revelar o critério da criação das morais não mais na conformidade a fins enquanto preservação da vida, mas como busca de superação, de saída deste doloroso sentimento de impotência, como busca do sentimento de poder. Por isso, é neste momento que começa a se delinear a noção que mais tarde Nietzsche desenvolverá enquanto vontade de poder:

Eis a razão pela qual, nessa primeira apresentação daquilo que se tornará a hipótese da vontade de potência, Nietzsche insiste sobre a solidariedade que une sentimento de potência e sentimento de medo, transposição no plano da história da cultura da solidariedade entre prazer e sofrimento. É a relação entre a crueldade e o sentimento de medo que é preciso elucidar a fim de compreender por que Nietzsche concede uma tal importância a este último questionamento sobre as origens da cultura (WOTLING, 2013, p. 239).

## 2.4 Medo, crueldade e instinto de rebanho

Um fragmento de 1880 (3[119]) é revelador quanto ao modo que Nietzsche entende o papel do medo como elemento fundador da moral. Ele é gerado pela ameaça de punições à desobediência de regras que se perpetuaram com o tempo e

estabeleceram o permitido e o proibido. Nietzsche faz uso do exemplo de uma moça que perde a virgindade antes do casamento e é julgada como agente de um ato imoral, por um tipo de desobediência específico, que revela o caráter da moral – conforme o que vimos em Spencer –, consistindo na demanda da capacidade de não realização de certos desejos mais imediatos em prol de outros mais distantes e complexos (ainda que Nietzsche saliente que em outras culturas este mesmo ato da moça não seria problema algum)<sup>189</sup>. Prestemos atenção em como já aparece aqui um elemento fundamental que Nietzsche trará mais adiante (em GM/GM) para a sua hipótese quanto ao sentido da má consciência. O filósofo aponta para o motivo de condenação da moça: de que “ela não foi capaz de se controlar, por isso ela foi desobediente frente aos costumes; despreza-se então a cegueira do desejo, o animal na moça” (Ibid.)<sup>190</sup>. Portanto, a moralidade, para além de exigir obediência cega, exige que se dê conta da insatisfação dos desejos, que se negue a animalidade em prol da obediência de valores cujo sentido não é permitido questionar, devendo-se somente obedecer para não ser reprovado e sofrer as consequências desta condenação social<sup>191</sup>. A imoralidade consistiria então na incapacidade de negar o desejo diante de um poder que, por meio da instauração do medo, prescreveu uma proibição. De modo que só tem condições de ser moral aquele que é suscetível ao medo, este “é o poder graças ao qual a comunidade é preservada” (Ibid.)<sup>192</sup>. Aquele que não sente medo do detentor do poder representa em alguma medida uma ameaça para todos os membros da comunidade, porque ele significa o risco de que o medo graças ao qual a comunidade humana foi possível não tenha mais a força de manter alguma ordem: trata-se do medo do retorno do animal violento e bestial que foi domado no ser humano. Por isso, a origem do critério de avaliação quanto ao que é mal residiria justamente na falta de medo que

---

<sup>189</sup> Sobre a diferença de valores conforme a diferença de culturas, ver também NF/FP 1880 3[45].

<sup>190</sup> O texto em língua estrangeira é: “sie konnte sich nicht beherrschen, deshalb war sie ungehorsam gegen die Sitte; man verachtet also die Blindheit der Begierde, das Thier im Mädchen”.

<sup>191</sup> “Se se louva ou se censura, sente-se medo nisso. Com a censura queremos fazer com que tenham medo de nós, com o louvor queremos secretamente atrair o outro, conciliá-lo conosco ou nos trazer para o lado daquele poder que tememos” (NF/FP 1880 3[43]). O texto em língua estrangeira é: “Ob man lobt oder tadelt: man fürchtet dabei. Mit dem Tadel wollen wir uns fürchten machen, mit dem Lobe wollen wir den Andern heimlich einnehmen, ihn mit uns versöhnen oder uns auf die Seite jener Macht bringen, die wir fürchten”. Ver também NF/FP 1880 3[45].

<sup>192</sup> O texto em língua estrangeira é: “[Furcht] ist die Macht, von welcher das Gemeinwesen erhalten wird”.

ocasiona o descumprimento do costume. Assim, “o constante domínio do medo sobre os desejos constitui o ser humano moral” (Ibid.)<sup>193</sup>, de modo que aquele que não tem medo da imposição do costume é tido por “desmedidamente mau” (*grenzenlos böse*) (Ibid.). A garantia da segurança da comunidade se constituiu pelo crescimento da habilidade de seus membros de colocar diante de si mesmos “imagens desagradáveis” (*unangenehme Bilder*) que tornaram possível a não realização de muitos desejos imediatos – dentre esses, alguns que, de fato, poderiam prejudicar a organização social, mas também outros que não tiveram motivo necessário (sendo estabelecidos por capricho, arbitrariedade ou por interpretações equivocadas de quem detinha o poder) ou que tiveram motivos outrora que não mais são presentes. Sejam estas imagens a da vergonha (*Schande*) diante da reprovação dos outros membros da comunidade, seja do medo da punição jurídica ou da punição dos deuses. Mas Nietzsche atenta ao fato de que, por conta da maior capacidade primitiva do ser humano de suportar martírios e dores, desde que pudessem dar vazão aos seus desejos e instintos, a forma mais originária de eficiência proibitiva foi a crença sobrenatural na punição provinda de forças superiores e incontroláveis. Por isso, “o medo sobre o qual naquele tempo residia a moralidade era o medo supersticioso: *ser imoral significava ser sem medo supersticioso*” (Ibid.)<sup>194</sup>.

A pré-história humana carregaria consigo esta condição em que se tem que atentar sempre ao julgamento do outro para avaliar qual é a melhor ação a se tomar (NF/FP 1880 4[50]), tem-se que estar atento a como o outro reage para se perceber se se está agindo adequadamente, se não se vai sofrer algum desprazer por conta de uma escolha errada da ação. De modo que, o que mais garantiu o “acerto” (ou seja, o benefício ou o não prejuízo do agente) foi a ação que correspondia ao que já era esperado, em que o agente não “se desviasse”, não “se destacasse” (*abweichen, auffallen*) (NF/FP 1880 1[96]) do conjunto homogêneo da obediência do grupo: “O esperado, o habitual, o saudável, o que era neutro para o sentimento constitui a maior parte do que uma cultura chama de moralidade” (NF/FP 1880

---

<sup>193</sup> O texto em língua estrangeira é: “die beständige Herrschaft der Furcht über die Begierde machte den sittlichen Menschen aus”,

<sup>194</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Furcht, auf der damals die Sittlichkeit ruhte, war die abergläubische Furcht: unsittlich sein hieß ohne abergläubische Furcht sein”.

3[45])<sup>195</sup>. E na medida em que aumentou o sentimento de unidade da comunidade, mais severa se tornou a exigência de uniformização dos membros do grupo, e mais gravemente “foi sentida [...] como imoral toda diferença” (NF/FP 1880 3[98])<sup>196</sup>.

O grande diferencial neste momento em relação às noções de prazer e desprazer como determinantes da ação em MMI/HHI, é que aqui a busca do bem estar e a evitação do perigo se relacionam com um elemento novo que Nietzsche apresenta, que também lhe foi possível pensar graças à leitura de Spencer. Pois à estratégia de se misturar ao grupo, de não se destacar, de se confundir em meio a uma massa homogênea como estratégia de sobrevivência, Nietzsche atribuirá o nome de *instinto de rebanho*. Quer dizer, **1)** enquanto Spencer visava demonstrar que a universalização de certos valores e normas de comportamento (estratégias de rebanho, segundo o filósofo alemão) se mostraram válidas a partir do fato de terem preservado a espécie, Nietzsche colocará em cheque justamente a preservação como critério para se estabelecer uma ética, ou seja, veremos que a preservação não será mais elemento decisivo, nem para descrever o fenômeno da vida em geral e nem da vida humana em particular<sup>197</sup>. **2)** Veremos que, mesmo quando pensa a história e a pré-história humana no interior da hipótese da preservação (de que houve de fato acontecimentos que auxiliaram a sua preservação), o filósofo alemão pensa no valor positivo que pode ter aquilo que, segundo Spencer, não ajuda à preservação: tanto as dores como os indivíduos e impulsos desviantes, os que causam “males” e eventualmente atrapalham a busca dos outros por preservação. **3)** E, enquanto o inglês pensa que a crueldade se relaciona com estágios da humanidade a serem superados, veremos em que medida Nietzsche entende a crueldade como um elemento que pode sofrer transformações, se refinar, mas que é impossível de ser extinto do ser humano, por se constituir como uma forma de busca do aumento do seu sentimento de poder e, acima de tudo, por constituir um

---

<sup>195</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das Erwartete, das Gewöhnliche, das Gesunde, das für die Empfindung Neutrale macht den größten Theil dessen aus, was eine Cultur ihre Sittlichkeit nennt”.

<sup>196</sup> O texto em língua estrangeira é: “werden [...] alle Verschiedenheit als unmoralisch empfinden”.

<sup>197</sup> “Nietzsche não se compromete com o critério de verdade proposto pela tese evolucionista, segundo o qual estas convicções de base são verdadeiras e os padrões de inferência são corretos *porque* eles teriam sido testados ao longo da história natural da espécie e teriam garantido a sua sobrevivência. Nietzsche sem dúvida concorda que estas convicções e estes padrões de inferência permitiram a conservação da espécie, mas ele se recusa a identificar sucesso e eficácia biológica com verdade e correção epistêmica” (LOPES, 2011, p.331).

elemento essencial da vida em geral e da vida humana em particular na forma de cultura. Teremos que avaliar então, em que medida a crueldade (tanto bruta como refinada) proporciona de fato maior sentimento de poder. Teremos que avaliar se, por outro lado, a prática do bem (para o benefício do outro) pode ser talvez expressão de maior poder, e se a crueldade praticada contra si mesmo é de alguma forma evitável. Ou seja, a prática do bem e do mal somente poderá ser pensada fora do âmbito de valoração moral, será considerada como expressão de um nível de força que necessita se descarregar ou estabelecer controle para manter um centro dominante.

Assim, Nietzsche chega a afirmar que os princípios da moral (entendida como moral de rebanho) provêm de heranças do mundo animal (M/A §26), assemelhando-se à habilidade do camaleão e a de bichos que se fingem de mortos para escapar do predador; sendo que, no fim das contas, têm suas ações determinadas pela finalidade última de capturarem a presa e escaparem do inimigo, ou seja, de se preservarem:

Assim, o indivíduo se oculta sob a generalização do conceito “humano” ou sob o de sociedade, ou se adapta a príncipes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as finas formas de ficarmos felizes, gratos, poderosos e apaixonados, encontrar-se-á facilmente a alegoria animal (Ibid.)<sup>198</sup>.

Além disso, a proveniência animal dos juízos morais se relacionaria talvez também com a postura de avaliar a ação do outro a partir do efeito que ela causa em nós (M/A § 102), deduzindo-se daí características fixas do agente da ação a partir deste ponto de vista tão parcial, unilateral e casual. Assim, além de a moral ter sua origem no medo supersticioso, na arbitrariedade de indivíduos poderosos e na falta de sentido de causalidade, ela tende a se formar a partir do olhar mesquinho e

---

<sup>198</sup> O texto em língua estrangeira é: “So verbirgt sich der Einzelne unter der Allgemeinschaft des Begriffes „Mensch“ oder unter der Gesellschaft, oder passt sich an Fürsten, Stände, Parteien, Meinungen der Zeit oder der Umgebung an: und zu allen den feinen Arten, uns glücklich, dankbar, mächtig, verliebt zu stellen, wird man leicht das thierische Gleichniss finden”.

equivocado segundo o qual “o que *me* machuca é algo *mal* (nocivo em si); o que *me* é útil é algo *bom* (em si benfazejo e que traz utilidade)” (Ibid.)<sup>199</sup>.

Pensando nesta origem animal, Nietzsche entende que nossas paixões e impulsos se desenvolveram do modo como os conhecemos hoje a partir de nossas organizações em grupos, que já ocorriam em nossos antepassados longínquos, “nos rebanhos de *macacos*” (*in Affen-Heerden*) (NF/FP 1881 11[130])<sup>200</sup>. O filósofo parte da consideração evolutiva de nossos antepassados macacos para um passo adiante, no qual ele visa mostrar como que a organização na forma de rebanho se desenvolveu e se aprimorou por meio da criação da moral, que acabou garantindo melhor a sobrevivência da espécie, proporcionando aos seus indivíduos uma sensação de que vale mais a pena se dedicar ao bem do grupo do que se dedicar ao cuidado de si – entendendo-se por isso a criação de uma personalidade singular, com valores próprios, distinta substancialmente da dos outros com quem convive.

Para que a vida em sociedade fosse possível, sempre foi fundamental que o caráter dos indivíduos fosse cultivado de modo que se tornasse de certa forma imutável, garantindo a confiança e a previsibilidade em relação à expectativa por parte dos outros: “Uma tal avaliação, que por toda parte igualmente floresce e floresceu com a moralidade dos costumes, ensina ‘caráteres’ e traz *má fama* a toda mudança, reaprendizado e transformações de si” (FW/GC § 296)<sup>201</sup>. Ocorre que a busca por uma estabilidade do ser humano sempre constituiu o constante esforço de discipliná-lo, para tentar evitar que ele desse vazão ao caráter arbitrário do seu sentir, à sua latente desrazão e loucura que se mantém sempre pronta para reaparecer, “o gozo na indisciplina da mente, a alegria com a desrazão humana” (FW/GC § 76)<sup>202</sup>. Quer dizer, Nietzsche pensa o ser humano como uma frágil estrutura mantida num equilíbrio instável e delicado, que tem tendências para o

<sup>199</sup> O texto em língua estrangeira é: „was m i r schadet, das ist etwas B ö s e s (an sich Achädigendes); was m i r nützt, das ist etwas G u t e s (an sich Wohlthuendes und Nutzenbringendes)”.

<sup>200</sup> “No limiar da sua [humana] porta está o macaco” (“an seiner Thür steht der Affe”) (M/A § 49).

<sup>201</sup> O texto em língua estrangeira é: “Eine solche Schätzung, welche überall zugleich mit der Sittlichkeit der Sitte blüht und geblüht hat, erzieht „Charaktere“ und bringt alles Wechseln, Umlernen, Sich-Verwandeln i n V e r r u f”.

<sup>202</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Genuss in der Zuchtlosigkeit des Kopfes, die Freude am Menschen-Unverstande”.



irracional e o caótico, que tem prazer na loucura, na perda dos limites. A conformação de um grupo social carrega sempre consigo uma dose de violência necessária, de força para impor alguma concordância que atenuie os excessos da livre e caótica corrente que seria o espaço de singularidades que simplesmente se deixassem ser si mesmas, sem terem em forte consideração códigos comuns de juízos e comportamentos que as mantivessem no interior de um mesmo espaço comum de atuação e de limites. Nietzsche entende que o meio para se opor à loucura humana constantemente latente, impetuosa e arbitrária (ou mesmo: sua animalidade impulsiva), sempre foi o de se conseguir estabelecer algum consenso, pouco importando o valor de verdade envolvido nesta concordância geral. Quer dizer, um elemento fundamental para a preservação da espécie humana foi esta disciplinarização de sua mente. Um meio para se fazer isso foi avaliar e hierarquizar “os impulsos a ações humanas” (*menschlichen Triebe und Handlungen*), ou seja, isso significa: criar uma moral (FW/GC § 116)<sup>203</sup>.

A partir do critério quanto ao quê beneficia a estabilidade da conservação da sociedade no interior da moral de rebanho, ter-se-iam estabelecido os valores referentes às ações individuais. Por isso Nietzsche entende que, no interior da moralidade, na medida em que ela serve para a conservação do grupo social, o indivíduo somente existe em “função do rebanho” (*Function der Heerde*) (Ibid.), e que a noção quanto às virtudes individuais que são consideradas boas no interior da vida em sociedade, em geral não se dá “em relação aos efeitos que eles [os indivíduos agentes] têm para si mesmos, mas sim em relação aos efeitos que nós pressupomos deles para nós e para a sociedade” (FW/GC § 21)<sup>204</sup>. Se existe um receio de fundo na constituição das regras gerais de convivência que criam as convenções, de que volte à tona um animal dificilmente mantido nas rédeas, estas avaliações e regras só puderam se impor na medida em que criaram no ser humano, ao longo de gerações, a sensação praticamente da impossibilidade de ser individual. É deste modo que Nietzsche narra o rigor da lei moral em seu caráter primitivo: “Ser

---

<sup>203</sup> “[...] início dos *juízos morais*, estabelecendo uma diferença de valor das ações entre ‘necessário’, ‘admissível’, ‘inadmissível’” (NF/FP 1880 6[365]). O texto em língua estrangeira é: “Anfang moralischer Urtheile, einen Werthunterschied der Handlungen zwischen nöthig zulässig unzulässig festsetzend”.

<sup>204</sup> O texto em língua estrangeira é: “[nicht] in Hinsicht auf die Wirkungen, welche sie für ihn selber haben, sondern in Hinsicht auf die Wirkungen, welche wir von ihnen für uns und die Gesellschaft voraussetzen”.

si mesmo, avaliar a si mesmo conforme o próprio peso e medida – isto naquele tempo ia contra o gosto” (FW/GC § 117)<sup>205</sup>. Deste modo, o filósofo visa mostrar que a vida em sociedade se dá por conta de um instinto de rebanho que constitui o que ele chama de “egoísmo não individual [que] é o mais antigo, o mais originário” (NF/FP 1881 11[130])<sup>206</sup>.

É interessante notar que Nietzsche identifica o prazer com a crueldade no próprio comportamento de negação da diferença, de negação da escapatória à convenção. Se a convenção se mostra como uma medida que viabilizou a segurança e a preservação da espécie, cabe notar que a crueldade se mostra como um elemento do próprio instinto de preservação, pois tem-se prazer em praticar a crueldade contra aquele que representa potencial ameaça à existência de um grupo de iguais. Quer dizer, na origem, o que é natural é “o medo e a antipatia contra o estranho, o outro” (NF/FP 1880 4[123]), de modo que o sentimento de simpatia somente pôde surgir como um tardio movimento oposto a esta dinâmica primeira, ou seja, como uma estratégia mais refinada de atrair o outro para si e mantê-lo sob controle, o que ocorreu após a instauração de poderes religiosos e políticos que garantissem que, além dos inimigos vizinhos, os próprios membros da comunidade não ameaçassem constantemente uns aos outros. É neste sentido que Nietzsche afirma que é muito longa a história da crueldade (pautada no prazer em provocar dor), cujas formas de expressão extrapolam em muito as dos humanos ditos primitivos: “Os cristãos no seu comportamento diante dos pagãos; povos diante de seus vizinhos e opositores; filósofos diante de homens de outra opinião” (NF/FP 1881 11[89])<sup>207</sup>, todos representam a fruição do prazer com a crueldade em alienar a diferença e rebaixá-la<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> O texto em língua estrangeira é: “Selbst sein, sich selber nach eigenem Maass und Gewicht schätzen — das gieng damals wider den Geschmack”.

<sup>206</sup> O texto em língua estrangeira é: “[Dieser] nicht individuelle Egoismus ist das Ältere, Ursprünglichere”.

<sup>207</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Christen in ihrem Verhalten gegen die Heiden; Völker gegen ihre Nachbarn und Gegner; Philosophen gegen Menschen anderer Meinung”.

<sup>208</sup> Em NF/FP 1880 11[100] Nietzsche faz menção a como a negação de opiniões alheias e a desvalorização de “obras, pessoas, povos, passado” (*Werke, Personen, Völker, Vergangenheit*) representam, na história da crueldade, formas sublimadas do prazer com o assassinato. Assim como a figura do juiz representa a figura sublimada do carrasco (sobre este último ponto, ver também NF/FP 1882 3 [1]77). No quinto livro de FW/GC escrito e anexado à obra em 1886, Nietzsche insiste

Além da hostilidade à diferença, as comunidades humanas se preservaram graças a outra forma de prática da crueldade: ao invés de simplesmente aniquilarem a diferença, buscou-se assimilá-la, assenhorar-se dela em prol dos seus fins [da comunidade]. Nietzsche chama de *impulso moral* justamente a transposição desta característica presente nos mais primitivos seres orgânicos (a da assimilação) para o âmbito racional (NF/FP 1881 11[134]), ou seja, a criação e manutenção de um caráter hegemônico em que o dissidente seja de alguma forma incorporado ao grande corpo do qual visa se soltar. Mas é interessante atentar ao fato de que Nietzsche já se relaciona com a noção de *Erhaltungstrieb* de outra forma, pois a incorporação do diferente funciona para além de uma dinâmica de compensação das forças e energias perdidas pelo organismo para somente mantê-lo vivo: ela funciona como um aumento de força. Pois para que um organismo seja capaz de se reproduzir, de criar mais do que si a partir de si mesmo, é preciso que ele seja ganancioso (*habsüchtig*): “Ao ilimitado *impulso de apropriação* se segue o crescimento e a geração” (Ibid.)<sup>209</sup>. Por isso, a crueldade não se limita à noção de violência bruta e luta contra o inimigo que ameaça a existência; ela se constitui no próprio processo de assimilação, quer dizer, “de *tornar* igual algo estranho, [de] *tiranizar*” (Ibid.)<sup>210</sup>, pois o individual estranho, por mais que possa não ameaçar a vida biológica direta de alguém, representa uma ameaça à unidade penosamente conquistada que viabilizou os sentimentos de segurança e tranquilidade para que, com a vida garantida, outras ocupações e criações no interior da comunidade

---

sobre o poder do medo na intenção de tornar igual o diferente: “- como? Nossa necessidade por conhecimento não é mesmo esta necessidade pelo conhecido? A vontade de descobrir, em tudo o que é estranho, inabitual e questionável, algo que não mais nos inquiete? Não é o *instinto do medo* que para nós se chama ‘conhecer’? A alegria do homem do conhecimento não é mesmo a alegria do sentimento de segurança novamente conquistado?...” (FW/GC § 355). O texto em língua estrangeira é: “— wie? ist unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der *I n s t i n k t d e r F u r c h t* sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein?...”. Neste sentido, o medo da diferença perpassa todos os estágios da cultura, não se limitando somente às suas etapas primitivas: “Se é na pré-história do homem que o papel do medo é o mais manifesto, Nietzsche demonstra, contudo, que ele constitui [...] a base da cultura em todos os estágios de seu desenvolvimento. Sua influência consiste essencialmente em prevenir as variações de maneira a afastar o desconhecido e a manter uma situação de mestria da realidade, o medo vem a ser, assim, uma das forças que asseguram a permanência dos valores. É ele que tende a combater a influência do indivíduo, daquilo que escapa à regra e, por consequência, de tudo aquilo que é capaz de ameaçar a autoridade das avaliações tradicionais” (WOTLING, 2013, p. 243).

<sup>209</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dem unbegrenzten *A n e i g n u n g s t r i e b* folgt Wachstum und Generation”.

<sup>210</sup> O texto em língua estrangeira é: “etwas Fremdes sich gleich *m a c h e n*, *t y r a n n i s i r e n*”.

pudessem se desenvolver, ou seja, a uniformidade do instinto de rebanho possibilitou a construção da cultura. A tirania da assimilação do diferente e da exclusão do que não é assimilável, é o que garantiu a seleção e preservação não só da espécie humana, mas em certa medida de todo o orgânico, ou seja, a preservação sempre se deu com o combate cruel e a eliminação dos elementos que se desviassem do comportamento e das habilidades normais de sua espécie:

Seres humanos que essencialmente sentiam diferente quanto à distância no espaço, à luz, às cores, etc., foram forçados a ficar de lado e tiveram condições ruins de se reproduzirem. Esta forma de sentir diferente foi sentida e evitada por milênios como “*a loucura*”. As pessoas não se entendiam mais, deixavam-se as “exceções” de lado sucumbirem. Uma imensa *crueldade* existiu desde o início de todo o orgânico, eliminando tudo que “*sentia diferente*”. – A *ciência* é talvez só uma continuação deste processo de eliminação, ela é totalmente impossível se não reconhece “o ser humano normal” como o mais elevado, com todos os meios para a “medida” da preservação! (NF/FP 1881 11[252])<sup>211</sup>

Vejamos a que nível chega a hipótese da crueldade enquanto *leitmotiv* de explicação para a organização da vida humana em sociedade: este tipo de organização é decorrente de um processo seletivo a partir de habilidades e capacidades perceptivas primárias que possibilitaram que aqueles que percebiam de forma igual ou parecida tivessem melhores chances de se preservar e de se reproduzir. Ou seja, retomamos uma questão fundamental do primeiro capítulo: as simplificações cognitivas, as concepções e os falseamentos arbitrários foram e são decisivos para a instauração de juízos que preservam a vida. A parcialidade de todo juízo é o que faz com que tudo o que é vivo reaja a partir de um ponto de vista parcial. Neste sentido, o sentimento do medo é resultado de um juízo que, errando

<sup>211</sup> O texto em língua estrangeira é: “Menschen, die wesentlich anders empfanden, über Raumentfernung, Licht und Farbe usw. sind bei Seite gedrängt worden und konnten sich schlecht fortpflanzen. Diese Art, a n d e r s zu empfinden, muß in langen Jahrtausenden als „die V e r r ü c k t h e i t“ empfunden und gemieden worden sein. Man verstand sich nicht mehr, man ließ die „Ausnahme“ bei Seite zu Grunde gehen. Eine ungeheure Grausamkeit seit Beginn alles Organischen hat existiert, alles ausscheidend, was „a n d e r s e m p f a n d“. — Die W i s s e n s c h a f t ist vielleicht nur eine Fortsetzung dieses Ausscheidungsprozesses, sie ist völlig unmöglich, wenn sie nicht „den Normalmenschen“ als oberstes, mit allen Mitteln zu erhaltendes „Maaß“ anerkennt!”

ou não, fez com que corrêsemos do predador e fugíssemos do inimigo mais forte, assim como fez com que acreditássemos que houvesse intenções e vontade livre em entes naturais ou que evitar-se-ia algum mal ao não jogar um ferro no fogo (a exemplo dos Kanchadals em M/A §16). A avaliação da força do oponente é um juízo pautado nas mesmas simplificações, assim como a concepção da ciência quanto a um tipo humano normal – e este processo de falsificação próprio da simplificação é inevitável<sup>212</sup>. A “crença na igualdade de experiências” (que como vimos no primeiro capítulo, reside na origem do orgânico) é o que possibilitou ao ser humano – além da criação da identidade – o instinto de rebanho: a crença de que se está entre iguais, com experiências, condições de existência, sentimentos e juízos iguais.

Se por um lado, Nietzsche afirma que a ação divergente, o comportamento que destoa não é bem vindo em meio à moralidade dos costumes pautada no instinto de rebanho, porque ele significaria uma ameaça à segurança coletiva, por expressar a possibilidade de reinstauração da imposição arbitrária de desejos egoístas que tendem a fazer o que for necessário para a sua realização enquanto busca de aumento de poder – inclusive as ações mais cruéis –; por outro lado, Nietzsche afirma que o egoísmo mais originário é o “egoísmo não individual” (NF/FP 1881 11[130]), em que se é capaz de renunciar a certos cuidados com a própria individualidade em prol do bem do grupo, pois o bem do grupo funciona como um meio para a conquista, em alguma medida, da segurança pessoal contra a arbitrariedade, como um remédio contra o sofrimento da impotência. Mas é

---

<sup>212</sup> “As características de uma coisa despertam nossos *sentimentos*, por exemplo, de que algo é cinza, a forma, o tipo de movimento, acima de tudo a sua disponibilidade (*Vorhandensein*) como corpo e substância – tudo está ligado aos sentimentos de prazer e desprazer e, por consequência, à confiança, inclinação, prazer de assimilação ou medo, e assim por diante. A mesma coisa pode, por causa de suas diferentes características, atrair e infundir *medo*. – Mas *que* suas características despertem tais sentimentos, trata-se do *juízo*, e este juízo pressupõe experiências e crença na igualdade de experiências” (NF/FP 1880 10[F100]). O texto em língua estrangeira é: “Die Eigenschaften eines Dinges erregen unsere E m p f i n d u n g e n z.B. daß es grau ist, und die Gestalt, die Art von Bewegung, vor allem sein Vorhandensein als Körper und Substanz — alles ist mit Lust- und Unlustempfindungen und folglich mit Vertrauen, Neigung, Lust zur Annäherung oder Furcht usw. verknüpft. Dasselbe Ding kann uns vermöge seiner verschiedenen Eigenschaften anziehen und Furcht einflößen. — D a ß seine Eigenschaften aber solche Empfindungen erregen, das ist Urtheil — und dies U r t h e i l setzt Erfahrungen voraus und Glauben an Gleichheit in den Erfahrungen”. Ver também 1881 NF/FP 11[138]. Em última instância, a religião, a moral e a ciência compartilham, enquanto manifestações culturais, o sentido de serem criações decorrentes do medo e da intenção de superação do sentimento de impotência por meio do domínio de um grupo de fenômenos. No caso da ciência, enquanto domínio do conhecimento, trata-se de um desenvolvimento ulterior e mais refinado dos modos de assimilação do desconhecido com vistas à conquista do sentimento de segurança e controle sobre a ameaça do desconhecido e imprevisível.

interessante observar como em outro fragmento (NF/FP 1881 11[185]) ele afirma que os sentimentos de rebanho (*Heerden-Gefühle*) são mais antigos e poderosos do que o egoísmo, ainda que eles não se constituam como oposição a ele, mas somente como sua condição prévia (*Vorstufe*). Interpreto que o sentido de “egoísmo” neste contexto a que Nietzsche se refere é o da noção da autoconsciência de si como indivíduo que se percebe de um modo singular. Isso quer dizer que originariamente o egoísmo consiste somente na sede animal por busca do desejo, e não na instauração de si como ser com uma personalidade e demandas particulares, pois esta condição comparativa só pôde se dar justamente com a vivência comunitária, sendo “algo tardio e sempre raro” (*etwas Spätes und immer noch Seltenes*) (Ibid.). É a vida comum que possibilita ao ser humano a valoração sobre si mesmo, ele “*avalia* a si mesmo tão alto quanto os outros o avaliam” (Ibid.)<sup>213</sup>, e a condição de vínculo dependente para se compreender e se avaliar é gerada pelo instinto de rebanho. Por isso Nietzsche insiste na hipótese de que a condição mais originária para a criação de valores é a da oposição à individualidade e à novidade. A psicologia deste ser humano pré-histórico (que se preserva em alguma medida na lógica da atual moralidade dos costumes em geral) é a de “se apropriar das opiniões dos quem têm o domínio”<sup>214</sup>, de modo que, “como função do todo ele sente *sua* existência mais altamente e no mais das vezes justificada” (Ibid.)<sup>215</sup>. Neste sentido, a moralidade rigorosa (que não admite exceções e desobediências) funciona como a criação de um mecanismo psicológico por meio do qual ocorre uma forma de “dissimulação da qual os seres humanos têm necessidade para poderem viver *sem medo* uns com os outros” (NF/FP 1880 3[23])<sup>216</sup>. Este mecanismo provoca o prazer em perceber que se é útil aos outros e que, ao mesmo tempo, se pode fazer uso dos outros, de modo que a condição de ser função do todo, para o seu bom

---

<sup>213</sup> O texto em língua estrangeira é: “immer s c h ä t z t sich der Mensch so hoch als die Anderen ihn schätzen”.

<sup>214</sup> O texto em língua estrangeira é: “sich die Meinungen der Herrschenden anzueignen”.

<sup>215</sup> O texto em língua estrangeira é: “als Funktion des Ganzen fühlt er s e i n e Existenz noch am höchsten und am meisten gerechtfertigt”.

<sup>216</sup> O texto em língua estrangeira é: “jene Verstellung, welche die Menschen nöthig haben, um mit einander o h n e F u r c h t leben zu können”.

funcionamento, atinge tal nível de incorporação que “não sentimos mais isso como dissimulação” (*wir fühlen es nicht mehr als Verstellung*) (Ibid.)<sup>217</sup>.

## 2.5 Instinto de rebanho e sentimento de poder

Para Spencer, uma suposta aversão moral a certas ações tidas por más seria decorrente de um acúmulo de experiências ao longo das gerações da “representação dos resultados necessariamente naturais” nocivos de certas ações, que seria transmitida por modificações nervosas nos descendentes. Para chegar até este estágio de herança acumulada, o medo teve papel fundamental: tanto como elemento decorrente da ameaça do mundo violento natural/humano em geral, como fator domesticador para a entrada no mundo humano pela via da sociabilidade regida por costumes. Assim, o exercício de restrição dos apetites (por meio dos medos) para se renunciar a bens imediatos em prol de bens futuros, é uma condição prévia para se chegar a agir, segundo Spencer, conforme “a representação dos resultados necessariamente naturais”. Por seu turno, Nietzsche busca pensar e dar ênfase à condição psicológica de medo daqueles acometidos no surgimento da moral, identificando aí a manifestação de uma condição de impotência, de fraqueza. A hipótese de Nietzsche é a de que, ao invés de obedecer as leis morais para preservar a vida, o ser humano se sujeita a elas como um meio para sair da condição de uma vida preservada com a sensação de impotência, ou seja, para experimentar a sensação de um aumento de seu poder. Pois, por mais que o

---

<sup>217</sup> Sobre o vínculo entre dissimulação e o medo originário que constituiu a pré-história da humanidade, é instrutiva a interpretação psicológica que Nietzsche faz em NF/FP 1880 3[84] sobre a utilidade em não deixar transparecer o que se passa interiormente no indivíduo: “O que agora exige a educação (*Bildung*), de que não expressemos os movimentos de nosso espírito (*Gemüthsbewegungen*), é a longa consequência do *medo*: os homens não devem ver o que nos acontece, com isso é pressuposto que se trata sempre de algo ruim ou que, com isso, damos boas oportunidades aos nossos inimigos. [...] eles não devem nos conhecer, isso seria nossa lástima”. O texto em língua estrangeira é: “Was jetzt die Bildung fordert, unsere Gemüthsbewegungen nicht auszudrücken, ist die lange Folge der Furcht: die Menschen sollen nicht sehen, was in uns vorgeht, wobei vorausgesetzt wird, daß es immer etwas Schlimmes ist oder daß wir damit unseren Feinden gute Gelegenheiten geben. [...] sie sollen uns nicht kennen lernen, es wäre unser Schade”. Sobre a necessidade da dissimulação na vida social, cf. SPENCER, 1882, p. 247.

indivíduo se torne uma ferramenta, Nietzsche afirma num fragmento que o elemento mais fundamental para que se estabeleça a ligação social e moral entre os membros de uma comunidade forte é o sentimento de poder (NF/FP 1880 4[176]). Por mais que haja limitações impostas ao indivíduo no interior da moralidade, há um contrapeso vantajoso no aumento deste sentimento (NF/FP 1880 4[187]). É neste sentido que poderíamos pensar, por exemplo, no encorajamento em que uma pessoa incorre quando se insere em alguma ideologia coletivamente compartilhada, em como se sente bem ao perceber que os outros pensam como ela, a força que provém da coletividade de um mesmo sentido, dos mesmos motivos, valores, julgamentos e ações: “Odeia-se mais, mais repentinamente, *de forma mais inocente* [...] como patriota do que como indivíduo; sacrifica-se mais rápido pela família do que por si, ou por uma igreja, um partido” (NF/FP 1881 11[130])<sup>218</sup>.

Nietzsche afirma (NF/FP 1880 10[E89]) que “agir e pensar como muitos dá um sentimento de poder” (*Handeln und denken wie Viele Alle giebt ein Gefühl von Macht*). O fragmento continua assim: “‘So wie Keiner’ – ist ein Zeichen vom G<efühl> d<er> M<acht>”. Minha interpretação é a de que, assim como pensar como muitos (*denken wie Viele*), pensar como ninguém pensa (*so wie Keiner*) proporciona o sentimento de poder, “é um sinal do sentimento de poder” (*ist ein Zeichen vom G<efühl> d<er> M<acht>*). Ou seja, tratam-se de duas formas distintas de avaliação e de atitude, quanto ao valor de se inserir numa massa uniforme ou ao de querer se destacar dela, se diferenciar, se individualizar – ambas causando um sentimento de poder. O fragmento termina assim: “As prescrições morais são recursos para os indivíduos que não se reconhecem de forma estritamente individual e que precisam

---

<sup>218</sup> O texto em língua estrangeira é: “Man h a ß t mehr, plötzlicher, u n s c h u l d i g e r [...] als Patriot als als Individuum; man opfert schneller sich für die Familie als für sich: oder für eine Kirche, Partei”. Neste sentido é elucidativo o aforismo M/A §189 intitulado *Da grande política*, em que Nietzsche identifica a “necessidade do sentimento de poder” (*B e d ü r f n i s s d e s M a c h t g e f ü h l s*) como a força que atua tanto em indivíduos como em massas inteiras ao tomarem partido por alguma causa relativa ao seu grupo, dispondo-se a arriscar a vida para alcançarem “o mais alto gozo” de “se perceberem como nação vitoriosa, tirânica e arbitrária sobre outra nações” (*höchsten Genuss sich zu schaffen und als siegreiche, tyrannisch willkürliche Nation über andere Nationen*). Assim, Nietzsche introduz sua nova hipótese de que o critério quanto ao que é bom, ao invés de se referir ao que conserva a vida, refere-se exclusivamente à sensação do poder que o autor da ação percebe em si ao agir: “Quando o ser humano está com o sentimento de poder, então ele se sente e se chama de *bom*: e justamente aí, os outros, nos quais ele tem que *descarregar* o seu poder, sentem-no e chamam-no de *mau!*” (Ibid.). O texto em língua estrangeira é: “Wenn der Mensch im Gefühle der Macht ist, so fühlt und nennt er sich g u t : und gerade dann fühlen und nennen ihn die Anderen, an denen er seine Macht a u s l a s s e n muss, b ö s e !”. Quer dizer, trata-se de uma antecipação do tema que se desenvolverá na primeira dissertação de GM/GM.



ter uma norma fora de si” (NF/FP 1880 10[E89])<sup>219</sup>. Podemos então já perceber que, por mais que a submissão do indivíduo à normatização coletiva gere algo que Nietzsche chama de sentimento de poder, existem formas de criação deste sentimento, que são na verdade ilusórias, que ocorrem por meio de uma despotencialização ou de uma incapacidade. Ou seja, ao mesmo tempo que se inserir numa comunidade que compartilha de certos valores pode funcionar como um meio de fortalecimento da sensação que o indivíduo tem do seu próprio poder, esta inserção mesma pode significar na verdade uma forma de enfraquecimento de suas potencialidades. Por isso, Nietzsche reflete sobre a necessidade de cautela na criação de motivos que gerem o sentimento de poder, para que não caiamos na armadilha de arrumar um remédio que na verdade funcione somente como um paliativo e que passe a se tornar veneno: “Como pode o sentimento de poder 1) sempre se tornar mais substancial e não ilusório? 2) e ser despido de seus efeitos que causam dano, oprimem, menosprezam, etc.?” (NF/FP 1880 4[216])<sup>220</sup>. Ao mesmo tempo que a moral de rebanho tem o mérito de ter sido a condição primordial para a instauração da cultura e para o surgimento posterior da individualidade autodeterminante, por outro lado, ela, além de abrigar os que não são capazes de agir por si mesmos, os que necessitam de tutela para se sentirem mais fortes, tem a sedução também de fazer do ser humano uma figura superior em meio à natureza, diante dos outros animais<sup>221</sup>. Segundo este critério, torna-se ambíguo o papel que ela representa, pois basta ter a capacidade para obedecer a um conjunto de regras de forma irrefletida para poder receber a aprovação de uma comunidade e angariar o título de “humano” por se ter afastado das demandas animais, nem que para isso seja necessário viver no interior de uma moralidade que despreze necessidades do corpo ou demandas por individualidade. Quer dizer, o sentimento de dever (*Pflicht*) pode acabar funcionando como um narcótico (NF/FP

---

<sup>219</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die moralischen Vorschriften sind Nothbehelfe für die Individuen welche sich nicht streng individuell erkennen und eine Norm außer sich haben müssen”.

<sup>220</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wie kann das Gefühl von Macht 1) immer mehr substantiell und nicht illusionär gemacht werden? 2) seiner Wirkungen, welche schädigen, unterdrücken, geringschätzen usw. entkleidet werden?”.

<sup>221</sup> “Da história da moral mesmo é que flui o sentimento de poder: ela é involuntariamente falseada, o ser humano é pensado de forma esplêndida, como um ser superior com características que os animais não têm” (NF/FP 1880 4[205]). O texto em língua estrangeira é: “Selbst aus der Geschichte der Moral soll das Gefühl der Macht strömen: unwillkürlich wird sie gefälscht, der Mensch wird herrlich gedacht, als höheres Wesen mit Eigenschaften, welche die Thiere nicht haben”.

1880 4[191]) para despertar o sentimento de poder naqueles que na verdade não o têm de forma legítima<sup>222</sup>.

Uma condição para o sentimento de poder experienciado na vida gregária é paradoxalmente a disposição para o sentimento de submissão, na medida em que é se submetendo a interdições que pode ser concebido um “modo de vida em que o animal no ser humano” seja domado (M/A §60)<sup>223</sup>, e que o homem possa se sentir mais elevado no interior de “uma falsa hierarquia em relação ao animal e à natureza” (FW/GC §115)<sup>224</sup>. Quer dizer, atribuindo a si “características inventadas” (*erdichtete Eigenschaften*), a história da humanidade somente foi possível com o sempre renovado movimento de criar “novas tábuas de valores” (*neue Gütertafeln*) e acreditar que elas possuíam valor “eterno e incondicionado” (*ewig und unbedingt*) (Ibid.). O sentimento da verdade ocasionado pelo assim chamado mundo superior da moral propiciou o “sentimento de elevação” (*Gefühl des Erhabenen*) (M/A §32), e este, o sentimento de poder, de modo que, sofrer por uma questão moral se torna superior a outras formas de sofrimento (Ibid.)<sup>225</sup>. Mas a submissão aos valores gregários atinge assim um estatuto negativo, na medida em que representa “fadiga e cansaço” (*Müdigkeit und Abspannung*) (NF/FP 1880 5[29]), onde se recorre a um tipo de acomodação, de zona de conforto na qual se torna simplesmente mais fácil viver.

---

<sup>222</sup> “A maior esperteza é a de se restringir a coisas em que *podemos* conquistar um sentimento de poder que seja também reconhecido pelos outros. Mas o *desconhecimento* de si mesmos é muito *grande*: por conta do medo e da veneração, são impelidos para áreas em que só podem ter um sentimento de poder *por meio da ilusão*” (NF/FP 1880 4[195]). O texto em língua estrangeira é: Es ist das klügste, sich auf die Dinge zu beschränken, wo wir ein Gefühl der Macht erwerben können, die auch von Anderen anerkannt wird. Aber die Unkenntnis ihrer selber ist so groß: sie werden durch Furcht und Ehrfurcht auf Gebiete fortgerissen, wo sie nur durch Illusion ein Gefühl der Macht haben können”. Sobre os meios ilusórios de ocasionar o sentimento de poder (vinculados ao sentido de narcóticos), ver NF/FP 1880 4[203], 4[249] e BRUSSOTI, 1997, p. 79-93. Sobre o uso paliativo e nocivo de narcóticos constituindo a história humana, ver M/A §52 e FW/GC §86.

<sup>223</sup> O texto em língua estrangeira é: “[eine ausgedachte] Lebensweise das Thier im Menschen [gebändigt hat]”.

<sup>224</sup> O texto em língua estrangeira é: “einer falschen Rangordnung zu Thier und Natur”.

<sup>225</sup> Ao invés de traduzir *Erhabenen* pela forma tradicional do “sublime” vinculada à perspectiva estética, optei por “elevação” porque se trata do sentimento de se sentir propriamente acima da mera efetividade, envolvendo os sentimentos de orgulho e de distinção por conta de algum tipo de superioridade moral, e não o arrebatamento esmagador da experiência estética do sublime.

Como vimos, originariamente, o ser humano via espírito e intenções por todos os lados na natureza (M/A §31), e esta situação o colocava num estado de vulnerabilidade e impotência. Pela falta de percepção causal, as forças naturais eram vistas como forças arbitrárias e imprevisíveis: estava-se em constante perigo e apreensão diante de subjetividades caprichosas. Uma estratégia para sair deste estado de impotência, foi criar um espaço em que pudesse haver alguma regularidade e previsibilidade, e o nome deste espaço é a moralidade dos costumes. Por isso se desenvolveu tanto rigor e vigilância para que não houvesse a desobediência, quer dizer, a singularidade do modo de agir, a diferença; pois isso significava uma ameaça do ressurgimento do estado originário de arbitrariedades. Portanto, a criação do espírito e das pretensões de permanência dos valores como modos de nos distanciar dos animais e da natureza em geral foi uma criação para aumentar o sentimento humano de poder<sup>226</sup>.

A moralidade dos costumes constitui-se então como um conjunto de prescrições predeterminadas, onde já há leis a serem obedecidas conforme uma tradição, ou seja, onde não há escolha (M/A §9). A única situação em que alguém pode de fato escolher, que pode, digamos, ser livre, é numa situação não moral, qual seja, a condição em que se precisa responder a uma situação em que não se tem um código de conduta de antemão que dê conta de aconselhar e conduzir a modos de ação já determinados. Somente nesta situação é que se pode ser livre, pois a decisão depende da reflexão do agente, ele precisa ponderar a situação para assumir uma postura a partir de uma perspectiva individual. Somente nesta situação haveria a possibilidade para se exercer alguma responsabilidade (Ibid.). Neste

---

<sup>226</sup> Apesar de parecer, conforme os modos descritos por Nietzsche, que a noção de sentimento de poder diz respeito a “um fenômeno psicológico” (KAUFMANN, 1974, p.188) – ou seja, particularmente humano –, encontrei um pequeno fragmento póstumo que diz o seguinte: “Os animais têm sentimento de poder, *quer dizer, crueldade* [...] (*Die Thiere haben Gefühl der Macht d.h. G r a u s a m k e i t*)” (NF/FP 1880 7[76]). É importante lembrar que, para além de igualar o sentimento de poder com a crueldade neste fragmento, Nietzsche afirma em M/A §26 que a estratégia da moral de rebanho como forma de o ser humano se sentir “feliz, grato, poderoso, apaixonado” (*glücklich, dankbar, mächtig, verliebt*), corresponde à mesma lógica das estratégias animais. Sobre a “passagem do sentimento de impotência para o de poder” (*Übergang aus dem Gefühl der Ohnmacht in das der Macht*) a partir da separação do ser humano do mundo animal, ver também NF/FP 1880 4[177]. Além disso, atentemos a FW/GC §110, onde já ocorre uma afirmação que nos encaminha para a formulação mais abrangente e de cunho ontológico da *vontade de poder*: aqui a vida é definida como “poder sempre em crescimento” (*immerfort wachsenden Macht*). Por fim, cabe-nos atentar ao fato de que, na medida em que Nietzsche chega a igualar a crueldade com o sentimento de poder, isso significa que ele já está pensando aqui que a crueldade se constitui enquanto condição mesma da vida como um todo e da vida humana em particular (ainda que, neste sentido, talvez atribuir crueldade à vida, não escape completamente de uma antropomorfização da natureza).

sentido, a busca por independência, enquanto forma de exercer domínio sobre si (M/A §65), parece ser a forma mais essencial e legítima de gozar do sentimento de poder. O problema é que o ser humano acabou incorporando, a partir de sua longa história de animal de rebanho, a noção de que “a espécie é tudo, e um (*einer*) é sempre nada” (*die Art ist Alles, Einer ist immer Keiner*) (FW/GC § 1), de que o indivíduo não é o fator mais decisivo, de que ele não é a meta. Esta condição, de relegar a preocupação com a constituição da individualidade a um segundo ou último plano é o que Nietzsche chama ironicamente de “acesso a essa última libertação e irresponsabilidade” (*der Zugang zu dieser letzten Befreiung und Unverantwortlichkeit*) (Ibid.), pois assim, basta *agir* conforme as prescrições das normas de conduta para se dar conta de *reagir* conforme o que se espera convencionalmente, sendo esta a posição para se livrar do peso de uma responsabilidade que demandasse de fato real decisão e assunção das consequências de um risco. Precisamos compreender que formas podem tomar este intuito de independência e de domínio sobre si, pois na verdade, este critério ainda não basta para identificar a verdade ou ilusão do método para alcançar o sentimento de poder mais legítimo.

## 2.6 Sentimento de poder do mártir e do asceta

Haveria uma diversidade de meios de singularização e de busca pelo domínio de si, e este movimento na história humana sempre foi familiar com a prática da crueldade, em particular com suas formas refinadas, por meio de ações que, à primeira vista, não revelam essa origem, como o interesse pela distinção (*Auszeichnung*) – tema de M/A §113 –, que teria por fator originário o prazer com o rebaixamento do outro: “Quer-se fazer com que o nosso olhar cause dor no outro e desperte sua inveja, o sentimento de impotência e de seu declínio” (M/A §30)<sup>227</sup>. O impulso por distinção, por conta de uma força ou determinação incomum, buscaria

<sup>227</sup> O texto em língua estrangeira é: “Man will machen, dass unser Anblick dem Anderen wehe thue und seinen *Neid*, das Gefühl der Ohnmacht und seines Herabsinkens wecke”.

dar vazão, de uma forma sublimada e refinada, a um desejo originariamente cruel: “A castidade da freira: com que olhos punitivos ela olha no rosto das mulheres que vivem de outra forma! Quanto prazer de vingança há neste olhar!” (M/A §30)<sup>228</sup>. Em M/A §113 Nietzsche afirma que “O empenho por distinção é o empenho pela subjugação do próximo, seja ela muito mediada, somente sentida ou simplesmente sonhada”<sup>229</sup>. Assim, uma catalogação dos diversos modos de exercer este tipo de prática, da mesma forma como ele escreve em M/A §23, corresponderia a descrever toda a “história da cultura” (*Geschichte der Cultur*). O empenho por distinção seria um modo de manifestação da busca pelo sentimento de poder, originariamente voltada em direção ao outro, no intuito de se afirmar sobre ele, de colocá-lo numa situação de inferioridade, seja pelo poder corporal ou político, ou até em suas formas mais sublimadas e refinadas, como o poder espiritual e religioso. Assim, o desejo e o esforço para se alcançar uma posição que cause inveja nos outros, que os faça sentir algum pesar por não estarem em nossa posição, constitui a “moralidade da distinção” (*Moralität der Auszeichnung*), que representa fundamentalmente “o prazer na crueldade refinada” (*Lust an verfeinerter Grausamkeit*) (M/A §30). Mas, assim como vimos anteriormente, este pensamento por detrás (*Hintergedanke*) da ação não é herdado, ou seja, os herdeiros da moral da distinção já não a exercerão com o sentido da crueldade refinada, mas “somente [com] o prazer no hábito enquanto tal” (*Lust allein an der Gewohnheit als solcher*) (Ibid.), ou seja, o prazer com o próprio exercício de um tipo de comportamento por meio do hábito é o que constitui “o primeiro estágio da ‘bondade’” (*die erste Stufe des "Guten"*) (Ibid.).

Identificar a história da cultura com a história da crueldade com vistas ao alcance do sentimento de poder significa uma oposição a qualquer teoria do progresso ou noção idealista de um futuro da humanidade em que fossem solucionadas todas as contradições – como pretende Spencer<sup>230</sup>. A cultura existe

---

<sup>228</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Keuschheit der Nonne: mit welchen strafenden Augen sieht sie in das Gesicht anders lebender Frauen! wie viel Lust der Rache ist in diesen Augen!”

<sup>229</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das Streben nach Auszeichnung ist das Streben nach Überwältigung des Nächsten, sei es auch eine sehr mittelbare und nur gefühlte oder gar erträumte”.

<sup>230</sup> “Aquele que seguiu o argumento geral até agora, não negará que um ser social ideal pode ser concebido como constituído de tal modo que suas atividades espontâneas sejam congruentes com as condições impostas pelo ambiente social formado por outros tais seres [como ele]. [...] Argumentei que, de acordo com as leis da evolução em geral, e de acordo com as leis de organização [social] em particular, uma adaptação da humanidade ao estado social esteve e está em progresso, transformando o estado social na direção de tal congruência ideal. E o corolário anteriormente

enquanto crueldade, seja na forma de imposição da individualidade – e do sofrimento que isso causa – aos outros, seja como a assimilação daquele que visa se individuar, ou na imposição arbitrária de leis à natureza para dominá-la e submetê-la ao poder humano, ou na imposição de leis aos homens para criar alguma espiritualidade e afastar a animalidade, ou como domínio que uma parte do indivíduo impõe a outras partes dentro dele mesmo. Neste último sentido, um fenômeno da cultura que manifestaria uma reviravolta quanto às técnicas de produção do sentimento de poder, seria a figura do asceta, que, ao invés de conquistar o sentimento de seu poder por meio de alguma forma de subjugação do outro, seria aquele que direciona (da forma mais radical) este exercício de *subjugar* para si mesmo, ou seja, causando uma cisão dentro de si: entre aquele que sofre e o que contempla o sofrimento: “de fato, a felicidade pensada como o sentimento de poder mais vivo, talvez nunca foi maior na face da terra, do que nas almas dos ascetas supersticiosos” (M/A §113)<sup>231</sup>. Neles ocorre um fenômeno que exemplifica, da forma mais explícita, e talvez, mais exacerbada, o que significa a luta no interior de uma pessoa: há algo que se submete à dominação de outro algo dentro do asceta, sendo que, enquanto o lado submetido se sacrifica e sofre, o lado dominador sente a intensificação de seu sentimento de poder por meio da contemplação da outra parte que sofre. O asceta constituiria uma transformação daquele mesmo

---

formulado e aqui repetido é de que o homem final é aquele no qual este processo foi tão longe, a ponto de produzir uma correspondência entre todas as demandas de sua natureza e todas as exigências de sua vida realizada em sociedade. Se for assim, é uma implicação necessária a de que existe um código de conduta ideal formulando o comportamento do homem completamente adaptado na sociedade completamente desenvolvida” (SPENCER, 1882, p.275). O texto em língua estrangeira é: “One who has followed the general argument thus far, will not deny that an ideal social being may be conceived as so constituted that his spontaneous activities are congruous with the conditions imposed by the social environment formed by other such beings. [...] I have argued that conformably with the laws of evolution in general, and conformably with the laws of organization in particular, there has been, and is, in progress, an adaptation of humanity to the social state, changing it in the direction of such an ideal congruity. And the corollary before drawn and here repeated, is that the ultimate man is one in whom this process has gone so far as to produce a correspondence between all the promptings of his nature and all the requirements of his life as carried on in society. If so, it is a necessary implication that there exists an ideal code of conduct formulating the behavior of the completely adapted man in the completely evolved society”.

<sup>231</sup> O texto em língua estrangeira é: “In der That, das Glück, als das lebendigste Gefühl der Macht gedacht, ist vielleicht auf der Erde nirgendwo grösser gewesen, als in den Seelen abergläubischer Asketen”. M/A §356: “O primeiro efeito da felicidade é o *sentimento de poder*: este quer se exteriorizar, seja contra nós mesmos ou contra outros homens ou contra representações e contra seres inventados” (“Die erste *Wirkung des Glückes* ist das *G e f ü h l d e r M a c h t*: diese will sich ä u s s e r n , sei es gegen uns selber oder gegen andere Menschen oder gegen Vorstellungen oder gegen eingebildete Wesen”). NF/FP 1880 4[204]: “Os ascetas alcançam um imenso sentimento de poder” (“Die Asketen erlangen ein ungeheures Gefühl von Macht”). NF/FP 1880 4[175]: “O sentimento de poder? A ascese como meio para isso” (“Das Gefühl der Macht? Die Askese als Mittel dazu”).

prazer originário com a contemplação de martírios, e teria a elevação de seu sentimento de poder por se sentir privilegiado, por conseguir “suportar *mais* [...] que todos os outros” (*m e h r zu ertragen [...] als alle anderen*) (NF/FP 1880 4[215]), mas também, por conseguir se colocar acima de si mesmo, por ser capaz de se tyrannizar, de portar uma tal força soberana de comando.

O asceta é o que consegue impor o controle sobre si. Neste sentido, ele pode ser uma figura que se distingue justamente daqueles carentes da *Selbstbeherrschung*, que fazem da tutela da moralidade dos costumes o apoio para a sua incapacidade de criar motivações próprias de ação pautadas em valores individuais. Quer dizer, a figura do asceta é emblemática porque, se por um lado, esta forma de intensificação do sentimento de poder por meio da crueldade com a imposição de um lado da pessoa sobre o outro é uma das formas mais originárias da história da cultura, veremos que esta lógica de processo de dominação e subjugação interior constitui essencialmente (ainda que não necessariamente por meio da castidade, mortificação e abstinência ascética) a formação de um indivíduo com a capacidade de estabelecer domínio sobre si e de criar um centro de impulsos dominantes que lhe viabilize a insistência necessária sobre certos propósitos que ele possa vir a dar a si mesmo<sup>232</sup>.

Este ainda não é o momento de questionar sobre o valor dado por Nietzsche aos ideais ascéticos enquanto posturas morais de negação à vida, pois o que nos interessa enfatizar aqui é o caráter particular da postura do asceta enquanto força que impõe a si leis, domínio e controle, que sente poder por conta de seu nível – que chamo aqui – de *individuação*, de particularização por meio da imposição violenta, viabilizando forças dentro de si que se tornam as responsáveis por dar forma a outras forças com outros interesses, de modo a criar uma figura que, cindida entre vítima e carrasco, forma, ainda assim, um tipo de subjetividade que escapa ao

---

<sup>232</sup> “Onde a crueldade é necessária. – Quem tem grandeza é cruel com as suas virtudes e ponderações secundárias” (FW/GC §266). O texto em língua estrangeira é: “W o G r a u s a m k e i t n o t h t h u t . — Wer Grösse hat, ist grausam gegen seine Tugenden und Erwägungen zweiten Ranges.”

sentimento de poder ocasionado pela moral de rebanho, por se constituir como um centro de domínio ao qual as outras forças e impulsos dentro dele se submetem<sup>233</sup>.

É interessante notar como Nietzsche oscila em suas interpretações sobre a figura do mártir ou do asceta: se por um lado, vemos em M/A §113 que há no asceta e no mártir o prazer com o sentimento de poder que eles sentem sobre si mesmos (ao se impingirem sofrimentos) e acima dos outros (por conta da capacidade de, no mesmo ato, tanto causar sofrimento (a si) como suportá-lo); por outro lado, em M/A §18, Nietzsche não usa o termo *Asket*, referindo-se somente ao termo *Märtyrer* para designar aquele cujo modo de ser é de agrado aos deuses por garantir uma boa posição da comunidade diante deles, por lhes proporcionar a visão do sofrimento praticado contra si mesmos. Mas a continuidade do mesmo aforismo coloca a figura do mártir justamente como a daquele que, para criar valores, precisa se tornar um líder espiritual, e, para além de agradar os deuses, usa da violência contra si como um meio para alcançar a credibilidade dos outros e a dele em si mesmo, constituindo-se como um tipo humano que especialmente propiciou a dolorosa criação do sentimento de liberdade:

---

<sup>233</sup> Com exceção de M/A §339 e FG/GC §131, em que o sentido da ascese se refere especificamente ao caráter negativo, enfraquecedor e niilista da ascese cristã em particular, há outros três registros sobre o ascetismo publicados neste período (para além de M/A § 113, que analisamos): são M/A § 331, em que a prática ascética se refere à erradicação estratégica de impulsos “furiosos” (*wüthende*); neste mesmo sentido, a prática ascética é citada em M/A §109 como uma das técnicas de estabelecer controle sobre certos impulsos – no caso, enfraquecendo todo o conjunto de impulsos do corpo –; e M/A §195, onde Nietzsche critica a formação clássica (*Bildung*), dentre vários motivos, por não fornecer à juventude o “ascetismo prático de todos os filósofos gregos” (*praktischen Asketik aller griechischen Philosophen*), ou seja, a capacidade de se abster da realização de certos desejos a título de exercício de controle sobre si e de desenvolvimento da habilidade do melhor uso das satisfações dos desejos. O ascetismo em si mesmo (anterior ao cristão) é visto por Nietzsche como uma técnica existencial, e não como um sentido pejorativo de negação da vida, como ocorre em GM/GM 3 §7: “Nos ideais ascéticos são mostradas tantas pontes para a *independência*, que um filósofo não é capaz de, sem regozijo e aplausos interiores, ouvir a história de todos aqueles decididos, que um dia disseram não a toda falta de liberdade e foram para algum *deserto* qualquer: mesmo supondo-se que foram somente burros fortes, e totalmente o oposto de um espírito forte”. O texto em língua estrangeira é: “Es sind im asketischen Ideale so viele Brücken zur Unabhängigkeit angezeigt, dass ein Philosoph nicht ohne ein innerliches Frohlocken und Händeklatschen die Geschichte aller jener Entschlossenen zu hören vermag, welche eines Tages Nein sagten zu aller Unfreiheit und in irgend eine Wüste giengen: gesetzt selbst, dass es bloss starke Esel waren und ganz und gar das Gegenstück eines starken Geistes”. Mesmo nos escritos de maturidade, Nietzsche não nega, como características dos ascetas, as mesmas presentes na “vida de todos os grandes espíritos, frutíferos e inventivos” (*Leben aller grossen fruchtbaren erfinderischen Geister*) (Ibid. §8). O problema é a forma que toma esta inventividade e grandeza, que pode se constituir na forma de uma não aceitação da sensibilidade (*Sinnlichkeit*), do corpo e do devir, o que incorreria em debilitação das possibilidades de criação de sentido e de si como uma personalidade capaz de se manter com um centro dominante, sem para isso precisar extirpar os impulsos contrários, mas, ao invés disso, servir-se deles para que trabalhem em prol dos impulsos dominantes, estabelecendo uma harmonia hierárquica.



Todos aqueles guias espirituais dos povos que foram capazes, em meio à lama preguiçosa e frutífera de seus costumes, de mover algo, tiveram necessidade, para além da loucura, também do martírio voluntário para encontrarem a fé – principalmente e primeiro, como sempre, a fé em si mesmos! Quanto mais o seu espírito ia exatamente por novos caminhos e, conseqüentemente, mais martirizado era com dores na consciência e medos; mais cruelmente eles se enfureciam contra sua própria carne, seu próprio prazer e a própria saúde, – como que para oferecer à divindade um substituto de prazer, caso ela talvez estivesse amargurada por causa dos usos negligenciados e combatidos e por causa das novas metas. [...] Cada mínimo passo no campo do livre pensar, do modo de vida formado pessoalmente, sempre foi pelejado com martírios espirituais e corporais (M/A §18)<sup>234</sup>.

Se o critério da maldade no interior da moralidade dos costumes, segundo Nietzsche, sempre consistiu na diferença, na subversão, na desobediência aos valores reinantes, acontece que, estes momentos de crise, ocasionados por sujeitos em crise, não eram ruins, conforme o critério de bondade/maldade de Spencer, porque prejudicavam a manutenção da vida de algum membro ou dos membros da comunidade. Pois o critério da maldade, historicamente, estaria instaurado num tipo específico de avaliação, de juízo, e não de um estado de coisas reconhecível simplesmente a partir da “representação dos resultados necessariamente naturais”. Tanto é, que Nietzsche afirma que várias subversões de valores acabaram por se estabelecer em concorrência com as leis contra as quais elas surgiram. Dependendo tudo de um jogo de forças: na medida em que não foi possível uma restauração dos valores anteriormente reinantes, de modo que as pessoas se acomodassem e passassem a se satisfazer com as novas imposições e usos, os indivíduos que as causaram passaram a ser tidos por bons: “transformou-se gradativamente o

---

<sup>234</sup> O texto em língua estrangeira é: Alle jene geistigen Führer der Völker, welche in dem trägen fruchtbaren Schlamm ihrer Sitten Etwas zu bewegen vermochten, haben ausser dem Wahnsinn auch die freiwillige Marter nöthig gehabt, um Glauben zu finden — und zumeist und zuerst, wie immer, den Glauben an sich selber! Je mehr gerade ihr Geist auf neuen Bahnen gieng und folglich von Gewissensbissen und Ängsten gequält wurde, um so grausamer wütheten sie gegen das eigene Fleisch, das eigene Gelüste und die eigene Gesundheit, — wie um der Gottheit einen Ersatz an Lust zu bieten, wenn sie vielleicht um der vernachlässigten und bekämpften Gebräuche und der neuen Ziele willen erbittert sein sollte. [...] Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden”.

predicado; – a história lida quase que somente com esses *homens ruins*, que depois se tornaram *bem falados!*” (M/A §20)<sup>235</sup>.

Retomemos brevemente o ponto de onde partimos no primeiro subcapítulo para percebermos como Nietzsche mostra a impossibilidade de determinar a diferenciação entre o que é bom e o que é mau a partir da noção de “consequências materiais nocivas” de Spencer, lógica segundo a qual o que causa dor ou qualquer forma de desprazer corresponde ou a algo moralmente condenável ou a um estágio evolutivo imperfeito.

A crueldade esteve francamente presente no interior da moralidade dos costumes de povos primitivos guerreiros, para os quais as virtudes consistiam em formas opostas ao que se entende por “bom” na modernidade: o que era virtude era o “sofrimento”, a “crueldade”, a “dissimulação”, a “vingança”, “a negação da razão” (*Leiden, Grausamkeit, Verstellung, Rache, Verleugnung der Vernunft*) (M/A §18). A crueldade era um elemento vivificador e ocasião de descanso da condição opressiva da vida, além de oferecer aos deuses a contemplação do terror de que eles supostamente gostariam. Neste contexto, o “sofrimento voluntário” (*freiwillige Leiden*) (Ibid.) ganha um alto valor, e em particular, aquele que causa sofrimento a si mesmo: o mártir. Este alcança “o mais alto comichão do sentimento de poder” (*den höchsten Kitzel des Machtgefühls*) (Ibid.), e sua dura forma de vida é tida como a mais moral pela comunidade, por servir para protegê-la diante dos deuses cruéis, que têm sua satisfação em indivíduos como os mártires. Estes, por outro lado, foram os que se tornaram os líderes espirituais, os que, para além de realizarem da forma

---

<sup>235</sup> O texto em língua estrangeira é: “veränderte sich das Prädicat allmählich; — die Geschichte handelt fast nur von diesen schlechten Menschen, welche spatter gutgesprochen worden sind!”. Sobre as crises dos sujeitos que causam transformações na moral, cabe dar atenção em *Aurora* também ao §14, em que Nietzsche reflete sobre a loucura como uma forma de o fundador de uma nova ideia poder passar a não sentir mais remorsos e conseguir crer em si mesmo. Neste mesmo sentido, em §68 Nietzsche tematiza o que ele chama de “ideia fixa” do apóstolo Paulo que, como o primeiro cristão, tem, na forma de uma alucinação, a experiência de uma aparição de Jesus, que lhe liberta do peso de não conseguir seguir o rigor da lei judaica, a partir da revelação de que a expiação dos pecados humanos já teria ocorrido na cruz. Em M/A §98 Nietzsche atribui as transformações da moral aos “crimes com desfecho feliz” (*Verbrechen mit glücklichem Ausgange*). Confirma também FW/GC §296: “[...] difícil é viver quando se sente o juízo de vários milênios contra si e em torno de si. Provavelmente, por muitos milênios o conhecimento foi afetado pela má consciência, e teve que existir muito desprezo por si e secreta miséria na história dos grandes espíritos”. O texto em língua estrangeira é: “Wie schwer lebt es sich, wenn man das Urtheil vieler Jahrtausende gegen sich und um sich fühlt! Es ist wahrscheinlich, dass viele Jahrtausende die Erkenntniss mit dem schlechten Gewissen behaftet war, und dass viel Selbstverachtung und geheimes Elend in der Geschichte der grössten Geister gewesen sein muss”.

mais dolorosa os maiores sacrifícios em prol dos costumes vigentes, romperam a sua estabilidade e os transformaram, e o martírio que infligiam a si mesmos era tanto uma forma de fazer os outros crerem em sua força de convicção e verdade, como, acima de tudo, uma forma de se fazerem crer em si mesmos. Esta dificuldade não se refere somente a estágios originários da humanidade, mas acontece até hoje quando nos propomos a uma forma de vida ou de pensar muito peculiar e individual (em geral tendemos a nos comparar com algum critério de normalidade já existente e buscar algum enquadramento dentro do qual seja de alguma forma possível adequar o nosso juízo ou ação). Neste sentido, se a ação livre somente é possível quando se se coloca fora das prescrições prontas dos costumes, foram sempre necessários aqueles que ousaram ser individuais para poderem ser livres: “Nada foi comprado mais caro do que o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade, que constitui agora nosso orgulho” (Ibid.)<sup>236</sup>. As transformações na moral foram realizadas por infratores, violadores, criminosos, de modo que, segundo Nietzsche, a preservação da comunidade nunca foi o fator decisivo na criação de novos valores morais que puderam se tornar coisas “boas”; sendo que sempre se gerou o medo de que a afronta aos costumes já estabelecidos constituiria algum tipo de ameaça, tanto à comunidade quanto ao infrator.

Para Nietzsche, o critério de atribuição de valor moral a certas ações se dá desde que sintamos que elas foram impulsionadas por um sentimento de poder (NF/FP 1880 4[299]), são nestas ações que se sente o sentimento de liberdade. O mártir, que de certa forma ainda não é bem resolvido com este impulso que o move, faz uso da dor contra si como um meio tanto de punição quanto de esquecimento de que o que ele acredita não é mais conforme ao que já está instituído de forma consensual. É o caráter infrator e subversivo do mártir que cria a condição de atribuição refletida de valor moral à ação, sua figura serve de exemplo para mostrar que a liberdade da vontade somente pode ser sentida a partir deste movimento<sup>237</sup>.

---

<sup>236</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nichts ist theurer erkauft, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht”.

<sup>237</sup> “Quando praticamos uma ação no *sentimento de poder*, então a chamamos de moral e sentimos a liberdade da vontade. Ações com o sentimento de impotência valem como não-imputáveis. Então o estado de ânimo concomitante (*begleitende Stimmung*) é que decide se algo pertence à esfera moral, se é ‘bom ou mal’. Deste modo, este esforço incessante como meio para produzir este estado: isso é o *humano!* ‘Fazer o mal com poder vale mais do que fazer o bem na impotência’, quer dizer, o sentimento de poder é avaliado como superior a qualquer utilidade e fama” (NF/FP 1880 4[299]). O texto em língua estrangeira é: Wenn wir eine Handlung im G e f ü h l e d e r M a c h t thun, so

Considerando-se que o sentimento de poder causado pela inserção do indivíduo na moralidade dos costumes, por mais que tenha sido fundamental, é em alguma medida ilusório, podemos entender que as ações vinculadas a códigos que não deixam escapatória para opções dão-se na verdade em meio a um velado ou inconsciente sentimento de impotência. Nesta situação, a ação é na verdade não imputável (*unzurechnungsfähig*). Não é a consequência material de dano à vida biológica que determina se uma ação é moral ou não, mas uma “*begleitende Stimmung*” (Ibid.), quer dizer, um estado de ânimo do agente que acompanha a sua ação: a consideração do agente pela moralidade de sua ação tem somente o interesse de servir-lhe como meio para alcançar a satisfação de seu sentimento de poder, o qual, enquanto um impulso, é “com frequência totalmente inocente e se movimenta (*gebärdet sich*) como uma criança, sem nada saber sobre bem e mal” (NF/FP 1880 4[322])<sup>238</sup>.

Procurando situar o sentimento de liberdade como o prazer decorrente da realização de um impulso que quer se exteriorizar e se realizar, antecedendo qualquer caráter avaliativo propriamente moral (ou seja, vinculado às distinções entre bem e mal), Nietzsche visa pensar por meio de outros caminhos em como responder às perguntas fundamentais: “Como se deve agir? Para que se deve agir?” (*Wie soll man handeln? Wozu soll man handeln?*) (M/A § 107). Ele entende que, pautar a resposta em necessidades básicas, como a vida biológica e a preservação, é uma forma de se evitar a reflexão sobre os motivos das ações, de modo a dar uma resposta rápida que garanta a autoridade da moral vigente, desestimulando ações de caráter arbitrário ou imprevisível, garantindo-se assim que o pensamento seja impedido de seguir adiante, onde ele pudesse, digamos assim, “pensar *errado*” (*falsch zu denken*) (Ibid.). “Errado” é na verdade uma substituição para o adjetivo “perigoso”. A ação individual, que Nietzsche considera realmente moral, qual seja, livre dos códigos estabelecidos, é perigosa para aqueles que se interessam pela manutenção de determinada moral, ou seja, de seu poder. Neste sentido, Nietzsche

---

nennen wir sie moralisch und empfinden Freiheit des Willens. Handlungen im Gefühle der Ohnmacht gelten als unzurechnungsfähig. Also die begleitende Stimmung entscheidet, ob etwas in die moralische Sphäre gehört „gut oder böse“ ist. Darum dieses unaufhörliche Bemühen um Mittel, diesen Zustand herbeizuführen: es ist der m e n s c h l i c h e ! „In Macht Böses thun ist mehr werth als in Ohnmacht Gutes thun“ d.h. das Gefühl der Macht wird höher geschätzt als irgend ein Nutzen und Ruf”.

<sup>238</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] oft ganz unschuldig und gebärdet sich wie ein Kind, ohne von gut und böse zu wissen”.

afirma que a noção de que a preservação seja o principal conteúdo ético de uma comunidade se refere ao interesse de chefes de Estados, de famílias e comunidades que pretendem que as pessoas se preservem para que eles possam preservar suas instituições, que são as formas pelas quais estes grupos e lideranças fazem com que seu sentimento de poder em particular seja projetado em longas distâncias no tempo (NF/FP 1881 11[59]). Quer dizer, a defesa do valor da preservação como critério último de determinação de uma ética, representa para Nietzsche a manifestação do sentimento de poder daqueles que se sentem fortes e procuram causar forte impressão “na alma e nos costumes das novas gerações e assim *continuar a viver e dominar*” (Ibid.)<sup>239</sup>. O interesse por preservação somente pode ser compreendido a partir da noção de “preservação do [...] sentimento de poder” (*Erhaltung [i h r e s] Machtgefühls*) (NF/FP 1881 11[199])<sup>240</sup>.

<sup>239</sup> O texto em língua estrangeira é: “in die Seele und Sitte der neuen Generation und so fortzuleben, fortzuherrschen”.

<sup>240</sup> Este aforismo trata do modo como que, o que está por trás das ações altruístas é também o sentimento de poder: “Na verdade, age-se de forma ‘não egoísta’ por que isso é condição sob a qual *unicamente* pode-se *continuar a existir, quer dizer*, pensa-se costumeiramente antes na existência do outro do que na própria (por exemplo, o príncipe no povo, a mãe no filho), porque senão o príncipe não poderia existir enquanto príncipe, nem a mãe enquanto mãe: eles querem a manutenção *do seu* sentimento de poder” (1881 11[199]). O texto em língua estrangeira é: “In Wahrheit handelt man „*unegoistisch*“, weil es die Bedingung ist, unter der *alle* in man noch *fort existirt* d. h. man denkt an die Existenz des Anderen gewohnheitsmäßig eher als an die eigne (z.B. der Fürst an das Volk, die Mutter an das Kind) weil sonst der Fürst nicht als Fürst, die Mutter nicht als Mutter existieren könnte: sie wollen die *Erhaltung i h r e s Machtgefühls*”. Ver também NF/FP 1880 4[210]: “Sentimento de poder como base da vontade de ajudar” (*Gefühl der Macht als Basis des Helfenwollens*). Já em MMI/HHI §103 o ato realizado por compaixão é visto “como prazer da satisfação no exercício do poder” (*als Lust der Befriedigung in der Ausübung der Macht*). No sentido contrário, Nietzsche chama de “*sublimação da crueldade*” (*Sublimierung der Grausamkeit*) a atitude de “suscitar compaixão” (*Mitleid erregen*) (NF/FP 1880 8[99]), retomando uma reflexão já presente em MMI/HHI §50: “[...] quem vive em contato com doentes e oprimidos do espírito e se pergunta se os convincentes queixumes e gemidos, se a demonstração de infelicidade, no fundo, não visam o objetivo de causar dor nos presentes: a compaixão que estes então mostram é, em certa medida, um consolo para os fracos e sofredores, sendo que aí eles reconhecem que ainda *têm* ao menos um *poder*, apesar de toda sua fraqueza: o *poder de causar dor*”. O texto em língua estrangeira é: “man lebe im Verkehr mit Kranken und Geistig-Gedrückten und frage sich, ob nicht das beredte Klagen und Wimmern, das Zur-Schau-tragen des Unglücks im Grunde das Ziel verfolgt, den Anwesenden *w e h z u t h u n*: das Mitleiden, welches Jene dann äussern, ist insofern eine Tröstung für die Schwachen und Leidenden, als sie daran erkennen, doch wenigstens noch Eine *M a c h t z u h a b e n*, trotz aller ihrer Schwäche: die *M a c h t, w e h e z u t h u n*”.

## 2.6 Sentimento de poder e liberdade de espírito

Em M/A §9, por mais que Nietzsche não use o termo espírito livre, ele afirma que o ser humano que é livre, na demanda de depender somente de si, corresponde à ideia de não depender dos valores da tradição, e, por causa disso, é necessariamente não moral. Por isso, Nietzsche faz uma interpretação da história humana, segundo a qual a origem do termo moral “mal” (*böse*) se vincula ao sinônimo de individualidade, autonomia, diferença, singularidade, “‘arbitrário’, ‘incomum’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” („*willkürlich*“, „*ungewohnt*“, „*unvorhergesehen*“, „*unberechenbar*“) (Ibid.). Partindo do princípio de que ser moral é obedecer aos costumes, pouco importando quais eles sejam, a pessoa originariamente tida por má é aquela que não age conforme o esperado, conforme o costume. Diferentemente de Spencer, Nietzsche pensa que vários valores que se tornaram tradicionais, não tiveram relação com a utilidade, e que, diante dos quais, a própria postura de questioná-los, no sentido de apresentar um tipo de ação que melhor correspondesse à utilidade, foi tida por má, importando somente a manutenção do costume. Acontece que, ser obediente à moralidade dos costumes acaba por dispensar o indivíduo do exercício da responsabilidade para determinar a sua ação, pois há confiança no simples cumprimento do dever (NF/FP 1880 4[141]). Por outro lado, Spencer afirma que os seres humanos que praticam o “bem” – ou seja, que são úteis para a manutenção da vida da comunidade e para a promoção da felicidade geral, e, necessariamente, comportam-se conforme os valores já estabelecidos que se comprovaram eficazes para a preservação – são os que correspondem ao processo evolutivo mais bem ajustado da espécie humana e com o comportamento mais adequado à sua melhor preservação. Para problematizar a tensão entre indivíduo e sociedade e questionar sobre que sentido pode ter a noção de preservação da espécie, escreve Nietzsche:

Existe agora uma doutrina da moral fundamentalmente errada, que é muito festejada principalmente na Inglaterra: segundo ela os juízos ‘bom’ e ‘mal’

são a coleção de experiências sobre o que é ‘conforme a fins’ e ‘não conforme a fins’. Segundo ela, o que é chamado de ‘bom’ é o que preserva a espécie, e o que é chamado de ‘mal’ é o que é nocivo à espécie. Mas na verdade, os maus impulsos são em tão alto grau conforme a fins, preservadores da espécie e imprescindíveis como os bons: – só a função deles que é diferente. (FW/GC § 4)<sup>241</sup>

Com esta afirmação, Nietzsche apresenta uma reflexão com muitas consequências, pois o que está em jogo é o tipo de humanidade que se está pensando, assim como o papel que o cultivo e o destaque da individualidade tem até mesmo no processo de preservação da espécie. Além disso, é problematizada a simplicidade com que Spencer define o que é bom e o que é mau, de modo a nos fazer pensar em que medida a existência dos “maus” indivíduos e “maus” impulsos não é também importante e de valor positivo<sup>242</sup>. Uma função que Nietzsche atribui aos “espíritos mais fortes e mais maus” (*[Die] stärksten und bösesten Geister*) (Ibid.) é a de reavivar as paixões humanas, que adormecem com a organização social: “eles sempre redespertaram o sentido da comparação, da contraposição, do prazer pelo novo, ousado, não provado, eles obrigaram os seres humanos a colocar opiniões contra opiniões, modelos contra modelos” (Ibid.)<sup>243</sup>. Para Nietzsche não

---

<sup>241</sup> O texto em língua estrangeira é: “Es giebt jetzt eine gründliche Irrlehre der Moral, welche namentlich in England sehr gefeiert wird: nach ihr sind die Urtheile „gut“ und „böse“ die Aufsammlung der Erfahrungen über „zweckmässig“ und „unzweckmässig“; nach ihr ist das Gut-Genannte das Arterhaltende, das Bös-Genannte aber das der Art Schädliche. In Wahrheit sind aber die bösen Triebe in eben so hohem Grade zweckmässig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten: — nur ist ihre Function eine verschiedene”. Sobre isso, ver também NF/FP 1880 6[456] e 1881 11[43].

<sup>242</sup> Segundo Spencer é bastante simples identificar qual ação é boa (moral) e qual é má (imoral): “Uma consciência adequada de causalidade fornece a crença irresistível de que, dentre as ações mais sérias até as mais triviais do homem em sociedade, devem surgir consequências que, completamente independentes da agência legal, conduzem ao bem estar ou ao mal estar em maior ou menor grau” (SPENCER, 1882, p. 55). O texto em língua estrangeira é: “An adequate consciousness of causation yields the irresistible belief that from the most serious to the most trivial actions of men in society, there must flow consequences which, quite apart from legal agency, conduce to well-being or ill-being in greater or smaller degrees”.

<sup>243</sup> O texto em língua estrangeira é: “sie weckten immer wieder den Sinn der Vergleichung, des Widerspruchs, der Lust am Neuen, Gewagten, Unerprobten, sie zwangen die Menschen, Meinungen gegen Meinungen, Musterbilder gegen Musterbilder zu stellen”. Em M/A §146 : “Como? A essência do que é realmente moral é a de que tenhamos em vista as consequências próximas e imediatas de nossas ações em relação aos outros e nos decidamos a partir disso? Isso é somente uma moral estreita e pequeno-burguesa, se é que pode ser uma moral: mas me parece que pensar mais alto e mais livremente é *fazer vista grossa* sobre estas consequências próximas para os outros e promover metas distantes, e sob certas circunstâncias, *também por meio do sofrimento dos outros*, por exemplo, promover o conhecimento, também apesar da percepção de que nossa liberdade de espírito, primeiramente e de imediato, lançara os outros em dúvidas, aflições e coisas piores”. O texto

pode ser negada a utilidade daqueles que são maus neste sentido, pois eles são aqueles que sempre reaparecem para redespertar certos impulsos, “sem os quais a humanidade já teria há muito tempo murchado e apodrecido” (FW/GC § 1)<sup>244</sup>. Esta humanidade que pode murchar e apodrecer, pode ser pensada justamente nos moldes do ideal do bem estar social proposto por Spencer, em que não mais irromperiam as crises e em que não haveria espaço para o surgimento de individualidades que não coubessem no esquema liberal/industrial burguês, em que a maior meta da vida se restringe à modéstia de se manter vivo, procriar e não atrapalhar os outros a fazerem o mesmo. Ou seja, esses indivíduos maus servem de alguma forma para se repensar as metas que a humanidade pode ser capaz de se propor.

Isso me faz lembrar o aforismo 224 de MMI/HHI, do qual tratei no primeiro capítulo: ali vimos que, se por um lado, a submissão irrefletida aos costumes é algo necessário para que seja possível o alcance da “estabilidade do caráter” (*Charakter Festigkeit*) (Ibid.), onde as ações alcançam maior energia e menos hesitação, por conta de serem sempre os mesmos motivos que as dirigem<sup>245</sup>; por outro lado, o “progresso espiritual” (*geistige Fortschreiten*) seria ocasionado justamente por aqueles moralmente mais fracos, que ousam experimentar outros critérios de avaliação e ação, que querem “inocular o novo” (*[etwas] Neues [gleichsam] inoculirt*). Fiz a interpretação de que estas “naturezas anômalas” (*abartenden Naturen*), que em certo sentido enfraquecem a robustez conquistada

---

em língua estrangeira é: “Wie? Das Wesen des wahrhaft Moralischen liege darin, dass wir die nächsten und unmittelbarsten Folgen unserer Handlungen für den Anderen in's Auge fassen und uns darnach entscheiden? Diess ist nur eine enge und kleinbürgerliche Moral, wenn es auch Moral sein mag; aber höher und freier scheint es mir gedacht, auch über diese nächsten Folgen für den Anderen hinweg zu sehen und entferntere Zwecke unter Umständen auch durch das Leid des Anderen zu fördern, — zum Beispiel die Erkenntniss zu fördern, auch trotz der Einsicht, dass unsere Freigeisterei zunächst und unmittelbar die Anderen in Zweifel, Kummer und Schlimmeres werfen wird”.

<sup>244</sup> O texto em língua estrangeira é: “ohne welche die Menschheit längst erschlafft oder verfault wäre”.

<sup>245</sup> “Todas as morais e leis visam cultivar *hábitos*, quer dizer, para várias ações suspender a pergunta pelo porquê, de modo que sejam realizadas instintivamente. [...] Então, a ‘ação por hábito’ é a ação a partir da comodidade, a partir do impulso mais próximo, ao mesmo tempo, um medo do inusual, daquilo que os outros fazem, um *prejuízo do indivíduo*. Criar uma raça com instintos fortes – isso quer uma moral” (NF/FP 1880 4[67]). O texto em língua estrangeira é: “Alle Moralen und Gesetze gehen darauf aus, Gewohnheiten anzupflanzen d.h. für sehr viele Handlungen die Frage nach dem Warum? aufzuheben, so daß sie instinktiv gethan werden. [...] Sodann ist „Handeln aus Gewohnheit“ ein Handeln aus Bequemlichkeit, auf den nächsten Impuls hin, zugleich eine Furcht vor dem Ungewöhnlichen, vor dem, was die Andern thun, eine Beinträchtigung des Individuums. Eine Rasse mit starken Instinkten züchten — das will eine Moral”.



pela saúde homogênea de valores e modos de vida estabelecidos e compartilhados numa convenção, corresponderiam aos espíritos livres. Neste mesmo sentido, Nietzsche pensa que a norma da moralidade dos costumes (*Sittlichkeit*) tem a sua origem na oposição e hostilidade ao impulso de um ideal próprio (FW/GC §143), individual, singular. Assim, o filósofo faz uma reflexão sobre o sentimento religioso, dando destaque à hipótese quanto ao surgimento das religiões politeístas como uma das formas embrionárias da busca por independência do indivíduo em meio à vigência da moralidade dos costumes:

A invenção de deuses, heróis e sobre-humanos (*Übermessen*) de todo tipo, [...] de anões, fadas, centauros, sátiros, demônios e diabos foi um inestimável pré-exercício para a justificação do egoísmo (*Selbstsucht*) e da magnificência do *Selbst* do indivíduo: a liberdade que se garantia ao deus diante dos outros deuses, deu-se por fim [o indivíduo] a si mesmo diante das leis, costumes e vizinhos. (FW/GC §143)<sup>246</sup>

A experiência da religiosidade politeísta teria sido uma oportunidade, um espaço de atuação da subjetividade, de possibilidade do exercício de alguma busca por si (*Selbstsucht*), do início do levantar da voz do indivíduo para expressar o seu desejo em oposição à instituição social e ao rigor de suas pretensões generalistas de abrangência:

No politeísmo foi pré-moldada a liberdade de espírito (*Freigeisterei*) e a pluralidade de espírito (*Vielgeisterei*): a força de criar para si olhos novos e próprios, e sempre novamente mais novos e mais próprios: de modo que só

---

<sup>246</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln, war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des Einzelnen: die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selber gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn”.

para os seres humanos, dentre todos os animais, não existem horizontes e perspectivas eternas” (Ibid.)<sup>247</sup>.

Esta hipótese nos dá condições de uma reinterpretação do fragmento 1880 4[207] que citamos na nota 11: “Criou-se os deuses *não* só por medo: mas sim quando o sentimento de poder se tornou fantástico e descarregou a si mesmo em pessoas”. Ou seja, o politeísmo, ainda que no interior da moralidade dos costumes, é a abertura de uma brecha para a expressão de anseios individuais e, conseqüentemente, para a contestação da figura do “homem normal” vinculado mais fortemente ao monoteísmo, que serviria de modelo para ser generalizado e instituído pela força de um conjunto de regras gerais de conduta.

Para além do uso da religião para uma busca por si, Nietzsche se refere às épocas de crise como as mais ricas de possibilidades de criação de novos ideais e formas de vida. Nestas épocas ocorre a situação chamada pejorativamente de “corrupção” (*Corruption*) (FW/GC §23), em que as crenças compartilhadas perdem terreno para o surgimento do que, curiosamente, Nietzsche chama de superstição, que é “a liberdade de espírito de segunda ordem” (*die Freigeisterei zweiten Ranges*) (Ibid.), em que se alcança um espaço de escolha individual maior do que no interior da crença e religião tradicionalmente estabelecidas. Ou seja, enquanto em M/A §9 Nietzsche afirma que o medo supersticioso consiste justamente no “medo de um intelecto superior que ordena, de um poder incompreensível e indeterminado”, em FW/GC §23 a sua concepção de superstição significa um passo mais próximo da liberdade de espírito<sup>248</sup>. Nestes momentos é que a crueldade não precisa mais se

---

<sup>247</sup> O texto em língua estrangeira é: “Im Polytheismus lag die Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet: die Kraft, sich neue und eigene Augen zu schaffen und immer wieder neue und noch eigenere: sodass es für den Menschen allein unter allen Thieren keine ewigen Horizonte und Perspektiven giebt”.

<sup>248</sup> “Aquela nova moral se alça quando a comunidade e o Estado não vivem mais no *medo* dos inimigos e os *costumes afrouxam*, quer dizer, o indivíduo se sobressai, a imoralidade. Agora as *consequências individuais* são levadas ao primeiro plano, os supersticiosos estão à frente” (NF/FP 1880 4[16]). O texto em língua estrangeira é: “Jene neue Moral hebt an, wenn die Gemeinde und der Staat nicht mehr in der Furcht vor Feinden leben und die Sitten sich lockern, d.h. das Individuum hervortritt, das Unsittliche. Jetzt werden die individuellen Folgen in den Vordergrund gerückt, die abergläubischen voran

dar por meio da violência física, ela se refina em sutilezas, olhares e palavras, são os momentos em que o ser humano se torna mais malicioso e fraudulento.

Nos tempos de corrupção, em que “os costumes decaem” (*die Sitten verfallen*) aparecem primeiro aqueles seres que chamam de tiranos: que são os precursores e igualmente os prematuros rebentos dos indivíduos (Ibid.). Na figura do tirano se encontra a expressão máxima da realização da novidade do *ego*, e por isso, estas épocas são repletas de atos de traição, na medida em que a observação aos valores da comunidade decaiu e a busca por si mesmo avança por cima dos antigos laços sociais, de um modo desregrado e sem limites. O interessante nesta reflexão é mostrar como estes momentos de desagregação do vínculo coletivo sob o jugo da obediência ao código moral tradicional corresponde como que à estação do outono:

Os tempos de corrupção são aqueles em que as maçãs caem da árvore: refiro-me aos indivíduos que carregam as sementes do futuro, o autor da colonização espiritual e da nova formação de Estados e sociedades. Corrupção é somente um termo injurioso para os *tempos outonais* de um povo (Ibid.)<sup>249</sup>.

O surgimento de individualidades fortes representa os tempos de rompimentos, aponta para um movimento de saída da condição do instinto de rebanho – que para Spencer deve ser perpetuado e aperfeiçoado –, em que se “começa a se livrar da moralidade dos costumes: um importante estado de suspensão (*Schwebezustand*), que se está acostumado a difamar como decaída dos costumes e corrupção: enquanto a maturação do ovo anuncia a proximidade do rompimento da casca” (FW/GC §149)<sup>250</sup>. Isso quer dizer que, assim como o

---

<sup>249</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Zeiten der Corruption sind die, in welchen die Aepfel vom Baume fallen: ich meine die Individuen, die Samenträger der Zukunft, die Urheber der geistigen Colonisation und Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden. Corruption ist nur ein Schimpfwort für die H e r b s t z e i t e n eines Volkes”.

<sup>250</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Sittlichkeit der Sitte loszulösen beginnt: ein bedeutungsvoller Schwebezustand, den man als Sittenverfall und Corruption zu verunglimpfen gewohnt ist: während er

processo de criação de convenções, concordâncias e a interligação de crenças fez com que a humanidade conseguisse se preservar e criar força, a figura do “pesquisador da verdade” (*Erforscher der Wahrheit*) (FW/GC §76), das individualidades exacerbadas em novas experimentações – manifestações de um impulso contrário a estas cristalizações – mostra-se como a impaciência diante desta obediência e como a proclamação de que alguns espíritos seletos – que se diferenciam desta coletividade que visa somente se preservar biologicamente no interior dos costumes – serão e devem ser sempre exceção, nunca a regra. Estes espíritos são justamente aqueles que não admitem a condição de terem que se manter os mesmos, fiéis às profissões de fé e aos equívocos da juventude, de sua educação e de seus sentimentos morais, são aqueles que necessitam mudar de opinião, que “destemidamente a qualquer momento se declara[m] *contra* a sua opinião de até então, e sobretudo, são desconfiados quanto a tudo o que em nós quer se tornar *estável*” (FW/GC §296)<sup>251</sup>. O espírito livre, pensado neste momento, é a expressão mais legítima de busca pelo sentimento de poder, na medida em que, ao invés de se esconder em meio à dimensão imprecisa de uma coletividade direcionada por um conjunto de códigos, experimenta “*outras formas de vida*” (*andere Arten des Lebens*) (NF/FP 1880 1[38]), que sequer têm condições de serem avaliadas pelos critérios que dispomos no interior da lógica pautada na conservação do *status quo* que – dentre outras – a filosofia de Spencer representa. Contrariamente ao mártir, o espírito livre opõe-se ao convencionalmente aceito sem peso na consciência, e, ao invés de se colocar como instaurador/criador de novos costumes e códigos a partir de si, visa assumir a posição de interrogação, de

---

das Reifwerden des Eies und das nahe Zerbrechen der Eierschaale ankündigt”. É interessante notar que Nietzsche considera a melhor decisão, ao terminar o livro I de MMI/HHI, justamente a de permanecer num *Schwebezustand*, ainda que aqui ele se refira mais a uma indiferença e libertação não afirmativa, do que a instauração propriamente de um modo individual de ser que crie valores: “[...] um homem, de quem em tal medida caíram as costumeiras correntes da vida, tem que somente continuar a viver para conhecer sempre melhor, renunciar a muito, sim, a quase tudo o que tem valor para os outros homens, sem inveja e nem enfado. A ele deve *satisfazer*, como a situação mais digna de ser desejada, aquele pairar (*Schweben*) livre e destemido sobre homens, costumes, leis e as avaliações tradicionais” (MMI/HHI §34). O texto em língua estrangeira é: “ein Mensch, von dem in solchem Maasse die gewöhnlichen Fesseln des Lebens abgefallen sind, dass er nur deshalb weiter lebt, um immer besser zu erkennen, auf Vieles, ja fast auf Alles, was bei den anderen Menschen Werth hat, ohne Neid und Verdruss verzichten können, ihm muss als der wünschenswertheste Zustand jenes freie, furchtlose Schweben über Menschen, Sitten, Gesetzen und den herkömmlichen Schätzungen der Dinge g e n ü g e n ”.

<sup>251</sup> O texto em língua estrangeira é: “unverzagt sich jederzeit g e g e n seine bisherige Meinung zu erklären und überhaupt in Bezug auf Alles, was in uns f e s t werden will, misstrauisch zu sein”.

experimento individual, de tentativa, de ensaio, do risco de trilhar um caminho que ninguém trilhara:

A liberdade de espírito é então, em relação com o si (*Selbst*) e com a busca por si (*Selbstsucht*), um vir a ser, uma luta de duas contraposições, com nada pronto nem perfeito, sem uma situação: *a percepção da moralidade é de se manter na existência e em desenvolvimento somente por meio do seu oposto* (NF/FP 1882 1[42])<sup>252</sup>.

Talvez aqui seja possível compreender melhor a afirmação de que os indivíduos mais nocivos também contribuem para a promoção de certos tipos de impulsos que são necessários para a preservação da vida (FW/GC §1), assim como da vida da própria moralidade e, para além disso, do seu desenvolvimento. Mas é importante considerar também, que não é à toa que a comunidade dos costumes tem medo e reage de forma até cruel contra indivíduos assim. Em MMI/HHI Nietzsche já colocava a questão difícil sobre a condição de possível perdição a que o espírito livre está sujeito e a que pode submeter os outros, pois a sua condição tão em vir a ser, a sua falta de situação determinada, o excesso de pontos de vista que ele tem, a sensação de que são tudo opiniões, níveis e tipos de crença, de que não se pode apoiar realmente em nada, de que a dedicação ao conhecimento é uma dedicação a desconstruções contínuas, faz com que o espírito livre fique débil no campo da ação:

Comparado ao que tem do seu lado a tradição e que não precisa de fundamentos para as suas ações, o espírito livre é sempre fraco, especialmente no agir; pois ele conhece motivos e pontos de vista demais e, por causa disso, tem uma mão insegura e não exercitada. Que meios há

---

<sup>252</sup> O texto em língua estrangeira é: "Die Freigeisterei ist also im Verhältniß zum Selbst und zur Selbstsucht ein Werden, ein Kampf zweier Gegensätze, nichts Fertiges, Vollkommenes, kein Zustand: es ist die Einsicht der Moralität, nur vermöge ihres Gegentheils sich in der Existenz und Entwicklung zu erhalten."

então para fazer [dele] *proporcionalmente forte*, de modo que ele ao menos se estabeleça e não sucumba, ineficaz (*wirkungslos*)? (MMI/HHI § 230)<sup>253</sup>

O espírito livre não representa confiança, não possui a estabilidade suficiente para confiarem nele. Por parte dos outros, sua vacilação representa uma ameaça, uma iminência. Nietzsche entende que eles têm mesmo motivos para sentirem isso, mas receia ao mesmo tempo que o espírito livre acabe frustrando o receio que ele causou, não realizando suas tão temidas intervenções, não mudando nada na cultura. Já em VM/OS o filósofo compreendia a origem da moralidade em dois pensamentos fundamentais: “a comunidade tem mais valor que o indivíduo’ e ‘é de se preferir a vantagem duradoura à fugaz” (VM/OS §89)<sup>254</sup>. O que o espírito livre representa para a comunidade – anteriormente à sua ação que, como vimos, contrariamente ao mártir, pode nem vir a se efetivar – é justamente a individualidade e a não garantia de duração. Pois, quanto à duração, além de ele ser finito (enquanto a humanidade como espécie continua), ele não parece ser alguém que mantenha os impulsos que vigoraram até então como preservadores, pois o que ele pode ocasionar, por meio do caráter experimental das hipóteses que apresenta, é justamente a perda de algo, de convicções, de crenças, dos códigos de conduta que serviram até então tão bem para a preservação do grupo. Sua figura representa aquele que pensa até mesmo que “o indivíduo pode ter mais valor do que muitos, do mesmo modo que o gozo momentâneo, o instante no paraíso talvez seja apreciado como mais elevado do que a opaca duração de momentos sem dor e de bem estar” (Ibid.)<sup>255</sup>. Notemos que, mesmo antes de ler Spencer, Nietzsche já questiona a noção de felicidade como ausência de dor, assim como a valoração maior dada à durabilidade em oposição à fugacidade. O nível de questionamento é tanto, que é

---

<sup>253</sup> O texto em língua estrangeira é: “Verglichen mit Dem, welcher das Herkommen auf seiner Seite hat und keine Gründe für sein Handeln braucht, ist der Freigeist immer schwach, namentlich im Handeln; denn er kennt zu viele Motive und Gesichtspuncte und hat deshalb eine unsichere, ungeübte Hand. Welche Mittel giebt es nun, um ihn doch *v e r h ä l t n i s s m ä s s i g s t a r k* zu machen, so dass er sich wenigstens durchsetzt und nicht wirkungslos zu Grunde geht?”

<sup>254</sup> O texto em língua estrangeira é: “„die Gemeinde ist mehr werth als der Einzelne“ und „der dauernde Vortheil ist dem flüchtigen vorzuziehen“”.

<sup>255</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Einzelne mehr werth sein könne als Viele, ebenso dass der gegenwärtige Genuss, der Augenblick im Paradiese, vielleicht höher anzuschlagen sei als eine matte Fortdauer von leidlosen oder wohlhábigen Zuständen”.

ocasionada uma momentânea e perigosa atrofia no espírito livre: se a moralidade se dá como obediência, como seguimento da regra, parece não ser possível harmonizar a individualidade com a regra, pois a lei tem por si só a capacidade de reduzir o âmbito de atuação do indivíduo, sendo que, na medida em que prescreve, limita as possibilidades de ação. Por isso, uma questão fundamental que Nietzsche nos faz pensar é a de como ser possível que o indivíduo crie uma orientação sólida para a sua ação, sem com isso, perder o espaço de livre jogo da sua individualidade, quer dizer, sem se cristalizar num modelo imutável e definido que determine de uma vez por todas como ele deva viver (STEINMANN, 2008). Mantenhamos esta questão em mente, pois a retomaremos no fim deste capítulo e também no próximo, quando refletiremos sobre este dilema que se desenvolve ainda mais na figura do indivíduo soberano.

Quando Spencer afirma que o ideal ético é a igualdade de condições entre os indivíduos para serem felizes, e que a normatividade ética deve seguir o critério de, além de não se causar dano ao outro, viabilizar o auxílio mútuo para a busca do prazer e a evitação da dor, falta-lhe o questionamento basilar sobre o que é que faz os indivíduos felizes e se a felicidade e a dor podem ser generalizadas ou mesmo separadas. Ele chega a considerar, citando Bentham, que é comum que a avaliação sobre o prazer e a dor seja vaga e com pouca consistência (SPENCER, 1882, p. 152). Considera também que, quanto mais complexos se tornam os meios para o alcance do fim (o prazer), mais os prazeres passam a residir nos próprios meios (Ibid. p. 157-160) (como os exemplos do cachorro, do gato, do pássaro e do rinoceronte, que passam a encontrar prazer no próprio exercício das atividades voltadas a fins, mesmo quando não se voltam mais aos fins). Mas em nenhum momento, ele questiona o caráter obrigatório de manter a vida como meta da conduta, prezando em última instância a saciedade da fome e a garantia do sustento (Ibid. p. 160) como princípios de orientação ética. Como saída para o problema da dificuldade na universalização sobre o que constitui a felicidade para diversos indivíduos (Ibid. p. 154), ele tenta estabelecer o que constitui uma noção de bem estar em “conformidade com certos princípios gerais, os quais, na natureza das coisas, determinam causalmente o bem estar” (Ibid. p. 162)<sup>256</sup>. Ao falar sobre “a

---

<sup>256</sup> O texto em língua estrangeira é: “conformity to certain principles which, in the nature of things, causally determine welfare”.

natureza das coisas”, ele acredita conseguir estabelecer a definição da ação moral a partir do critério quanto a que tipo de ação promove ou diminui a vida ou a capacidade de mantê-la (Ibid. p. 60). Com isso, se mantém de forma completamente irrefletida a noção sobre o que constitui a vida bem mantida e promovida e, em última instância, sequer se coloca em questão o que constitui propriamente a *saúde*. Somente afirma que num mundo ético ideal, todos teriam condições de viabilizar os meios para a busca dos seus fins, tendo-se como base e meta a extirpação da dor física e moral.

Como estratégia interpretativa, estabeleço o vínculo, no horizonte da filosofia de Spencer, entre saúde, ausência de dor e promoção da vida. E para problematizar esta relação, trago de volta Nietzsche para a discussão, e dou continuidade à investigação deste subcapítulo, que se refere às técnicas de individuação, na perspectiva do espírito livre, como meio para alcançar o sentimento de poder. Em FW/GC § 120 o filósofo afirma:

[...] não há uma saúde em si, e todas as tentativas de definir uma coisa do tipo são lastimavelmente desaconselhadas. Depende da tua meta, do teu horizonte, das tuas forças, dos teus impulsos (*Antriebe*), dos teus erros e, principalmente, dos ideais e fantasmas da tua alma, a determinação sobre o *que* significa até mesmo a saúde para o teu *corpo*. Portanto, há inumeráveis saúdes do corpo; e quanto mais se permite novamente ao indivíduo e incomparável que levante sua cabeça, mais se desaprende o dogma da ‘igualdade dos homens’, e cada vez mais nossos médicos têm que abandonar também o conceito de uma saúde normal, junto de uma dieta normal, do decorrer normal do adoecimento<sup>257</sup>.

---

<sup>257</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, w a s selbst für deinen L e i b Gesundheit zu bedeuten habe. Somit giebt es unzählige Gesundheiten des Leibes; und je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben, je mehr man das Dogma von der „Gleichheit der Menschen“ verlernt, um so mehr muss auch der Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung unsern Medicinern abhanden kommen”.



Com isso Nietzsche coloca a questão fundamental – para além do limites que separam saúde e doença –: sobre em que medida podemos mesmo prescindir da doença para o nosso desenvolvimento moral. E isso pode ser pensado para além do sentido fisiológico da doença, pois pode ser pensado como o próprio questionamento sobre em que medida a falta de confiança nos juízos e ações dos costumes de saúde robusta e irrefletida não tem também papel imprescindível para que a moral se aperfeiçoe, de modo que “a vontade que só quer saúde seja um preconceito, uma covardia e talvez um bocado da mais fina barbárie e retrocesso” (Ibid.)<sup>258</sup>. Pois, se se usa o argumento de que, com a universalização da preservação da vida, visa-se meios para garantir a felicidade (ou as condições para que individualmente se alcance a felicidade), Nietzsche questiona justamente a compatibilidade entre prescrições gerais e felicidade individual. Se a saúde normal não serve como critério, isso significa que “o bem estar segundo a natureza das coisas” não serve como critério, porque o que Spencer entende por “natureza das coisas” representa um simplismo quanto à compreensão mais profunda sobre as coisas e naturezas individuais. O problema é que não é óbvio o que é conforme à natureza de alguém, este conhecimento é vago para o próprio indivíduo, é constituído de forma provisória ao longo de muito exercício e busca de si. Pois, mesmo ao pretender dar leis a si mesmo, Nietzsche afirma que estas leis são desconhecidas pelo próprio indivíduo (M/A §108). De todo modo, este carácter obscuro da busca por si e por suas próprias leis é o que ele considera de valor mais legítimo, pois prescrições gerais somente poderiam ser dadas caso já se soubesse qual é a meta da humanidade, e “por enquanto, não há tal meta” (*einstweilen giebt es kein solches Ziel*) (Ibid.)<sup>259</sup>.

---

<sup>258</sup> O texto em língua estrangeira é: “der alleinige Wille zur Gesundheit ein Vorurtheil, eine Feigheit und vielleicht ein Stück feinsten Barbarei und Rückständigkeit sei”.

<sup>259</sup> “Nossa atual ciência lida com alguns preconceitos, como se a humanidade fosse sempre única: por exemplo, sobre o valor das ações simpáticas, sobre o bem estar terreno em relação à saúde, etc” (NF/FP 1880 8[63]). O texto em língua estrangeira é “Unsere jetzige Wissenschaft hantiert mit einigen Vorurtheilen, wie als ob die Menschheit darüber immer einig sein werde: z.B. über den Werth der sympathischen Handlung, über irdisches Wohlergehen in Bezug auf Gesundheit usw”. Neste sentido, é muito interessante NF/FP 1880 8[62]: “‘Saúde’ não [é] para [se] definir como fixa. [Ela é] Um ideal da situação na qual cada um pode fazer da melhor maneira o que mais gosta de fazer”. O texto em língua estrangeira é “„G e s u n d h e i t “ nicht zu definiren als fest. Ein Ideal von dem Zustand, in dem jeder am besten thun kann, was er am liebsten thut”.

Neste sentido, finalizo este subcapítulo reiterando o sentido do caminho que se abre como condição para a busca de um sentimento de poder que não seja ilusório. Como vimos, se muitos sentem a intensificação de seu poder na inserção em uma coletividade de prescrições e normas de conduta, com isso, por outro lado, destitui-se o indivíduo do seu “egoísmo mais nobre e [d]a força para a mais alta custódia sobre si mesmo” (FW/GC §21)<sup>260</sup>. É importante enfatizar que, ao invés de usar o termo latino *Egoismus*, Nietzsche faz questão de usar *Selbstsucht*, pois o que está em jogo, segundo minha interpretação, é justamente a busca de uma saída para a constante possibilidade de perda de si, tanto na inserção impessoal na coletividade dos costumes, quanto na não efetividade e tibieza por conta da vacilação cética decorrente do vislumbre da falta de fundamento das opiniões, crenças e convicções humanas. A própria valoração do egoísmo como um vício, como uma característica de valor negativo, provém do instinto de rebanho, que “embruteceu, enfeou e envenenou o egoísmo!” (*verdummte und verhässlichte und vergiftete die Selbstsucht!*) (FW/GC §328). É somente a partir da busca por si, da criação de regras próprias – ainda que de proveniências não muito claras – que se pode almejar a algum tipo de felicidade. Nietzsche não critica a busca em si por felicidade (M/A §108), mas sim a noção de que ela não seja permeada de dor e sofrimento (de que estes deversem ser eliminados), e de que, na medida da noção de igualdade entre os homens, a felicidade devesse ser viabilizada a partir de prescrições de normas gerais que definissem o que é moral ou não fazer.

Cabe-nos pensar então como Nietzsche entende a possibilidade de responsabilização e sua relação com a individuação e com o sentimento de poder, pois para que haja independência de pensamento, decisão e ação, é preciso que haja a busca por si mesmo, mas para além disso, é necessário que haja o “sentimento de poder sobre si” (*Gefühl der Macht über sich*) (NF/FP 1880 4[204]), de domínio sobre si. Este “si” não é entendido por Nietzsche como o sujeito autônomo espiritual da modernidade que identifica e estabelece os fins das ações de forma imperativa universal. Este “si” é composto por impulsos, por interesses conflitantes, que estão abaixo do nível da consciência: “o indivíduo, no decorrer da evolução, torna-se sempre mais complicado, sempre mais um grupo de membros, uma

---

<sup>260</sup> O texto em língua estrangeira é: “edelste Selbstsucht und die Kraft zur höchsten Obhut über sich selber”.

sociedade. O homem livre é um Estado e uma comunidade de indivíduos” (NF/FP 1881 11[130])<sup>261</sup>. Teremos então que lidar com a dinâmica de atuação dos impulsos para compreendermos como a liberdade, a independência e a responsabilização somente são possíveis com o exercício de dar forma ao caráter por meio do cultivo dos impulsos que compõem o *Selbst* como a uma sociedade de indivíduos.

## 2.7 A dinâmica de funcionamento dos impulsos

No primeiro capítulo vimos que, apesar de na obra publicada Nietzsche manter o vínculo entre busca de prazer/evitação de desprazer e o impulso por preservação, em consonância com o darwinismo e com o utilitarismo com o qual ele tinha estabelecido contato por via indireta a partir de Paul Rée e de leituras etnológicas; em anotações, ele já problematizava esta relação, na medida em que, por exemplo, em NF/FP 1876 23[12] ele questiona a validade da noção de impulso de preservação. Aqui, como vimos, ele já afirma que, ao invés da finalidade de se preservar, o ser humano “somente percebe que ele sempre sente, ou melhor, que ele tem em alguns órgãos os sentimentos gerais e sem sentido do prazer e do desprazer” (Ibid.). Chamar isso de impulso de preservação, já em 1876, é considerado pelo filósofo, em alguma medida, como o uso de uma palavra errada pautada na superfície da interpretação consciente dos fenômenos, sendo que, na verdade, só “queremos de todo modo escapar ao desprazer e nos esforçar pelo prazer” (Ibid.)<sup>262</sup>.

Mas é a partir de 1880 que Nietzsche muda realmente de referencial interpretativo para a compreensão das origens dos sentimentos morais, não mais considerando válida a hipótese de que as ações teriam sido originariamente

---

<sup>261</sup> O texto em língua estrangeira é: “das Individuum w i r d im Verlauf der Entwicklung immer complicirter, immer mehr Gliedergruppe, Gesellschaft. Der freie Mensch ist ein Staat und eine Gesellschaft von Individuen”.

<sup>262</sup> Quanto ao questionamento sobre o impulso de preservação anterior a 1880, ver também NF/FP 1876 23[09].

avaliadas conforme a utilidade, de modo que o mecanismo psicológico do esquecimento teria feito com que, ao longo das gerações, esta origem fosse afastada da consciência:

Não são os motivos *esquecidos* e o hábito com determinados movimentos o que é essencial – como eu presumi *antes*. Mas sim, os impulsos de prazer e desprazer, que não têm finalidade. Quer-se o agradável, e *não* por causa da vantagem conseguida com isso, mas sim porque a ação mesma é agradável. A finalidade é alcançada, mas não desejada. Os tipos de movimentos prazerosos que servem à finalidade da preservação se preservaram por seleção (NF/FP 1880 6[366])<sup>263</sup>.

A busca pelo prazeroso teria ocasionado certos tipos de movimentos. Conforme a hipótese de Nietzsche, vários destes movimentos eram nocivos à preservação, mas praticados mesmo assim por conta do prazer que proporcionavam. Dentre todos estes movimentos que visavam o prazer, os que, além de prazerosos, preservavam a vida, acabaram sendo preservados por um processo de seleção natural. Com isso, o filósofo estabelece um critério de avaliação para se pensar na origem dos sentimentos morais que se contrapõe fundamentalmente ao ponto de vista de Spencer, pois, segundo sua perspectiva, a decisão de definir o que é bom moralmente a partir do critério de utilidade como o que promove o bem estar social (SPENCER, 1882, p. 53) enquanto forma de se preservar a vida biológica humana com a maior felicidade possível, já partiria de uma pré-compreensão equivocada não só sobre o sentido originário das avaliações nas relações humanas, mas também sobre o que constitui a base do próprio fenômeno orgânico:

---

<sup>263</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nicht die v e r g e s s e n e n Motive und die Gewöhnung an bestimmte Bewegungen ist das Wesentliche — wie ich f r ü h e r annahm. Sondern die zwecklosen Triebe von Lust und Unlust, man will das Angenehme und n i c h t wegen des damit zu erlangenden Vortheils, sondern weil die Handlung selber angenehm ist. Der Zweck wird erreicht, aber nicht gewollt. D i e Arten von lustvollen Bewegungen, welche dem Zweck der Erhaltung dienen, sind durch Selektion erhalten”.

‘Eu como para me saciar’ – mas o que *sei* eu sobre o que é saciedade?! Na verdade a saciedade é alcançada, mas não *querida* – o momentâneo sentimento de prazer em cada bocado, enquanto há fome, é o motivo: não o objetivo ‘para...’, mas sim um experimento com cada bocado para ver se ele ainda apetece. Nossas ações são *experimentos* para ver se este ou aquele impulso tem com elas sua alegria, até no âmbito mais emaranhado, tratam-se de exteriorizações brincantes (*spielende Äußerungen*) do ímpeto pela atividade que, por meio da teoria do fins, interpretamos mal e compreendemos falsamente. Movimentamos nossos tentáculos – e este ou aquele impulso encontra sua presa naquilo que capturamos e nos faz acreditar que teríamos *pretendido* satisfazê-lo (NF/FP 1881 11[16])<sup>264</sup>.

Se na citação anterior já era perceptível uma mudança significativa quanto ao móbil essencial das ações, em que o prazer foi concebido na própria ação enquanto tal, desvinculado da meta da preservação; nesta última citação os impulsos são descritos como o puro ímpeto pela atividade, de modo que o prazer ou a alegria se dão já como ocorrência acoplada a esta força que impele à atividade, ou seja, Nietzsche realiza um processo de crescente radicalização antiteológica<sup>265</sup>. Na

<sup>264</sup> O texto em língua estrangeira é: „Ich esse, um mich zu sättigen“ — aber was weiß ich von dem, was Sättigung ist! In Wahrheit wird die Sättigung erreicht, aber nicht gewollt — die momentane Lustempfindung bei jedem Bissen, so lange Hunger da ist, ist das Motiv: nicht die Absicht „um“, sondern ein Versuch bei jedem Bissen, ob er noch schmeckt. Unsere Handlungen sind Versuch, ob dieser oder jener Trieb daran seine Freude habe, bis in's Verwickelste hinein, spielende Äußerungen des Dranges nach Thätigkeit, welche wir durch die Theorie der Zwecke mißdeuten und falsch verstehen. Wir bewegen unsere Fangarme — und dieser oder jener Trieb findet in dem, was wir fangen, seine Beute und macht uns glauben, wir hätten beabsichtigt, ihn zu befriedigen”

<sup>265</sup> “É-se ativo porque tudo que vive tem que se movimentar, *não por causa da alegria*, logo, *sem finalidade* (ainda que a alegria ocorra junto). Este movimento *não* é imitação dos movimentos conformes a fins, é outra coisa” (NF/FP 1880 1[45]). O texto em língua estrangeira é: “Man ist thätig, weil alles was lebt sich bewegen muß — nicht um der Freude willen, also ohne Zweck: obschon Freude dabei ist. Diese Bewegung ist nicht Nachahmung der zweckmäßigen Bewegungen, es ist anders”. Confirma também NF/FP 1880 1[70]: “Tudo que vive se move, esta atividade não se dá por causa de finalidades determinadas, trata-se da vida mesmo. A humanidade como um todo é em seus movimentos sem finalidades nem metas [...], mas não seria impossível que o ser humano introduzisse uma finalidade, assim como certos movimentos originários sem finalidade dos animais se tornam afins à função de sua alimentação”. O texto em língua estrangeira é: “Alles, was lebt, bewegt sich; diese Thätigkeit ist nicht um bestimmter Zwecke willen da, es ist eben das Leben selber. Die Menschheit als Ganzes ist in ihren Bewegungen ohne Zwecke und Ziele, es ist darin von vornherein kein Wille: wohl aber wäre es nicht unmöglich, daß der Mensch einmal einen Zweck hineinlegte: so wie gewisse ursprünglich zwecklose Bewegungen der Thiere zum Dienst ihrer Ernährung verwandt werden”. A noção de que a origem do movimento é o movimento sem finalidade de preservação ou qualquer outra, está presente tanto em Spencer (SPENCER, 1882, p. 10/11) como em Johann Julius Baumann (como veremos com maior atenção no próximo sub-capítulo), a diferença é que para Spencer, o movimento só adquire o estatuto de conduta, de *Handeln*, quando se torna voltado a fins. O que Nietzsche considera questionável é o juízo de que a conformidade a fins da ação eleva o valor de um movimento que ocorria sem esta conformidade, pois com isso, despreza-se o valor do sentido de algo que se movimenta por puro excesso de força: “onde *excitações* são

tentativa de compreensão sobre a dinâmica do funcionamento dos impulsos consistiria o empreendimento de uma interpretação que se pretende mais profunda sobre o modo como se dão originariamente não só os juízos morais, mas também os próprios movimentos corporais. Quer dizer, o prazer com o movimento em si mesmo e o descarregar da força de certos impulsos seriam elementos mais originários da vida do que qualquer finalidade, como a autopreservação ou até mesmo a busca por prazer – na medida em que o prazer residiria na própria execução da força que gera movimento.

A leitura que Nietzsche faz em 1880 do livro de Johann Julius Baumann intitulado *Manual de moral junto de um esboço de filosofia do direito (Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie)* se torna uma referência fundamental para a sua compreensão sobre o papel dos *Triebe* e para o seu questionamento quanto ao sentido de se defender a noção de *Selbsterhaltungstrieb*. Tratarei de Baumann especificamente no próximo subcapítulo, mas vale a pena citá-lo agora uma vez, na medida em que nos serve de comparação e compreensão sobre a noção de *impulso* que Nietzsche desenvolve neste momento:

O impulso de autopreservação não é nada simples e nada absoluto, ele se decompõe em vários impulsos que, com frequência, atuam juntos para a preservação da vida, mas que, também com frequência, atuam uns contra os outros, de modo que a vida como um todo é prejudicada. O impulso de autopreservação como uma potência espiritual e consciente é [...] secundário [...] (BAUMANN, 1879, p. 129/130)<sup>266</sup>.

O uso que Nietzsche faz desta leitura, a partir da noção de impulso como uma força que dá início de forma espontânea a uma atividade (Ibid. p.38), leva-o a pensar

---

necessárias, o transbordamento de força sem finalidade não está mais aí” (Wo E r r e g u n g e n noth thun, da ist das zwecklose Überströmen der Kraft nicht mehr da) (NF/FP 1880 1[44]). Sobre o questionamento quanto ao *Selbsterhaltungstrieb*, ver também NF/FP 1877 23[09], 1880 3[85], 1880 3[149] e 1881 12[111].

<sup>266</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Selbsterhaltungstrieb ist nichts Einfaches und nichts Absolutes, er löst sich auf in viele Triebe, welche vielfach zusammenwirken zur Lebenserhaltung, oft aber auch gegeneinander wirken, so dass das Gesamtleben geschädigt wird. Der Selbsterhaltungstrieb als eine geistige, bewusste Potenz [...] ist sekundär [...]”.

nas condições que o ser humano tem para se autoconhecer e cuidar de si, na medida em que, ao invés de se constituir como um organismo que é formado de modo a melhor buscar a sobrevivência, seria na verdade um composto de impulsos que atuam constantemente uns em relação aos outros, exercendo suas respectivas forças como que numa brincadeira ou numa luta, e inclusive, de formas que podem colocar a própria vida em perigo<sup>267</sup>. Trata-se então da necessidade de se pensar em toda uma dinâmica relacional e de lutas que constitui o corpo, o sentir e o pensar humano, sendo que a maior parte destes acontecimentos não nos chega à consciência<sup>268</sup>. A partir desta perspectiva, todas as nossas atividades, estados de ânimo e vivências do dia-a-dia seriam somente sintomas do resultado provisório da alimentação de um impulso ou um grupo de impulsos, causando a “fome” de outros. Trata-se tudo de linguagem figurada, de metáfora, pois sequer há linguagem para abarcar este tipo de experiência da qual não temos condições de acompanhar o processo. A crítica à noção de impulso de preservação se dá a partir da ideia de que não há uma organização geral que controle e estabeleça um equilíbrio no organismo, a partir de um princípio de justiça em que uma fonte distribuidora daria a cada impulso o que lhe é devido, com a finalidade de continuidade da vida:

nossas vivências diárias lançam ora a este ora àquele impulso a sua presa, que ele agarra avidamente, mas todo o ir e vir deste acontecimento é algo que fica fora de toda conexão racional com as necessidades de alimentação da totalidade dos impulsos, de modo que sempre ocorrerão duas coisas: o morrer de fome e a atrofia de uns e a alimentação excessiva de outros. Cada momento de nossa vida faz com que alguns braços de pólipo de nosso ser cresçam e que alguns outros sequem, de acordo com a alimentação que o momento traz consigo ou não. Nossas experiências, como foi dito, são todas, neste sentido, meios de nutrição, mas espalhadas

---

<sup>267</sup> “Esquecemos sempre o mais essencial, porque é o que está mais próximo, por exemplo, a espontaneidade da brincadeira, o constante *tatear do movimento*” (NF/FP 1880 1[126]). O texto em língua estrangeira é: *Wir vergessen immer das Wesentlichste, weil es am nächsten liegt z.B. beim Spielen die Spontaneität, das fortwährende Tasten und Tappen der Bewegung* . Referindo-se a níveis inferiores de constituição de “processos espirituais”, Baumann utiliza a mesma expressão “Tasten und Tappen” (BAUMANN, 1879, p. 12). Ver sobre o “tatear” também em NF/FP 1880 1[53]).

<sup>268</sup> “[...] nossas representações, das quais sabemos, são a parte menor e pior dentre as que temos” (NF/FP 1880 5[44]). O texto em língua estrangeira é: “[...] unsere Vorstellungen, von denen wir wissen, sind der kleinste und schlechteste Theil derer, die wir haben” .

com mão cega, sem saber quem passa fome e quem já tem fartura (M/A § 119)<sup>269</sup>.

O filósofo faz uma interpretação que subverte todo argumento em prol da razoabilidade das intenções racionais, assim como da prerrogativa do argumento da preservação para se compreender a história humana e as vivências do dia-a-dia. Na medida em que entende que há também, dentre os impulsos com direções contraditórias, os que visam conquistar espaço para que a vida da espécie de fato seja preservada (*Trieb der Arterhaltung*), Nietzsche lança a hipótese de que estes impulsos criam uma “brilhante sequência de razões” (*glänzendes Gefolge von Gründen*) (FW/GC § 1) para convencer a consciência da validade destes impulsos como os de maior valor, desejando “com toda a força fazer esquecer que ele[s] na verdade [são] impulso, instinto, tolice, falta de fundamento” (Ibid.)<sup>270</sup>. Com esta imposição, eles conseguem inventar finalidades (*Zwecke*), e personificam-se enquanto força dominante, em variados estilos e gradações, nos “mestres da finalidade da existência” (*Die Lehrer vom Zwecke des Daseins*) (Ibid.). Spencer é certamente um deles, e ao promulgar um destino de felicidade, igualdade e ajuda mútua como a essência da vida ética, de alguma forma ele confere à existência – sem sentido e constituída de impulsos contraditórios – um sentido e um valor, fazendo-a digna de ser desejada a partir de um princípio que, ao visar a abrangência universal, pretende constituir-se como um saber sobre o que vale para a humanidade como um todo, pretende já saber qual é a meta do ser humano. O tipo de questionamento que o filósofo alemão faz, consiste em, ao invés

---

<sup>269</sup> O texto em língua estrangeira: “unsere täglichen Erlebnisse werfen bald diesem, bald jenem Triebe eine Beute zu, die er gierig erfasst, aber das ganze Kommen und Gehen dieser Ereignisse steht ausser allem vernünftigen Zusammenhang mit den Nahrungsbedürfnissen der gesammten Triebe: sodass immer Zweierlei eintreten wird, das Verhungern und Verkümmern der einen und die Überfütterung der anderen. Jeder Moment unseres Lebens lässt einige Polypenarme unseres Wesens wachsen und einige andere verdorren, je nach der Nahrung, die der Moment in sich oder nicht in sich trägt. Unsere Erfahrungen, wie gesagt, sind alle in diesem Sinne Nahrungsmittel, aber ausgestreut mit blinder Hand, ohne Wissen um den, der hungert, und den, der schon Überfluss hat”. Nietzsche chama de “crueldade do acaso” (*Grausamkeit des Zufalls*) (Ibid.) esta distribuição cega, da qual talvez não nos damos tanta conta porque muitos dos impulsos não têm a violência impositiva que tem por exemplo o impulso da fome: muitos de nossos impulsos são “por assim dizer, morais” (*die sogenannten moralischen*), e se satisfazem com “alimentos sonhados” (*g e t r ä u m t e r S p e i s e*) (Ibid.), quer dizer, com ideais, conceitos, valores, imagens, opiniões, convicções, crenças, etc.

<sup>270</sup> O texto em língua estrangeira é: “mit aller Gewalt vergessen machen, dass er im Grunde Trieb, Instinct, Thorheit, Grundlosigkeit ist”.



de colocar a questão sobre se um pensamento é verdadeiro ou falso, compreender o modo pelo qual se chegou até ele, quais foram suas “forças propulsoras” (*treibende Kräfte*) (NF/FP 1880 6[140]), perguntar sobre o que fez com que um pensador apresentasse uma postura assim, do que isso é sintoma? Como foi possível ser gerado tal pensamento?

A partir deste momento é que Nietzsche passará a considerar as próprias filosofias e morais como rodeios (*Umwege*) de “impulsos pessoais” (*persönlicher Triebe*) (M/A §553), como manifestação, expressão de um tipo de instinto, de um tipo de saúde, que faz uso de meios racionais para atingir a sua satisfação. Neste sentido, na medida em que “nossos juízos e avaliações são somente imagens e fantasias de um processo fisiológico a nós desconhecido” (M/A §119)<sup>271</sup>, e de que “as formas lógicas são leis fisiológicas das percepções sensoriais” (NF/FP 1880 6[433])<sup>272</sup>, torna-se necessário aprofundar o critério de investigação para criar hipóteses acerca de um nível de acontecimentos ao qual a consciência não tem acesso.

Por mais que os “mestres das metas da existência” sirvam para que muitos consigam considerar a vida digna de ser vivida – por ela ganhar um sentido inventado e promovido por um outro –, o que Spencer faz, assim como as morais em geral até hoje, é partir do preconceito de que poderia ser sabida a finalidade da vida humana a tal ponto de se presumir ser possível a constituição de uma “moral universal” (*allgemeinen Mora*) (NF/FP 1880 4[79]), de regras de conduta que valessem para todos. Acontece que uma moral que se pauta no impulso por preservação é ela mesma determinada pela atuação de um impulso (NF/FP 1880 6[123]). Se, como vimos, a moral somente foi possível a partir do comando e da obediência praticada por medo, isso quer dizer que somente com a atuação já em curso de um determinado tipo de impulso (e Nietzsche classifica o medo como impulso, do mesmo modo que o sentimento de poder é um impulso) é que uma moral pode se efetivar. Ela só tem força de comando “se o impulso e a avaliação de

---

<sup>271</sup> O texto em língua estrangeira é: “unsere moralischen Urtheile und Werthschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekanntem physiologischen Vorgang sind”.

<sup>272</sup> O texto em língua estrangeira é: “die logischen Formen sind physiologische Gesetze der Sinneswahrnehmungen”.

determinado tipo *já estão aí*” (Ibid.)<sup>273</sup>. Ou seja, a moral já é resultado da situação em que impulsos dominam outros impulsos: “por exemplo, medo de *alguém violento* ou impulso para a vida social” (NF/FP 1880 6[365])<sup>274</sup>.

Mas devemos prestar atenção a como Nietzsche descreve a interação mútua entre os tipos de moralidades e os impulsos, de modo que estes não são simplesmente precedentes e causadores das morais; a interação é recíproca e, em certa medida, os nossos impulsos e afetos nos são ensinados em sociedade (NF/FP 1881 11[182]). Entendamos o que isso significa.

Os impulsos são um tipo de força atuante que compartilhamos com os animais (NF/FP 1880 6[234]), ou melhor, trata-se da força que coloca em movimento tudo o que é vivo. Se, como vimos, tudo o que é vivo se move (mesmo supostamente em casos imperceptíveis às nossas condições de percepção), a força que impele tudo o que se move, é o que Nietzsche – em consonância com toda uma tradição de autores de diversas disciplinas de seu tempo na Europa – chama de impulso. Precisamos então compreender como que os impulsos ligados ao mundo orgânico atuam nas criações humanas da cultura em geral e da moralidade em particular. Precisamos compreender a interação recíproca entre juízos morais/costumes e os impulsos orgânicos.

Para Nietzsche, uma habilidade privilegiada que possibilita ao ser humano a capacidade de se afastar, de se tornar mais autônomo frente aos imperativos das demandas dos impulsos animais é a proibidade (*Redlichkeit*) (Ibid.), que, como um impulso sublimado (NF/FP 1880 6[67]), constitui-se no “exercício de reconhecer numa coisa *várias* características, *à parte* de nossos afetos” (NF/FP 1880 6[235])<sup>275</sup>. Este exercício gera uma necessidade, que é a de conhecimento a partir de uma pluralidade de perspectivas, ou, em outras palavras, trata-se do “*impulso intelectual*” (*intellektuellen Triebes*) (Ibid.). Quer dizer, o próprio exercício do intelecto, com pretensões de praticar o conhecimento de forma a afastar o objeto de

---

<sup>273</sup> O texto em língua estrangeira é: “w e n n der Trieb und die Werthschätzung bestimmter Art schon da ist”.

<sup>274</sup> O texto em língua estrangeira é: “z.B. Furcht vor einem *Gewaltigen* oder Trieb zum geselligen Leben”.

<sup>275</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Übung m e h r e r e Eigenschaften an einem Dinge anzuerkennen, a b s e i t s von unserem Affekt”.

seus afetos, é por si só uma expressão de impulsos, ainda que sublimados<sup>276</sup>. A proibidade (ou o conhecimento) resulta de um trabalho intelectual, que Nietzsche define como “quando dois impulsos contrapostos colocam o *intelecto* em movimento” (NF/FP 1880 6[234])<sup>277</sup>. Como vimos no primeiro capítulo, o intelecto (mesmo no caráter de exceção de um indivíduo probo) tem por base a criação do princípio de identidade e, com isso, a estabilização do que é devir; além disso, seu funcionamento se pauta na noção de causalidade como forma de compreender a interação entre si dos entes individuados e identificados por ele criativamente: em suma, o intelecto funciona a partir de simplificações, as quais geram erros e certos tipos de moralidade a partir deles, que promovem certos impulsos e comportamentos e proíbem outros. Assim, se originariamente, os impulsos são animais, sem pensamento e sem valor moral; num segundo momento de um percurso evolutivo, os impulsos passam a ocorrer junto com processos de pensamento (NF/FP 1880 6[265]). Acontece que o pensamento para Nietzsche é “um jogo muito refinado e emaranhado do *ver, ouvir e sentir*” (NF/FP 1880 6[433])<sup>278</sup>; é o resultado de um processo que o gera, que é outra coisa. Pois, assim como Nietzsche considera que a linguagem é uma forma de símbolo criado para tentar dizer o pensamento (NF/FP 1882 5[1]272), este é somente o símbolo de um outro processo: que é a relação conflituosa e brincante dos impulsos<sup>279</sup>.

Com a recorrência de certas representações, incentivos e proibições, elogios e censuras (elas já oriundas da luta e vitória de impulsos), os erros decorrentes de certas interpretações inerentes ao caráter simplificado do intelecto penetram nos impulsos que eram somente animais. Assim, por mais que em sua origem os impulsos não sejam nem bons e nem maus, na medida em que alguns são satisfeitos com medo e outros com prazer no interior de um determinado contexto de

---

<sup>276</sup> “É uma *guerra dos impulsos* que ocorre no intelecto. O impulso da proibidade ocorre no meio disso [...]” (Es ist ein *Kampf der Triebe* — im Intellekt abgespielt. Der Trieb der Redlichkeit tritt dazwischen) (NF/FP 1880 6[127]). “O intelecto é a ferramenta de nossos impulsos, e nada além disso” (Der Intellekt ist das Werkzeug unserer Triebe und nichts mehr) (NF/FP 1880 6[130]).

<sup>277</sup> O texto em língua estrangeira é: “wenn zwei entgegengesetzte Triebe den *Intellekt* in Bewegungen setzen”.

<sup>278</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein sehr verfeinertes zusammenverflochtenes Spiel des *Sehens Hörens Fühlens*”.

<sup>279</sup> “As palavras são como que um *teclado* dos impulsos, e pensamentos (em palavras) são acordes a partir delas” (NF/FP 1880 6[264]). O texto em língua estrangeira é: “Die Worte sind gleichsam eine *Claviatur* der Triebe, und Gedanken (in Worten) sind Akkorde darauf”.

valores e interdições, cria-se aos poucos uma hierarquia sobre o quanto vale a satisfação de cada impulso. De modo que, com o tempo, o impulso que, para ser satisfeito, faz com que o indivíduo passe por situações perigosas e de apreensão, passa a ser colocado numa escala de valor inferior àquele cuja realização se vincula com o prazer: “esta diferença de grau se transforma numa *contraposição* no âmbito do juízo moral. Quando um impulso *sempre* é satisfeito com o sentimento do proibido e do medo, surge então uma *aversão* a ele, nós o tomamos por *mal*” (NF/FP 1880 6[204])<sup>280</sup>. Um sentimento recorrente acoplado à satisfação do impulso se liga a ele de forma inseparável, fazendo com que surja o juízo quanto ao que é a ação má. Quer dizer, “o *crescimento* diverso dos impulsos” varia conforme “o clima dos diversos juízos morais fundamentais” (NF/FP 1880 8[2])<sup>281</sup>. Mas, por outro lado, a própria moral se apresenta como uma forma de regulação dos impulsos, a qual, no fim das contas, representa somente a liderança de algum deles (NF/FP 1880 7[154])<sup>282</sup>. Ou seja, diante da ocorrência prévia, da vigência já em curso dos impulsos, geram-se opiniões sobre eles (NF/FP 1880 7[231]), e estas opiniões – junto com atitudes delas decorrentes – influenciam nos modos de força e expressão dos impulsos. Logo, na medida em que certos impulsos são considerados bons e são promovidos, enquanto outros são enfraquecidos e extintos, os primeiros “são gradativamente *perpassados* por sentimentos mais nobres e mais puros”, quer dizer, passam a ser “**idealizados**” (*idealisirt*) (NF/FP 1881 11[56])<sup>283</sup>. Assim, as opiniões

<sup>280</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dieser Gradunterschied wird im moralischen Urtheil zu einem G e g e n s a t z . Wenn ein Trieb i m m e r mit dem Gefühl des Verbotenen und der Angst befriedigt wird, so entsteht eine A v e r s i o n vor ihm: wir halten ihn nun für b ö s e ” . Quer dizer, quando Nietzsche define o trabalho intelectual como o confronto entre dois impulsos contraditórios, isso já constitui uma dupla simplificação: **1.** a de que duas unidades de impulsos sejam identificáveis a partir do princípio de identidade, e **2.** de que suas identidades façam com que tais impulsos sejam opostos entre si, a oposição sendo a simplificação grosseira para lidar com diferença de níveis de relação, de graus de força e satisfação dos impulsos diversos, e não necessariamente de oposições.

<sup>281</sup> O texto em língua estrangeira é: “das verschiedene W a c h s t h u m der Triebe unter dem Klima der verschiedenen moralischen Grundurtheile”. Ver também FW/GC §7.

<sup>282</sup> “Não são as metas, mas sim a satisfação do impulso já disponível que constrange a esta ou àquela moral” (NF/FP 1880 6[108]). O texto em língua estrangeira é: “nicht die Ziele, sondern die Befriedigung des bereits vorhandenen Triebes zwingt zu dieser oder jener Moral”. Confirma também NF/FP 1880 6[123]: “A moral só é capaz de comandar – quer dizer, de se impor - por meio da incitação do medo (logo, com a ajuda de um impulso), ou ela pode se legitimar com a ajuda de um outro impulso” (NF/FP 1880 6[123]). O texto em língua estrangeira é: “Die Moral kann nur befahlen — d.h. durch Furchterregung sich durchsetzen (also mit Hülfe eines Triebes), oder sie kann mit Hülfe eines anderen Triebes sich legitimiren”.

<sup>283</sup> O texto em língua estrangeira é: “allmählich ganz von den edleren und reineren Gefühlen d u r c h t r ä n k t ” . O negrito em “idealisirt” foi feito por Nietzsche.

sobre os impulsos e os sentimentos que acompanharam sua realização acabaram por gerar juízos morais sobre eles, intervindo na própria forma e força do impulso, criando aversão ou inclinação para com uns e outros<sup>284</sup>. De modo que, um clima cultural em que a identificação de critérios morais a serem avaliados seja muito forte e constante, faz com que a tendência ao juízo moral se torne uma forma de impulso. Por isso há momentos em que Nietzsche chega a afirmar que existem impulsos morais, que visam fazer com que ocorra a sua justificação intelectual: “Nossos impulsos morais constroem o intelecto a defendê-los e tomá-los por absolutos” (NF/FP 1880 6[127])<sup>285</sup>. Ou seja, enquanto em sua origem nenhum impulso é moral, com a sua vinculação a outros impulsos (como o medo e o prazer, por exemplo) para a sua satisfação, passam a ser mais afastados ou mais desejados, até serem avaliados moralmente (e simplificada) como maus ou bons. Depois de avaliados assim e incorporados enquanto tais, carregados de um processo que os transformou, por continuarem sempre lutando pela sua realização e se opondo aos outros impulsos, se se tornam mais fortes, acabam fazendo com que o intelecto justifique aquilo que os satisfaz, como se se tratasse de fato de valores morais absolutos, e não de impulsos, com o tempo transformados e amalgamados com outros impulsos, sensações e avaliações.

É neste sentido que Nietzsche pensa que nossos impulsos não são originários, pois somente tiveram condições de assumir as características que

<sup>284</sup> Neste sentido, é exemplar o aforismo M/A §38, intitulado *Os impulsos remodelados pelos juízos morais*: “O mesmo impulso se desenvolve em penoso sentimento de *covardia*, quando sob a impressão da reprovação que os costumes colocaram neste impulso: ou no agradável sentimento da *humilhação*, caso um costume, como o cristão, o colocou no coração e o chamou de *bom*. Quer dizer: liga-se a ele ou uma boa ou uma má consciencia. Em si mesmo ele não tem, *como qualquer impulso*, de qualquer forma, nem um nome e caráter moral, e nem mesmo um sentimento determinado de prazer ou desprazer que o acompanhe: ele só conquista tudo isso, como sua segunda natureza, quando entra em relação com impulsos já batizados de bons e maus, ou quando é percebido como característica de seres que já são estabelecidos e avaliados moralmente pelo povo”. O texto em língua estrangeira é: “Der selbe Trieb entwickelt sich zum peinlichen Gefühl der Feigheit, unter dem Eindruck des Tadels, den die Sitte auf diesen Trieb gelegt hat: oder zum angenehmen Gefühl der Demuth, falls eine Sitte, wie die christliche, ihn sich an's Herz gelegt und gut geheissen hat. Das heisst: es hängt sich ihm entweder ein gutes oder ein böses Gewissen an! An sich hat er, wie jeder Trieb, weder diess noch überhaupt einen moralischen Charakter und Namen, noch selbst eine bestimmte begleitende Empfindung der Lust oder Unlust: er erwirbt diess Alles erst, als seine zweite Natur, wenn er in Relation zu schon auf gut und böse getauften Trieben tritt, oder als Eigenschaft von Wesen bemerkt wird, welche vom Volke schon moralisch festgestellt und abgeschätzt sind”.

<sup>285</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unsere moralischen Triebe drängen den Intellekt, sie zu vertheidigen und absolut zu nehmen”.

assumiram a partir do momento em que “como parte de um todo, participamos de suas [do todo] condições de existência e funções, e incorporamos as experiências e juízos com ele gerados” (NF/FP 1881 11[182])<sup>286</sup>: quer dizer, os impulsos humanos somente foram possíveis a partir das condições de vida de animal de rebanho (Ibid.). Este fragmento constitui-se como anotação preparatória para o primeiro aforismo de FW/GC, *Os mestres da finalidade da existência*. Estes sempre reaparecem, em particular quando a força de vinculação da comunidade arrefece e as normas de conduta e os valores compartilhados vacilam por conta do que Nietzsche chama de momentos de corrupção, em que individualidades despontam querendo se impor, em que “todos os impulsos querem pessoalmente se experimentar” (Ibid.)<sup>287</sup>. Os mestres da finalidade da existência, que aqui Nietzsche denomina como os éticos, os fundadores de éticas, são na verdade restauradores, e por isso, “reacionários” (*Reaktionäre*) (Ibid.). Mas, interessante, o reacionarismo faz com que muitos se preservem, por reestabelecer a vinculação coletiva e uma dimensão de valores compartilhados que gera a dimensão orgânica da sociedade. As características de organismo da sociedade se dão justamente na forma de vida em rebanho: o medo do que é diferente, o ódio ao inimigo, o prazer com a apropriação da diferença no igual enquanto prazer com o sentimento de poder, a prática da assimilação presente no elogio e na censura como formas de tornar o outro mais dependente de nós, o sacrifício de certos órgãos em prol do funcionamento de funções mais importantes para a preservação do todo do organismo: em suma, **o que há de fundamental no orgânico corresponde de fato a tudo o que vimos que constitui a crueldade**. Qualquer possibilidade de surgimento do ser humano livre, reside no interior desta passagem pela sua posição enquanto órgão de um todo. Enquanto órgão no interior do corpo social, o indivíduo (ainda inexistente, sendo função do corpo social) adquire a característica de funcionar de forma orgânica. A partir da aquisição da característica de constituição como organismo, torna-se possível a tardia constituição do “eu”.

O “eu” em Nietzsche é pensado como o resultado de um processo de interiorização das dinâmicas de funcionamento da vida social em particular, e da

---

<sup>286</sup> O texto em língua estrangeira é: “Als Theile eines Ganzen nehmen wir an dessen Existenzbedingungen und Funktionen Antheil und **einverleiben die dabei gemachten Erfahrungen und Urtheile**”.

<sup>287</sup> O texto em língua estrangeira é: “alle Triebe wollen sich jetzt persönlich versuchen”.

condição relacional com diversos seres e coisas em geral: “Lidamos conosco como uma pluralidade e trazemos para estas ‘relações sociais’ todos os costumes sociais que temos diante de seres humanos, animais, ambientes e coisas” (NF/FP 1880 6[70])<sup>288</sup>. Todos os impulsos se dão e se desenvolvem sempre numa condição de relação com outros seres, inclusive os impulsos que acabam gerando a autopreservação e a da espécie, pois tanto a busca por alimento como o impulso sexual ocorrem **na** relação com seres fora de nós. Neste sentido, os impulsos são aprendidos: “o material originário do nosso espírito” (*das ursprüngliche Material unseres Geistes*) (Ibid.) é o que os outros nos fazem temer, gostar, evitar, buscar, etc. Ou seja, nós criamos juízos sobre as coisas e desenvolvemos certos impulsos a partir já de um processo de incorporação que realizamos por conta da vigência em nós, enquanto funções de um grande corpo social, de certos impulsos orgânicos. Esta incorporação é sempre a de elementos estranhos a nós, inclusive a imagem que fazemos de nós mesmos tem sua origem no modo como os outros nos julgam, sendo que a noção de julgamento próprio é resultado de um momento segundo e tardio (e talvez nunca tão ‘próprio’ assim). Os nossos impulsos vitais sempre nos aparecem originariamente “sob a interpretação dos outros” (*unter der Interpretation der Anderen*) (Ibid.), de modo que, se em sua origem, a satisfação deles é prazerosa em geral; por conta das relações às quais estamos sempre sujeitos, passamos a **aprender** certos juízos que estabelecem distintos valores sobre estes impulsos que, por si mesmos, não são avaliáveis como bons ou maus<sup>289</sup>. Em nosso interior passa a ocorrer então uma reinstauração do campo relacional que vivemos em sociedade e no estar no mundo junto com outros seres. E assim como na vida social, instaura-se no interior do “eu” a criação de hierarquias de força, governos, centros de comando e comandados, de modo que em certos momentos, determinadas forças estão no poder, e em outros momentos, outras. A própria noção da separação entre

---

<sup>288</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wir behandeln uns als eine Mehrheit und tragen in diese „socialen Beziehungen“ alle die socialen Gewohnheiten, die wir gegen Menschen Tiere Gegenden Dinge haben”.

<sup>289</sup> “Somente o que pensamos dos outros e o que pensamos de nós determina nosso comportamento, desde que ele seja consciente. Então, a representação dos outros e de nós: esta porém é de *novo o resultado do que os outros nos ensinaram e nos apresentaram. A interpretação* de nossos estados é a obra ensinada pelos outros” (NF/FP 1880 6[350]). O texto em língua estrangeira é: “Nur was wir von Anderen denken und was wir von uns denken, bestimmt unser Verhalten, s o w e i t e s b e w u ß t i s t . Also die Vorstellung von Anderen und von uns: diese sind aber wieder das Resultat von dem, was die Anderen uns gelehrt und beigebracht haben. Die I n t e r p r e t a t i o n u n s e r e r Z u s t ä n d e ist das Werk der Anderen uns angelehrt. Darin bleibt das Moralische hängen, es ist Schatten”.

“eu” e “tu” é resultado de nossa percepção imprecisa, que chama de “eu” as forças maiores, perceptivelmente mais próximas. E a partir da identificação de certas forças predominantes num determinado momento, as estendemos para todo o “eu”, como representativas desta unidade, enquanto que as forças (ou impulsos) que identificamos como mais fracos, colocamos no lugar do “tu” ou do “isso” (Ibid.), criando a noção de alteridade.

Os impulsos da vida social nos transformaram de forma que não há mais volta, pois nos tornamos divididos, formados de uma pluralidade de forças ou impulsos, um cosmos que abarca diversos movimentos conflitantes ao mesmo tempo: “O egoísmo inocente do animal é completamente alterado pelo nosso *treinamento social*, não podemos mais sentir uma unidade do ego, *somos sempre em uma pluralidade*” (NF/FP 1880 6[80])<sup>290</sup>. Além disso, dois elementos criam e aumentam a sensação de unidade do eu: a prevalência de um impulso sobre os outros (NF/FP 1880 6[70])<sup>291</sup>, e a criação de igualdade das coisas fora de nós (NF/FP 1880 6[349])<sup>292</sup>. Ou seja, retomamos a noção de que a dinâmica de funcionamento do intelecto pautada principalmente no princípio de identidade tem sua origem no início do fenômeno orgânico:

Para que enfim possa se dar um *sujeito*, deve estar aí a constância e, do mesmo modo, muita igualdade e semelhança. Não daria para se estabelecer o *incondicionalmente diferente* em meio à mudança constante, [...] eu acredito que o sujeito poderia surgir enquanto surge o erro da igualdade, por exemplo, quando um protoplasma, a partir de diferentes forças (luz, eletricidade, pressão), recebe sempre um único estímulo e

<sup>290</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der naive Egoismus des Thieres ist durch unsere soziale Einübung ganz alterirt: wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, wir sind immer unter einer Mehrheit”.

<sup>291</sup> “[...] como os impulsos são em guerra, o sentimento do eu é sempre o mais forte lá onde exatamente há a preponderância [de algum deles]”. O texto em língua estrangeira é: “wie die Triebe im Kampf sind, ist das Gefühl des Ich immer am stärksten dort, wo gerade das Übergewicht ist”.

<sup>292</sup> O aforismo na íntegra: “A sensação de ser sujeito (*das Subjektgefühl*) cresce na medida em que construímos, com a memória e a fantasia, o *mundo das coisas iguais*. Nós criamos (*dichten*) a nós mesmos como unidade neste mundo de imagens auto-criado, a permanência na mudança. Mas isso é um erro: nós colocamos os sinais e os momentos entre si como iguais”. O texto em língua estrangeira é: “Das Subjektgefühl wächst in dem Maaße, als wir mit dem Gedächtniß und der Phantasie die Welt der gleichen Dinge bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffenen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel. Aber es ist ein Irrthum: wir setzen Zeichen und Zeichen als gleich und Zustände als Zustände.”



conclui, a partir de um único estímulo, pela igualdade das causas. Ou sobretudo *é capaz somente de sentir um estímulo*, de modo a *sentir todos os outros como iguais* – assim deve ocorrer no orgânico dos níveis mais profundos. Primeiro surge a crença na permanência e na igualdade *fora de nós* – e só mais tarde apreendemos *a nós mesmos*, conforme o imenso treinamento no *fora de nós*, como *constância e igual a si mesma*, como algo incondicionado. A *crença* (o juízo) deveria ter surgido **antes** da autoconsciência: no processo de *assimilação* no orgânico esta crença já ocorre – quer dizer, este *erro!* – Este é o mistério: como o orgânico chegou ao juízo do igual, do parecido e do que persiste? Prazer e desprazer são só *consequências* deste juízo e de sua incorporação, pressupõem já o costumeiro estímulo da alimentação a partir do igual e do semelhante (1881 11[268])<sup>293</sup>.

O intelecto opera com uma série de erros, dentre os quais muitos foram úteis e auxiliaram na preservação da vida. E sua origem obedece fundamentalmente ao mesmo esquema do protoplasma, que identifica diversas forças fora de si como se fossem a mesma. Acontece que, por mais que tenhamos tido nossa capacidade perceptiva refinada, o princípio de identificação de algo como isso e não aquilo, obedece ao mesmo princípio básico, qual seja, “de que há coisas duráveis, de que há coisas iguais, de que há coisas, matéria, corpos, de que uma coisa é do modo como ela aparece, de que nosso querer é livre, de que o que é bom para mim é também bom em si e para si” (FW/GC §110)<sup>294</sup>. A evolução humana não fez com que o seu intelecto se livrasse da lógica do princípio de atividade dos seres vivos em geral: “também a sua vida e os seus juízos resultaram como dependentes dos

<sup>293</sup> O texto em língua estrangeira é: “Damit es überhaupt ein S u b j e k t geben könne, muß ein Beharrendes da sein und ebenfalls viele Gleichheit und Ähnlichkeit da sein. Das u n b e d i n g t V e r s c h i e d e n e im fortwährenden Wechsel wäre nicht festzuhalten, [...] [— Nun aber] glaube ich: das Subjekt könnte entstehen, indem der Irrthum des Gleichen entsteht z.B. wenn ein Protoplasma von verschiedenen Kräften (Licht Elektrizität Druck) immer nur Einen Reiz empfängt und nach dem Einen Reiz auf Gleichheit der Ursachen schließt: oder überhaupt n u r E i n e s R e i z e s f ä h i g i s t und A l l e s A n d e r e a l s G l e i c h e m p f i n d e t — und so muß es wohl im Organischen der tiefsten Stufe zugehen. Zuerst entsteht der Glaube an das Beharren und die Gleichheit a u ß e r u n s — und später erst fassen wir u n s s e l b e r nach der ungeheuren Einübung am Außer-uns als ein B e h a r r e n d e s u n d S i c h - s e l b e r - G l e i c h e s , als Unbedingtes auf. Der G l a u b e (das Urtheil) müßte also entstanden sein v o r dem Selbst-Bewußtsein: in dem Prozeß der A s s i m i l a t i o n des Organischen ist dieser Glaube schon da — d.h. dieser I r r t h u m ! — Dies ist das Geheimniß: wie kam das Organische zum Urtheil des Gleichen und Ähnlichen und Beharrenden? Lust und Unlust sind erst F o l g e n dieses Urtheils und seiner Einverleibung, sie setzen schon die gewohnten Reize der Ernährung aus dem Gleichen und Ähnlichen voraus!”.

<sup>294</sup> O texto em língua estrangeira é: “dass es dauernde Dinge gebe, dass es gleiche Dinge gebe, dass es Dinge, Stoffe, Körper gebe, dass ein Ding Das sei, als was es erscheine, dass unser Wollen frei sei, dass was für mich gut ist, auch an und für sich gut sei”.

impulsos e erros fundamentais primitivos de todo ser que sente” (Ibid.)<sup>295</sup>. Assim, quanto mais forte a identificação de identidades, mais forte o sentimento do “eu”, e, por mais que a sensação de ser sujeito seja falsa, ela é útil para a preservação: “‘Sujeito’ é a condição de vida da existência orgânica, por isso a sensação de ser sujeito só *pode* ser falsa, e não ‘verdadeira’, mas como o único meio para a preservação. O erro como pai do que é vivo!” (NF/FP 1881 11[270])<sup>296</sup>.

Se a concepção do “eu” como um sujeito, como uma unidade durável, é um erro que reflete o erro fundamental de tudo o que é vivo, cabe a Nietzsche mostrar que, por outro lado, este eu é formado por uma pluralidade de forças/impulsos, e que, se é assim, devemos desenvolver a habilidade de perceber que existem vários impulsos em nós que, na verdade, somente ganharam má fama por conta de motivos externos a eles; e que, além disso, não podemos nos fiar na identificação somente do que é mais aparentemente visível e premente, como os impulsos por alimentação (autopreservação) e os sexuais (preservação da espécie), por exemplo. Devemos refinar o olhar e identificar que existem vários impulsos que, mesmo sendo mais fracos, menos atuantes ou mesmo ruins, têm importância de serem cultivados (FW/GC § 1), não podendo ser simplesmente abandonados ou mesmo identificados como o que compõe o outro, o não-eu. Quer dizer, além de descrever o funcionamento dos impulsos que nos compõem como que numa sociedade de interesses conflitantes, Nietzsche busca pensar em meios de cultivar os impulsos, de controlá-los:

É-se mais torturado pelas opiniões sobre as paixões do que pelas próprias paixões. – Onde os seres humanos não percebem a finalidade de um impulso como necessário para a preservação (como o defecar, urinar e se nutrir), acreditam que podem *deixá-lo de lado*, como algo supérfluo, por exemplo, o impulso de invejar, de odiar, de temer. E consideram o não-conseguir-se-livrar [de tais impulsos] como algo indevido, ao menos como uma infelicidade, enquanto *não* se pensa assim sobre a fome e a sede. *Ele* não deve nos *dominar*, mas queremos compreendê-lo como necessário e controlar sua força para a nossa utilidade. Para isso é necessário que *não*

<sup>295</sup> O texto em língua estrangeira é: “auch ihr Leben und Urtheilen ergab sich als abhängig von den uralten Trieben und Grundirrhümern alles empfindenden Daseins”.

<sup>296</sup> O texto em língua estrangeira é: “„Subjekt“ ist die Lebensbedingung des organischen Daseins, deshalb nicht „wahr“, sondern Subjekt-Empfindung k a n n wesentlich falsch sein, aber als einziges Mittel der Erhaltung. Der Irrthum Vater des Lebendigen!

os preservemos em *toda* a sua força *integral*, como um riacho que deve fazer funcionar (*treiben*) moinhos. Ele cai em cima daquele que não o conhece totalmente, assim como, depois do inverno, um riacho de montanha desce destruindo [tudo] (NF/FP 1880 6[398])<sup>297</sup>.

Para o bom funcionamento da pluralidade de impulsos que compõe o “eu”, é importante desenvolver técnicas para que possamos nos aproveitar de suas diversas combinações. Muitos daqueles que parecem não ser essenciais à preservação da vida, devem ser cultivados, pois podem servir, numa economia geral dos impulsos, combinando-se, para auxiliar na força do conjunto em métodos de ação que, conforme as diferentes situações, atuem da melhor maneira em proveito dos interesses do “eu”. Nietzsche pensa que, para que haja justiça no trato com pessoas e coisa no mundo, é importante que se busque uma justiça no interior do “eu” do agente. Se todo pensamento, decisão, ação, sensação, lembrança, juízo, filosofia, etc., é resultado da vitória de certos impulsos, isso significa que a condição constante de nosso funcionamento é a de guerra. A vitória por sua vez, não deve ocorrer simplesmente com a aniquilação do derrotado, em muitos casos ele deve continuar ativo e sendo útil ao impulso vencedor. Assim, se a luta não pode durar indefinidamente (o que causaria uma paralisia) e o derrotado não pode ser aniquilado (para servir ao vencedor e aumentar a sua força), é necessária a ocorrência de um contrato (NF/FP 1880 7[27]). O hábito de estabelecer esses contratos internos deve também, com o tempo, gerar o prazer em estabelecer esta justiça, o que significa a geração de prazer de o indivíduo desenvolver a habilidade de controlar os seus impulsos, visando, de forma seletiva, deixar imperar aqueles que mais dizem respeito aos seus ideais. O que está em jogo no fim das contas, é criar uma articulação dos impulsos, de modo que o sujeito tenha melhores condições de querer o que lhe é melhor e de agir da melhor forma. Neste sentido, o mal

---

<sup>297</sup> O texto em língua estrangeira é: “Man wird von seinen Meinungen über die Leidenschaften mehr gequält als von den Leidenschaften selber. — Wo die Menschen nicht den Zweck eines Triebes als nothwendig zur Erhaltung mit Händen greifen, wie beim Koth- und Urinlassen, Nahrungnehmen usw., da glauben sie ihn als überflüssig b e s e i t i g e n zu können z.B. den Trieb zu neiden, zu hassen, zu fürchten. Und das Nicht-loswerden-können betrachten sie als ein Unrecht, mindestens Unglück: während man so bei Hunger und Durst n i c h t denkt. E r soll uns nicht b e h e r r s c h e n , aber wir wollen ihn als nothwendig begreifen und seine Kraft zu unserem Nutzen beherrschen. Dazu ist nöthig, daß wir ihn n i c h t in seiner g a n z e n v o l l e n Kraft erhalten, wie einen Bach, der Mühlen treiben soll. Wer ihn nicht ganz kennt, über den fällt er her, wie nach den Winterzeiten ein Gebirgsbach zerstörend herunterkommt”.

funcionamento ou a demanda excessiva de certos impulsos, pode ocorrer de forma nociva para o sujeito.

Como meio de oferecer alguma luz sobre como cultivar e interferir no funcionamento das forças em relação e em conflito que compõem o “eu”, em M/A §109 Nietzsche apresenta seis técnicas para combater a violência da demanda de impulsos. Uma forma é a de se evitar o objeto que satisfaz o impulso desestabilizador, assim, com o tempo, sem ser satisfeito, ele acaba se enfraquecendo – e até morrendo. Um segundo método é o de estabelecer uma certa regularidade para a sua satisfação, obtendo-se períodos de tempo em que ele deixa de incomodar. O terceiro método é satisfazer desmedidamente o impulso de modo a se sentir asco pela sua satisfação, e com isso alcançar um poder sobre ele. Um quarto método é o de vincular um pensamento ruim com a satisfação do impulso, sendo que, com o exercício, o próprio impulso passe a não ser desejado e a ser sentido como algo ruim nele mesmo (como o cristão que vincula a imagem do diabo ao impulso sexual, por exemplo). Um quinto método é o de deslocar para algum trabalho dispendioso as forças que poderiam ser usadas pelo impulso, de modo que sejam despertados outros tipos de estímulos, prazeres e cansaços, pois assim “pensamento e jogo de forças físicas” (Ibid.) rumam para outra direção<sup>298</sup>. Dar oportunidade para outros impulsos se satisfazerem no lugar daquele tirano que desgasta o equilíbrio geral, é uma forma de consumir a força que ele tomaria somente para si, e assim, diminuir a sua atuação. O último método é o do asceta, que debilita toda a sua organização corporal e espiritual para enfraquecer o impulso violento que é o foco do processo. Acontece que Nietzsche afirma que não está em nosso poder a decisão de que método usar e nem o seu êxito. Pois, se o intelecto decide como fazer, vale lembrar que ele é “a ferramenta cega de um *outro impulso*” (Ibid.), rival daquele violento demais a ser combatido<sup>299</sup>:

Enquanto “nós” achamos que reclamamos sobre a violência de um impulso, é no fundo *um impulso que reclama sobre um outro*; quer dizer: a percepção

<sup>298</sup> O texto em língua estrangeira é: “Gedanken und physisches Kräftespiel”.

<sup>299</sup> O texto em língua estrangeira é: “das blinde Werkzeug eines a n d e r e n T r i e b e ” .

do sofrimento com uma tal *violência* pressupõe que há um outro impulso tão violento ou ainda mais violento, e que uma guerra é iminente, na qual nosso intelecto deve tomar partido (Ibid.)<sup>300</sup>

Parece que não resta muito espaço de liberdade de decisão para o sujeito, na medida em que são impulsos inconscientes que na verdade “decidem”. A própria atuação do intelecto se torna mais aguçada na lida com as lutas dos impulsos, assim como refina a atividade deles (NF/FP 1880 6[130]). Mas, o próprio desejo de estabelecer justiça, criando-se métodos de controle dos impulsos, representa a nossa “vontade de poder” (*Wille nach Macht*), que, neste contexto, é um dos muitos impulsos<sup>301</sup>. Quer dizer, Nietzsche aponta aqui para o caráter não moral da vontade de ser justo: ao se querer ser justo com os outros e com os próprios impulsos, quer-se na verdade ter poder sobre si e, em certa medida, sobre os outros, pois sendo-se justo, diminuem as oportunidades de possíveis oponentes nos debilitarem por meio de nossas injustiças. Mas como foi dito, quem quer ser justo não é o sujeito, mas um impulso. Nietzsche diz para confiarmos nos nossos impulsos, que eles logo criarão ideais (NF/FP 1880 7[178]), mas de onde pode vir esta confiança? Os ideais mesmo são “esperanças antecipadoras dos nosso impulsos” (*vorwegnehmenden Hoffnungen unserer Triebe*) (NF/FP 1880 7[95]). Todas as morais até hoje foram idealizações de impulsos que foram considerados “coisas dignas de louvor” (*lobenswerthen Dinge*) (NF/FP 1880 7[75]). Com o incentivo à realização de certos impulsos, porque eram acompanhados por alguma sensação agradável, eles passaram a se tornar valorosos em si mesmos. Mas todos nós, enquanto portadores de impulsos, portamos também uma atuação constante deles em nossa fantasia,

---

<sup>300</sup> O texto em língua estrangeira é: “Während „wir“ uns also über die Heftigkeit eines Triebes zu beklagen meinen, ist es im Grunde ein Trieb, welcher über einen anderen klagt; das heisst: die Wahrnehmung des Leidens an einer solchen Heftigkeit setzt voraus, dass es einen ebenso heftigen oder noch heftigeren anderen Trieb giebt, und dass ein Kampf bevorsteht, in welchem unser Intellect Partei nehmen muss”. Sobre a inexistência do sujeito que quer algo, de modo que quem quer é um impulso contra outros, “o intelecto como ferramenta dos impulsos” (*den Intellekt als Werkzeug der Triebe*) (NF/FP 1880 6[31]), ver NF/FP 1880 6[130]. Sobre o intelecto como um campo de batalha, ver NF/FP 1880 6[127]. Sobre a razão a serviço dos impulsos, como um “órgão auxiliar que se desenvolveu lentamente” (*ein langsam sich entwickelndes Hülforgan*), ver NF/FP 1881 11[243]).

<sup>301</sup> Não se trata ainda da noção de *Wille zur Macht*, que passará a ser desenvolvida de 1883 para frente enquanto elemento de explicação para todo ente e acontecimento.

onde eles acabam por gerar uma forma do que se pode chamar de “um tipo de esquema de nós mesmos, [de] *como nós devemos ser*, para satisfazermos direito nossos impulsos” (NF/FP 1880 7[95])<sup>302</sup>. O que Nietzsche parece demandar de nós é que, mesmo não sendo sujeitos unitários autodeterminantes, tentemos criar uma moral individual, onde, novamente, ocorre uma interação mútua: em que, ao mesmo tempo que impulsos determinam ideais, ideais determinam impulsos, pois ele fala em “formar nossos impulsos conforme *nosso ideal*” (NF/FP 1880 8[2])<sup>303</sup>, e atribui o caráter artístico a esta ação criativa (Ibid.). Para que o surgimento de um ideal seja possível, é necessário que ocorra o domínio superior de um impulso sobre os outros (NF/FP 1880 8[63]), ou de alguns impulsos, pois o ideal deve ser a antecipação da realização justamente destes impulsos dominantes (NF/FP 1880 8[61]). Quem tem que determinar o comando e a direção é “o artista criador: estes são os impulsos!” (NF/FP 1880 7[179])<sup>304</sup>. É neste sentido que Nietzsche passa a chamar o “eu” de *Selbst* (si mesmo), e a *Selbstsucht* se torna uma *Selbstschaffung*, sendo que o *Selbst* não é algo que se encontra, que se descobre, mas algo que se faz, que se cria, a que se dá uma forma, do mesmo modo como faz um escultor (NF/FP 1880 7[123]). A abordagem estética para alguma possibilidade da ética é o que parece apontar o pensamento de Nietzsche.

Enquanto caminho metodológico para tratarmos da questão da responsabilidade, após termos apresentado a noção de composição pulsional do *Selbst*, trataremos agora do diálogo de Nietzsche com Baumann para compreendermos a visão do filósofo sobre o que constitui propriamente a vontade. Então, no subcapítulo 2.9., concluirei o capítulo colocando em questão se há em Nietzsche neste momento a possibilidade efetiva de alguma liberdade e responsabilidade, por meio da abordagem estética sobre a formação de um caráter pautado na noção de estilo, a partir da criação de formas na experiência relacional entre os impulsos.

---

<sup>302</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Art Schema von uns selber, wie wir sein sollen, um unsere Triebe recht zu befriedigen”.

<sup>303</sup> O texto em língua estrangeira é: “unsere Triebe nach u n s e r e m Ideal formirt”.

<sup>304</sup> O texto em língua estrangeira é: “der schaffenden Künstler: das sind die Triebe!”.

## 2.8 Sobre a vontade: um diálogo com J.J. Baumann

Chegamos então a um ponto decisivo deste capítulo, que consiste no questionamento sobre **o que é o querer e qual a sua condição de possibilidade**, pois é este o elemento fundamental para a imputabilidade. Se por um lado, somos capazes, antes da ação, de pensar em possibilidades que nos expliquem em alguma medida o porquê de determinada escolha; não temos acesso àquilo “*que nos move*” (*was uns bewegt*) a agir (NF/FP 1880 6[361]), e isso se refere tanto à motivação quanto ao processo velado que faz a ligação entre o querer, a decisão e a ação. A única coisa que temos condições de fazer é interpretar o porquê da ação a partir de alguns cânones já estabelecidos sobre o que constitui os motivos humanos, mas não de entender o que nos colocou propriamente em movimento<sup>305</sup>. Nietzsche entende que “colocar a si uma finalidade quer dizer: antepor a um impulso uma imagem de pensamento que deve pensá-lo” (Ibid.)<sup>306</sup>. Mas acontece que a imagem que criamos por via da consciência como caráter explicativo é algo “infinitamente diferente” (*unendlich Verschiedenes*) da ação propriamente (NF/FP 1880 6[254]), tida como resultado da atuação de impulsos. Assim, considerando-se a noção de finalidade como resultado de pensamentos, Nietzsche afirma que estes não têm condições de causar movimentos. Ou seja, numa oposição por princípio à compreensão de Spencer quanto ao que constitui fundamentalmente a ação, para

<sup>305</sup> Entendo que o que Nietzsche chama de “motivo” em M/A §129 pode ser compreendido com um sentido muito próximo ao de impulso: “[...] em suma, motivos atuam, os quais em parte não conhecemos absolutamente, em parte conhecemos mal, e outros *nunca* podemos *de antemão* calcular e colocar um diante do outro. *Provavelmente* ocorre uma guerra também entre eles, um empurra-empurra, um contrabalançar e abaixar de pesos – e isso seria a real “guerra dos motivos”: – algo para nós totalmente invisível e inconsciente. Contabilizei as consequências e êxitos e, com isso, coloquei um motivo muito essencial na linha de combate dos motivos, – mas eu alinho esta linha de combate tão pouco como a vejo: a luta mesma me é oculta, assim como a vitória enquanto tal; pois experiencio bem o que eu por fim *faço*, – mas qual motivo venceu com isso realmente, isso eu não experiencio”. O texto em língua estrangeira é: “kurz, es wirken Motive, die wir zum Theil gar nicht, zum Theil sehr schlecht kennen und die wir nie v o r h e r gegen einander in Rechnung setzen können. W a h r s c h e i n l i c h , dass auch unter ihnen ein Kampf Statt findet, ein Hin- und Wegtreiben, ein Aufwiegen und Niederdrücken von Gewichttheilen — und diess wäre der eigentliche „Kampf der Motive“: — etwas für uns völlig Unsichtbares und Unbewusstes. Ich habe die Folgen und Erfolge berechnet und damit Ein sehr wesentliches Motiv in die Schlachtreihe der Motive eingestellt, — aber diese Schlachtreihe selber stelle ich ebensowenig auf, als ich sie sehe: der Kampf selber ist mir verborgen, und der Sieg als Sieg ebenfalls; denn wohl erfahre ich, was ich schliesslich t h u e , — aber welches Motiv damit eigentlich gesiegt hat, erfahre ich nicht”.

<sup>306</sup> O texto em língua estrangeira é: “Sich einen Zweck setzen: d.h. einem Triebe ein Gedankenbild entgegenhalten, welches ihn denken soll”.

Nietzsche a identificação de finalidades não é suficientemente capaz de acionar a ação propriamente.

Esta discussão nos remete à sua leitura de Baumann (que citei brevemente no subcapítulo anterior), quanto à origem dos movimentos voluntários. Este autor parte do argumento de que a vida originariamente é puro movimento e sem finalidade. E isso valeria também para o ser humano, sendo que na infância e na juventude a prática por si só de movimentos é quase contínua. Pautando-se nas teorias de Lötze, Herbart, Johannes Müller, Malebranche e Alexander Bain (BAUMANN, 1882, p. 6), Baumann afirma que “o puro excesso de força muscular impele a alguma descarga qualquer” (Ibid., p.5)<sup>307</sup>, gerando movimentos. Partindo da separação tradicional entre corpo e alma, ele afirma que a alma não sabe como provocar movimentos, que o movimento voluntário foi resultado de aprendizado, de modo que a livre deliberação teve na verdade papel secundário em sua realização. Sua explicação para o processo de transição do movimento originalmente involuntário como pura expressão de descarga de força em excesso, para o movimento voluntário, ocorre resumidamente da seguinte forma: enquanto o corpo realiza certos movimentos por si só, a alma experimenta que, quando ocorrem esses movimentos, acontecem certas mudanças do “sentimento geral” (*Gemeingefühl*). Então, para repetir certo movimento, ela reproduz a situação experienciada do *Gemeingefühl* referente ao momento do movimento que já tinha ocorrido, de modo a reviver um estado de ânimo determinado em que certo movimento aconteceu. Deste modo, por meio de uma lembrança do estado psíquico ocasionado por um movimento, ocorre o processo contrário, e, a partir da criação de um estado psíquico semelhante, o movimento acontece<sup>308</sup>. Baumann visa demonstrar que a vontade tem um papel secundário na produção do movimento, porque sua efetividade é restrita à reinstauração de uma representação a partir da qual o movimento ocorre automaticamente. Entendendo a estrutura da vontade pautada na representação (*Vorstellung* – identificação do objeto de desejo) e na avaliação (*Werthschätzung* ou

<sup>307</sup> O texto em língua estrangeira é: “der blosse Ueberschuss na Muskelkraft drängt zu irgendwelcher Entladung”.

<sup>308</sup> “A alma guarda então gradativamente a situação da representação e do sentimento que estava ligado a este movimento, e é capaz depois, por meio do despertar desta situação interior, de estimular os movimentos corporais que estiveram ligados a ela” (BAUMANN, 1879, p. 5/6). O texto em língua estrangeira é: “Die Seele behält dann allmählich den Vorstellungs- und Gefühlszustand, welcher mit diesen Bewegungen verbunden war, und kann nachher durch Erweckung dieses inneren Zustandes die damit verbunden gewesenen Körperbewegungen anregen”.



*Werthgefühl* – o motivo pelo qual se quer tal objeto), Baumann pretende contestar a noção clássica de vontade segundo a qual, basta haver “clareza de representação” (*Klarheit des Vorstellens*) e “força do juízo de valor” (*Stärke des Werthurtheils*) (ou da avaliação) para que a ação aconteça (Ibid., p. 2). Assim, ele afirma que a representação e a afecção da alma (*Gemütsaffect*) (Ibid. p. 7) não são capazes de gerar movimento, atuando somente nos “órgãos centrais sensíveis”<sup>309</sup> e reavivando neles a situação em que “o conteúdo da representação atua de novo em nós como estímulo sensível” (Ibid.)<sup>310</sup>. Quer dizer, o único poder da representação que seria voluntário para Baumann, é o de reavivar a disposição para o movimento. Esta disposição se situa no que ele chama de “órgão central” (*Centralorgan*) (Ibid.), ou seja, no cérebro, e é auxiliada pelo exercício de reavivamentos da memória da condição espiritual em que se deu determinado movimento, e da prática de colocação em movimento dos mecanismos correspondentes. Assim, a origem do movimento voluntário é explicada de modo independente do querer psíquico, residindo seu início no próprio corpo com sua tendência vital involuntária de realizar movimentos, de modo que depois, o querer psíquico alcança, no máximo, a capacidade de rerepresentar ao sujeito de forma voluntária o estado mental vivido pelo movimento corporal de outrora. Citando Bain, Baumann afirma que, sem a espontaneidade e atividade originárias, seria inexplicável o advento da vontade “como atividade guiada por metas e finalidades” (Ibid.)<sup>311</sup>. Neste sentido, Nietzsche faz uma anotação em que praticamente reproduz a teoria de Baumann sobre a origem de ações conforme a fins:

A minoria das **ações** ocorre em conformidade a fins, a maioria são somente **atividades**, movimentos, nos quais uma força se descarrega. Os resultados que se dão no fim do seu caminho, por conta da mais frequente repetição, nos levam ao pensamento de causa e efeito, quer dizer, criamos voluntariamente uma representação e sua avaliação, e com isso o

---

<sup>309</sup> O texto em língua estrangeira é: “sensiblen Centralorgane”.

<sup>310</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Inhalt der Vorstellung von neuem als Sinnesreiz auf uns einwirke”.

<sup>311</sup> O texto em língua estrangeira é: “auf Ziele und Zwecke geleiteten Activität”.

mecanismo entra involuntariamente em movimento, cujo resultado corresponde à nossa vontade (NF/FP 1880 1[127])<sup>312</sup>.

Baumann define “vontade e ação voluntária” como “um processo em que, com a representação e a avaliação, ocorre a atividade espiritual ou espírito-corporal” (BAUMANN, 1879, p. 13)<sup>313</sup>. Se por representação ele entende a identificação daquilo que se quer; a avaliação é definida como *Werthurteil* (juízo de valor) ou *Werthgefühl* (sentimento de valor): “Este juízo de valor ou sentimento de valor vem à luz cada vez que perguntamos a alguém: *por que* você quer isso? Significando a base de uma determinada vontade, seu motivo” (BAUMANN, 1879, p. 1)<sup>314</sup>. Este termo se refere à avaliação tanto do que é agradável, quanto do que é correto fazer (Ibid. p. 2), mas tem um sentido fortemente vinculado ao sentimento, ao estado de ânimo agregado a uma representação.

É interessante notar como Nietzsche se apropria das noções de representação e avaliação de Baumann e as transforma. Para ele, a *Werthschätzung* não é o motivo do querer, sendo que o motivo para ele é a causa da *Werthschätzung*, e não ela mesma: “O verdadeiro motivo causa a avaliação, o valor da representação, e este, enquanto meio, condiciona a ação correspondente” (BRUSOTTI, 1997, p. 52)<sup>315</sup>. Mas o que é propriamente a causa da avaliação e como ocorre a sua relação com ela, não chega a ser desenvolvido por Nietzsche neste momento: “Os motivos de nossas ações ficam na escuridão, e o que

---

<sup>312</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die wenigsten **Handlungen** geschehen nach Zwecken, die meisten sind nur **Thätigkeiten**, Bewegungen, in denen sich eine Kraft entladet. Die Resultate, die sich am Ende ihrer Bahn ergeben, bringen uns bei öfterem Wiederholen auf den Gedanken von Ursache und Wirkung d.h. wir erzeugen willkürlich eine Vorstellung und deren Werthschätzung, und dabei geräth unwillkürlich der Mechanismus in Bewegung, dessen Resultat unserem Willen entspricht”.

<sup>313</sup> O texto em língua estrangeira é: “Einen Vorgang, wo auf Vorstellung und Werthschätzung geistige oder geistig-leiblich Bethätigung eintritt”.

<sup>314</sup> O texto em língua estrangeira é: “Dies Werthurtheil oder Werthgefühl kommt jedesmal zu Tage, wenn wir jemand fragen: w a r u m willst du das? Dies Werthurtheil heisst der Grund eines Bestimmten Willens, sein Motiv”.

<sup>315</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das eigentliche Motiv verursacht die Werthschätzung, den Wert der Vorstellung, und die selbe bedingt als Mittel die entsprechende Aktion”.

acreditamos ser motivos não seriam suficientes para mover um dedo” (NF/FP 1880 5[44])<sup>316</sup>.

O filósofo se pergunta então como acontece que alguns seres humanos têm força de vontade maior que outros, quer dizer, como alguns conseguem, a partir de sua vontade, colocar em prática o movimento mais do que outros; e, que papel tem a avaliação neste processo:

A força no querer que alguns seres humanos e culturas possuem em grau mais alto que outras, consiste em que se tem mais ou menos o *mesmo número* de mecanismos interiores exercitados e avaliações, de modo que, assim que uma coisa avaliada entra na representação, imediatamente também um mecanismo correspondente assume seu papel. A outros seres humanos e épocas falta uma tal congruência numérica de mecanismos e apreciações de valor. Eles produzem muito mais avaliações das quais nada surge, do que aqueles que têm um “efeito”, como se diz. Com isso, insistimos em que a avaliação nunca é a causa de uma ação; mas é muito mais por meio de uma velha associação que o mecanismo automaticamente entra em movimento, quando uma representação avaliada ascende ao cérebro: é um regular “um-depois-do-outro” (*Nacheinander*), e não “causa e efeito”, tampouco como uma palavra é a causa do conceito, o qual, com seu ressoar, aparece em nós. Épocas querentes foram até agora sempre pobres de pensamentos, mas não é necessário que seja assim (NF/FP 1880 3[36])<sup>317</sup>.

Para Nietzsche, a vontade então não se constitui da relação entre representação e avaliação, enquanto dois momentos e elementos distintos, que,

---

<sup>316</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Motive unserer Handlungen liegen im Dunkel, und was wir als Motive g l a u b e n , würde nicht ausreichen, einen Finger zu bewegen”.

<sup>317</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Kraft, zu wollen, die einige Menschen und Culturen in höherem Grade, als andere, besitzen, besteht darin, daß man ungefähr die g l e i c h e A n z a h l von eingeübten inneren Mechanismen und von Werthschätzungen hat: so daß, sobald nur ein werthgeschätztes Ding in die Vorstellung tritt, sofort auch der dazu gehörige Mechanismus sein Stück abspielt. Anderen Menschen und Zeitaltern fehlt es an einer solchen Zahlencongruenz von Mechanismen und Werthschätzungen. Sie erzeugen sehr viel mehr Werthschätzungen, bei denen Nichts herauskommt, als solche, welche eine „Wirkung“ haben, wie man sagt. Dabei ist immer festzuhalten, daß die Werthschätzung niemals die Ursache einer Handlung ist; vielmehr tritt durch eine alte Association der Mechanismus automatisch in Bewegung, wenn eine werthgeschätzte Vorstellung im Gehirne aufgestiegen ist: es ist ein regelmäßiges Nacheinander, nicht Ursache und Wirkung, so wenig etwa, als ein Wort die Ursache des Begriffs ist, welcher bei seinem Erklängen in uns erscheint. — Wollende Zeitalter waren bis jetzt immer gedankenarm, aber nothwendig ist dies nicht”.

combinados e com o exercício dos mecanismos corporais, geram causalmente o movimento. Para ele não há separação clara entre representação e avaliação, assim como não há relação de causalidade em sua relação com os mecanismos corporais. A vontade se desenvolve com o estreitamento da associação entre uma coisa avaliada que entra na representação e o acionamento do mecanismo correspondente, mas esta relação de associação entre os dois movimentos é somente um *Nacheinander* (Ibid.), e não uma relação de causa e efeito, pois só foi possível com o exercício e a repetição que puderam gerar a **expectativa** de alcance de realização do que foi pretendido (NF/FP 1880 3[91]). Neste sentido, Nietzsche afirma a impossibilidade de que o pensamento produza movimento, atribuindo à condição misteriosa e inacessível da *associação* o elemento que faz a ligação “entre um pensamento e o mecanismo de um impulso” (NF/FP 1880 6[361])<sup>318</sup>.

Pensando a partir de metáforas para tentar representar a possibilidade desta relação, Nietzsche usa a imagem de uma “palavra de comando” pela qual o pensamento “ ‘causa’ uma ação” (Ibid.): “na verdade trata-se de um um-ao-lado-do-outro (*Nebeneinander*). Não há *nada de causa e efeito* entre o conceito de finalidade e a ação, mas sim da **grande ilusão** de como se assim o fosse” (Ibid.)<sup>319</sup>. Ao negar a condição de causa e efeito para a explicação de um ato voluntário, Nietzsche destitui o estatuto voluntário de reapresentação do estado de alma vivido, que Baumann atribui à representação e à avaliação – após a ocorrência involuntária de movimento que tenha gerado um estado geral do sentimento que é rememorado no

---

<sup>318</sup> O texto em língua estrangeira é: “zwischen einem Gedanken und dem Mechanism eines Triebes”.

<sup>319</sup> O texto em língua estrangeira é: “Eigentlich ist es ein Nebeneinander. Es ist *n i c h t s* v o n U r s a c h e u n d W i r k u n g zwischen Zweckbegriff und Handlung, sondern dies ist die **große Täuschung**, als ob es so wäre!”. Confirma também: (NF/FP 1880 6[362]): “A transição para o conhecimento de causa e efeito nunca será possível. Nosso conhecer é o *descrever*, mais ou menos impreciso, do exato um-depois-do-outro e do um-ao-lado-do-outro (*Nacheinander und Nebeneinander*), que se unem aparentemente na memória numa forma de imagem (uma unidade atemporal): — — —”. O texto em língua estrangeira é: “Der Übergang zur Erkenntniß von Ursache und Wirkung ist nie zu machen. Unser Erkennen ist *B e s c h r e i b e n*, mehr oder weniger ungenau, das genaue Nacheinander und Nebeneinander, im Gedächtniß zu einer Art von Bild (einer zeitlosen Einheit) scheinbar vereinigt: — — —”. Em FW/GC §112 Nietzsche também mostra como que, ao invés de entendermos algo, somente descrevemos, e que, onde acreditamos haver causa e efeito, há somente *Nacheinander*. A noção imprecisa de *Nacheinander* é outra imagem para tentar representar o devir, mas continua sendo somente uma imagem, e não uma explicação. O impulso que gera o movimento continua inexplicável, “ninguém explicou o ‘impulso’ (*Stoss*)” (Niemand hat den Stoss „erklärt“) (Ibid.).

movimento inverso ulterior, que, com repetições, passa a ocorrer voluntariamente. Desde que haja a precedência do exercício de mecanismos, Baumann atribui um poder gerado ulteriormente à vontade como poder de geração de ações, para o qual basta o exercício dos mecanismos correspondentes por meio da educação, para que as ações correspondam com maior segurança à vontade<sup>320</sup>. Por outro lado, para Nietzsche, por conta da ligação entre uma representação avaliada e o mecanismo de atividade ser tão precária e mesmo incompreensível, a vontade passa a ser considerada por ele somente como uma *expectativa*, e não como um poder causador: “Vontade é a representação de um objeto avaliado ligada à expectativa de que nos apoderaremos dele” (NF/FP 1880 3[91])<sup>321</sup>. Quer dizer, acostumados que nos tornamos com os mesmos resultados após as mesmas atividades, passamos a acreditar na noção de causa e efeito (NF/FP 1880 1[127]) como elemento desencadeador da obediência à vontade. Esta noção tem efeito poderoso sobre a formação da vontade de um indivíduo, mas de maneira somente aparente, criando a expectativa sem fundamento de que ocorrerá a repetição do resultado que se espera, a partir do que já fomos capazes de realizar anteriormente.

Num outro fragmento Nietzsche muda o estatuto da vontade, transformando-a num movimento do cérebro (*Gehirnbewegung*) (NF/FP 1880 1[66]). Ou seja, ao considerar a própria vontade como movimento, Nietzsche se distancia ainda mais de Baumann, pois, enquanto para este o movimento somente se refere aos músculos, Nietzsche duplica a origem involuntária do movimento voluntário: “ações voluntárias são *duplamente involuntárias*, primeiro correspondem a um movimento do cérebro,

---

<sup>320</sup> “A educação parte então de seqüências de movimentos e representações já conquistados e os exercita, de modo a fortalecê-los; quer dizer, transforma-os naqueles que se realizam com a pura vontade enquanto estado psíquico interno. Assim é conseguido um domínio sobre nossas representações, sentimentos e movimentos” (BAUMANN, 1879, p.40). O texto em língua estrangeira é: “Die Erziehung knüpft dabei an bereits gelingende Bewegungs- oder Vorstellungsreihen an und übt diese, dadurch stärkt sie dieselben, d. h. verwandelt sie in solche, welche auf den blossen Willen als inneren psychischen Zustand eintreten; so wird eine Herrschaft über unsre Vorstellungen, Gefühle und Bewegungen erlangt”.

<sup>321</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wille ist die Vorstellung eines werthgeschätzten Gegenstandes verbunden mit der Erwartung, daß wir uns seiner bemächtigen werden”. O fragmento termina com uma pergunta em inglês, referindo-se ao darwinismo: “struggle for existence?”. Ou seja, a partir do momento em que Nietzsche define a vontade como a expectativa de apoderamento sobre um objeto, ele exclui a noção de que a vontade seria fundamentalmente vontade de vida, vontade conforme os fins da preservação, enfatizando o caráter imediato de seu “objetivo”: apoderamento, assimilação, assenhoreamento, domínio sobre um campo de fenômenos ou objetos.

depois a um movimento muscular que não é efeito do primeiro movimento” (Ibid.)<sup>322</sup>. Quer dizer, enquanto em NF/FP 1880 1[127] Nietzsche repete Baumann, afirmando que, com a repetição de resultados “criamos voluntariamente uma representação e sua avaliação, e com isso, o mecanismo entra involuntariamente em movimento”<sup>323</sup>, em NF/FP 1880 1[66], ele destitui a vontade da capacidade voluntária de criação de representação avaliada, e a relega à condição de movimento involuntário.

A partir da noção de expectativa, Nietzsche pensa no fator psicológico da lembrança do êxito em outras ocorrências semelhantes, para explicar como sentimos o poder de nosso querer, e assim, sentimo-nos livres, a partir da expectativa da repetição daqueles mesmos tipos de êxitos. Enquanto para Baumann, a sequência de tentativas com êxito acaba gerando uma capacidade de atividade voluntária com tal força que ela pode ser a cada vez convocada com a certeza de correspondência ao que se espera dela; para Nietzsche “as citadas determinações da vontade não incluem o colocar-em-movimento do mecanismo, elas abrangem somente a expectativa” (BRUSOTTI, 1997, p. 46)<sup>324</sup>. Deste modo, o querer se constitui sempre somente como um experimento para vermos do que somos capazes, de forma que “somente o êxito e o fracasso podem nos ensinar sobre isso” (NF/FP 1880 3[120])<sup>325</sup>.

A partir da noção de vontade vinculada à expectativa de nossa capacidade, Nietzsche explica o sentimento de liberdade como o resultado da confiança gerada por conta da criação de expectativa sobre nossas ações. Acreditamos que somos

---

<sup>322</sup> O texto em língua estrangeira é: “sind willkürliche Handlungen z w e i u n w i l l k ü r l i c h e , welche zeitlich aneinander schließen, eine Gehirnbewegung, welcher eine Muskelbewegung nachfolgt, ohne ihre Wirkung zu sein”.

<sup>323</sup> O texto em língua estrangeira é: “wir erzeugen willkürlich eine Vorstellung und deren Werthschätzung, und dabei geräth unwillkürlich der Mechanismus in Bewegung, dessen Resultat unserem Willen entspricht”.

<sup>324</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die angeführten Bestimmungen des Willens beziehen das In-Bewegung-Geräten des Mechanismus nicht ein, sie enthalten nur die Erwartung”.

<sup>325</sup> O texto em língua estrangeira é: “kann uns allein der Erfolg oder Mißerfolg belehren”. Confira também NF/FP 1880 6[254]: “– O primeiro sucesso dos primeiros caminhos dos nervos e músculos gera a representação precoce da capacidade (*des Könnens*), e daí *resulta* a imagem precoce da finalidade desejada: a representação da finalidade surge depois que a ação já está em *devir*” (NF/FP 1880 6[254]). O texto em língua estrangeira é: “— Das e r s t e Gelingen auf den ersten Nerven- und Muskelbahnen giebt die verfrühte Vorstellung des Könnens, und daraus r e s u l t i r t das verfrühte Bild des gewollten Zwecks: die Z w e c k - v o r s t e l l u n g entsteht, n a c h d e m schon die Handlung i m W e r d e n ist!”

livres quando há regularidade entre certas representações e certas ações, precisamos nos sentir capazes de *pré-ver* para nos sentirmos livres. Esta *pré-visão* é decorrente do conhecimento – a partir dos êxitos e fracassos – sobre a nossa própria capacidade de realizar certas ações. Ou seja, a capacidade de saber com antecipação gera o sentimento de poder (NF/FP 1880 5[47]), o qual se liga illogicamente com aquilo que foi sabido com antecipação em outra ocasião. Nietzsche afirma que “querer é um preconceito” (*Wollen ist ein Vorurtheil*) (Ibid.) porque confundimos a situação efetiva em que, em determinada situação, costumamos fazer isso ou aquilo, com a ilusão de que, diante de tal ou tal situação, podemos decidir “agora eu quero fazer isso” (*ich will jetzt dies thun*) (ibid.). Ou seja, por conta de algo acontecer com certa regularidade conosco, acreditamos saber com antecipação o que vai ocorrer, e a esta capacidade atribuímos um alto valor, sendo que, na maioria das vezes, as coisas acontecem sem nossa liberdade e contra a superficialidade do nosso saber. É por não sabermos disso, que nos surpreendemos diante de certas situações em que nos damos conta de que não somos capazes de fazer o que queríamos<sup>326</sup>.

Nietzsche visa então apresentar uma nova noção de como se constitui a vontade, questionando a noção do senso comum, transferida para o pensamento metafísico, de que a vontade é “algo simples, simplesmente dado, não derivável, compreensível em si” (FW/GC §127)<sup>327</sup>. Sua leitura de Baumann lhe serviu para atentar a pensadores que já vinham desenvolvendo uma reflexão sobre a importância de desenvolvimentos no trato com aspectos fisiológicos do agente, para que sua vontade pudesse ser melhor cultivada<sup>328</sup>. Mas, ao mesmo tempo, a noção de causalidade não lhe serve de caráter explicativo sobre a conexão entre

---

<sup>326</sup> “A vontade (como representação e avaliação) é então somente uma previsão: a [previsão] que é realizada é uma vontade apropriada, a não realizada, uma [vontade] falsa. A previsão comprovada é acompanhada de um sentimento de liberdade, a que falhou, de um sentimento de não liberdade” (BRUSOTTI, 1997, p.50). <sup>326</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der Wille (als Vorstellung und Werthschätzung) ist also doch nur eine Voraussage: der erfüllte eine zutreffende, der unerfüllte eine falsche. Die bestätigte Voraussage ist begleitet von einem Gefühl der Freiheit, die fehlschlagende von einem der Unfreiheit”.

<sup>327</sup> O texto em língua estrangeira é: “etwas Einfaches, schlechthin Gegebenes, Unableitbares”.

<sup>328</sup> Já com a leitura de *Os Dados da Ética* Nietzsche tinha tido a oportunidade de atentar à noção de que “princípios morais devem ser conformes às necessidades físicas” (*moral principles must conform to physical necessities*) (SPENCER, 1882, p. 62). Ainda que neste caso, Spencer tenha em vista a ideia da “lei de persistência de energia” (*law of the persistence of energy*) (Ibid.) como princípio para fundamentar uma ética no impulso de preservação como impulso elementar e universal da vida.

representação avaliada e movimento de mecanismos corporais. Ao criticar quem pensa na noção de causalidade como explicação da vontade, Nietzsche escreve: “A vontade é para ele uma força mágica atuante: a crença na vontade como na causa de efeitos é a crença em forças mágicas atuantes” (FW/GC §127)<sup>329</sup>. Neste aforismo Nietzsche retoma a questão sobre como o medo constituiu a base da criação das formas de domínio inventadas por meio de rituais religiosos para se conseguir algum poder sobre a natureza, cujos entes teriam vontade subjetiva<sup>330</sup>. Neste sentido, ele afirma que a crença na vontade subjetiva provém das origens da humanidade, que, diante de qualquer fenômeno natural, acreditava estar diante da realização da vontade de algum agente, de modo que a crença na causalidade se tornou sua crença fundamental, aplicando-se a tudo o que acontece. Assim, a noção de que onde há efeito há causa, é a generalização de um tipo de raciocínio mais primitivo, segundo o qual onde há atuação há vontade (Ibid.)<sup>331</sup>.

Após apontar para este caráter ilusório e simplista da noção de vontade, Nietzsche define o querer como “um mecanismo bem exercitado” (Ibid.). Reafirmando a tese de Baumann em NF/FP 1880 8[87], ele atribui ao “exercício do mecanismo” (*Übung des Mechanismus*) o caráter decisivo para a realização da vontade, pois, caso ele não seja desenvolvido e bem exercitado, o que resta é o desejo, ou seja, a pura representação e a avaliação (Ibid.), incapazes de determinar a ação. Assim, não basta ter a habilidade para uma certa tarefa para realizá-la com êxito, pois ela “não pode substituir o exercício daquele fino e múltiplo mecanismo que deve ter vindo antes para que algo possa se transformar de uma representação,

---

<sup>329</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der Wille ist ihm eine magisch wirkende Kraft: der Glaube an den Willen, als an die Ursache von Wirkungen, ist der Glaube an magisch wirkende Kräfte”. Sobre o caráter mágico atribuído à vontade por conta do desconhecimento da cadeia de processos que abrangem os movimentos de nervos e músculos para que ocorra uma ação, ver NF/FP 1880 3[120]. É interessante atentar ao modo como Nietzsche se apropria quase que literalmente do texto de Baumann, mas para usá-lo para além dele: “[...] e assim como se renunciou aos meios mágicos para os efeitos da natureza externa, deve-se também, no trato com a vontade, renunciar ao preconceito de que, com o simples estímulo da representação e do sentimento, uma vontade efetiva seja realizável” (BAUMANN, 1879, p. 17). O texto em língua estrangeira é: “[...] und wie man bei der Wirkung auf die äussere Natur den Zaubermitteln entsagt hat, so muss man auch bei der Behandlung des Willens dem Vorurtheil entsagen, das durch blosse Erregung von Vorstellung und Gefühl ein effectiver Wille herstellbar sei”.

<sup>330</sup> Ver MMI/HHI §111 e M/A §31.

<sup>331</sup> Sobre a origem da crença na causalidade vinculada à crença num querer pessoal em entes da natureza, ver NF/FP 1881 12[63] e, mais tarde, NF/FP 1885 34[53]. Ver também NF/FP 1880 16[16], que é a anotação preparatória para FW/GC §127 e que Nietzsche escreve sobre a crença em “seres pessoalmente querentes” (*persönlich wollende Wesen*).



em ação” (M/A §22)<sup>332</sup>. Mas, diferentemente de Baumann, Nietzsche não pensa que basta o exercício de mecanismos para que a vontade seja atuante. Este exercício cria condições para que a expectativa quanto à correspondência no movimento dos mecanismos aumente, de modo que sempre, cada ação, enquanto ato de vontade, constitui-se como experimento para nos certificarmos se o pré-juízo quanto à nossa capacidade estava correto (NF/FP 1880 2[8]). Assim, se para Baumann, o que é determinante para a vontade é o exercício de mecanismos (BAUMANN, 1879, p. 17), para Nietzsche, a força do querer reside numa coordenação entre avaliações e mecanismos (NF/FP 1880 3[36]). Nesta anotação vimos que a força de vontade é maior naqueles em que representações avaliadas se vinculam a um mecanismo correspondente que é acionado. Por sua vez, precisamos considerar que em Nietzsche toda representação é sempre avaliada. Assim, por exemplo, diante da identificação de que há uma dor, não se trata somente de uma representação, da constatação de um objeto, mas sempre já de uma interpretação que identifica determinado estímulo como dor – sendo que o mesmo estímulo pode ser interpretado/avaliado como prazer (FW/GC §127). Esta representação interpretante cria também opiniões sobre os meios para que a dor possa ser suavizada, e esta criação provém da avaliação. Neste sentido, Nietzsche pensa que, em indivíduos e povos em que a representação avaliada não encontra o acionamento de mecanismos correspondentes, acontece que a avaliação quanto aos meios de criar esta correspondência são inadequados ou irrealizáveis:

Quando se mudam as opiniões sobre os meios de suavização, mudam-se as ‘necessidades’, a ‘vontade’, o ‘desejo’ da humanidade. Logo, mudança da avaliação é mudança da vontade. Se acontece que a humanidade, no mais das vezes, sofre com a não realização de sua vontade, é preciso investigar se a dor essencial, suavizada com outros meios, não leva talvez a uma vontade irrealizável: que então os ideais da humanidade sejam realizáveis e uma outra avaliação ocorra sobre tudo o que é irrealizável (NF/FP 1880 5[46])<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> O texto em língua estrangeira é: “es kann nicht die Übung jenes feinen, vieltheiligen Mechanismus ersetzen, welche vorhergegangen sein muss, damit irgend Etwas aus einer Vorstellung sich in Action verwandeln könne”.

<sup>333</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wenn man die Meinung<en> über die Mittel der Linderung verändert, so verändert man die „Bedürfnisse“ den „Willen“ das „Begehren“ der Menschheit. Also:

Assim, no caso de não haver correspondência entre avaliação e mecanismo, ou de (pelo que quer que seja) não haver realização em atos, é necessário então mudar a avaliação daquilo que se representa. Mas para isso, é necessária a prática de um exercício que não é simplesmente o dos mecanismos, mas sim uma prática de lentamente, ir-se desaprendendo (NF/FP 1880 5[34]) as antigas e arraigadas avaliações, e instaurando-se os novos experimentos, visando-se a realização do que se avalia ser melhor a fazer<sup>334</sup>. Mas este movimento só é possível ocorrer em via dupla, porque, ao mesmo tempo que “nossas avaliações determinam nosso modo de viver” (NF/FP 1880 3[64]), o modo de vida interfere na forma como sentimos e avaliamos as dores e prazeres (corporais e espirituais) e, por consequência, na forma como avaliamos e decidimos pelos meios de aplacá-los ou promovê-los<sup>335</sup>.

Em NF/FP 1880 6[343] Nietzsche faz alusão a Baumann e recoloca em questão a motivação da ação, mas substituindo o termo *Werthschätzung* por *Schätzung*: quando dizemos “eu quero isso”, acreditamos haver três coisas: um objeto diante de nós, uma avaliação (*Schätzung*) do objeto e a colocação em prática de uma ação em prol do objeto. Mas para Nietzsche, na verdade, não é o objeto que se quer, mas sim a situação agradável que sentimos em nós quando nos conectamos com tal objeto. A avaliação do objeto é só uma tentativa de explicar a sensação agradável, de modo que apresentamos a sensação agradável como consequência de uma percepção (*Einsicht*), por exemplo, utilizando a explicação da preservação para dar uma finalidade ao prazer que temos em nos alimentar, sendo

---

Veränderung der Werthschätzung ist Veränderung des Willens. — Sollte es sich ergeben, daß die Menschheit am meisten an der Unerfüllbarkeit ihres Willens leidet, so ist zu untersuchen, ob der essentielle Schmerz, mit anderen Mitteln gelindert, vielleicht gar nicht zu einem unerfüllbaren Willen es kommen läßt: daß also die Ideale der Menschheit erfüllbar sind und eine andere Werthschätzung über alles Unerfüllbare aufkommen muß. “Sobre o problema de a moralidade criar ideais irrealizáveis e o caráter nocivo disso para a humanidade, ver NF/FP 1880 4[104], 1880 6[139], 1880 6[173] e M/A §559.

<sup>334</sup> Sobre a necessidade do percurso de desapredizagem das velhas avaliações e exercício para as novas, ver NF/FP 1880 5[25] e 1880 5[34].

<sup>335</sup> Eis o fragmento propriamente: “Nossas avaliações determinam a nossa forma de vida (moradia, profissão, ambiente, etc), e nossa forma de vida determina o muito ou o pouco que nós sentimos uma dor ou um prazer, não só em relação ao mais refinado e ao que há de mais espiritual, mas sim até ao que há de mais corporal. Quem muda as avaliações, muda mediatamente também os tipos e graus de prazer e desprazer dos seres humanos” (NF/FP 1880 3[64]). O texto em língua estrangeira é: “Unsere Werthschätzungen bestimmen unsere Lebensweise (Aufenthalt, Beruf, Umgang usw.), und unsere Lebensweise bestimmt, wie sehr oder wie wenig wir einen Schmerz oder eine Lust fühlen, nicht nur im Feineren und Geistigsten, sondern bis auf's Körperlichste herab. Wer die Werthschätzungen verändert, verändert mittelbar auch die Lust- und Unlust-Arten und -Grade der Menschen.

que em geral, a sensação agradável não se relaciona com o cumprimento de uma “conformidade a fins”, de modo que, querer algo se refere simplesmente a fazer algo agradável na medida da nossa capacidade. A identificação desta medida, como vimos, ocorre por meio das experiências de êxito e fracasso (NF/FP 1880 3[120]), a partir das quais realizamos illogicamente a conclusão sobre o nosso poder de determinação. Assim, sentimo-nos livres quando sentimos em nós um excesso de força (NF/FP 1880 3[48]), quando a ação em si mesma causa prazer, sem vínculo com a necessidade do alcance de um objetivo. Neste caso, por mais que visemos algum objetivo, ele não se torna o fator decisivo, pois fazemos dele somente uma oportunidade para exercitar e brincar com nossa força, ou melhor, para “que nossa força brinque consigo mesma” (*unsere Kraft mit sich spiele*) (Ibid.). Ou seja, a meta não é considerada algo tão importante, de modo que, ao mesmo tempo que exercitamos nosso querer ao visá-la, nos preservamos livres em relação a ela. Se a condição do sentimento de liberdade é uma falta de conhecimento sobre o que seremos capazes ou não de realizar, isso quer dizer que, se pudéssemos ter pleno acesso às nossas capacidades de realização, ao invés de falarmos que “queremos” alguma coisa, diríamos simplesmente que tal coisa “tem que ser” (*Müssen*) (NF/FP 1880 2[8]), ou que algo em mim é capaz de comandar algo com a certeza de que haverá obediência<sup>336</sup>.

---

<sup>336</sup> É interessante notar como ainda se mantém claramente nas reflexões de Nietzsche o caráter necessário dos acontecimentos em geral que nos acometem, de modo que o espaço para a liberdade, além de ser decorrente do orgulho e do sentimento de poder (M/A §128) que sentimos diante da experiência de êxitos, ocorre por conta da limitação de nosso saber quanto ao caráter necessário de certos processos em nós que nos levarão a determinadas escolhas e atitudes: “Em cada mínimo instante há em nós uma absoluta necessidade do acontecer. Se pudéssemos reconhecê-la, então poderíamos comprová-la em cada caso com o nome de ‘dever incondicional’, se quiséssemos absolutamente *mentir sobre nós livremente!* Dizemos ‘eu quero’ (*ich will*), onde deveríamos dizer ‘tenho que’ (*ich muß*): e prediríamos mesmo o que vai acontecer com a expressão facial de um vidente e herói do dever. Isso seria o ápice da mendacidade. Felizmente *nunca* se sabe aquela causalidade: e “eu quero” significa sempre ‘se eu puder’. ‘É o meu dever’ significa ‘na condição de que eu tenha a força, isso vai acontecer’. Ordenar o sol a se levantar quando exatamente ele se levanta, é esta a liberdade dos nossos virtuosos. Quando sentimos que um motivo louvado e bem querido atua em nós, então dizemos ‘eu quero’ (que deve significar: ‘eu me ordeno’) — —” (NF/FP 1880 6[119]). O texto em língua estrangeira é: “In jedem kleinsten Augenblick giebt es in uns eine absolute Nothwendigkeit des Geschehens. Könnten wir diese einsehen, so könnten wir sie für jeden Fall mit dem Namen unbedingter Pflicht belegen, wenn wir durchaus uns für ein solches thun wollten! Wir sagen: ich will, wo wir <sagen> müßten: „ich muß“: und sagten voraus, was eben geschehen wird, mit der Miene eines Wahrsagers und Pflichthelden. Dies wäre die Spitze aller Verlogenheit. Glücklicherweise weiß man jene Causalität nicht: und „ich will“ heißt immer „wenn ich kann“. „Es ist meine Pflicht“ heißt: „unter der Bedingung daß ich die Kraft habe, wird es gehen.“ Der Sonne befehlen aufzugehen, wenn sie gerade aufgeht, das ist die Freiheit unserer Tugendhaften. Wenn wir fühlen, daß ein belobtes und beliebtes Motiv in uns wirkt, dann zu sagen „ich will“! (soll

Encontramo-nos com Nietzsche diante de um dilema: pois, se a mudança das avaliações é capaz de mudar a forma de vida, e se, por outro lado, a forma de vida à qual um indivíduo está de antemão lançado, determina suas avaliações e, por consequência, o modo como sente prazeres e desprazeres e como busca intensificá-los ou saná-los; cabe então a pergunta: quem tem condições de decidir sobre qual modificação fazer em suas avaliações para que seus mecanismos sejam mais forte e imediatamente acionados e se realizem em atos, em concretizações? Quer dizer, o que faz com que uma pessoa tenha melhores condições de conseguir o quer do que a outra? Que tenha melhor capacidade de ação? Ou ainda: quem determina, na pessoa com força de vontade, o objeto da vontade? Pois, se o que importa é o movimento, e a finalidade é secundária, não haveria importância em se estabelecer metas de vida? Nietzsche afirma que considera ser bom aquilo que serve a alguma meta (NF/FP 1880 6[75]), mas ao mesmo tempo, entende que a meta só pode ter valor na medida em que serve ao exercício de expressão de força do querer (NF/FP 1880 3[48]). Mas o próprio querer não é nada além do que “uma sombra pálida daquilo que efetivamente já está em devir, uma imagem retardatária de nossa *capacidade e ação (K ö n n e n und Thun)*” (NF/FP 1880 6[254])<sup>337</sup>. O querer se constitui no movimento em que o indivíduo coloca diante de si a imagem do êxito de uma ação (NF/FP 1880 1[125]), que tem um determinado valor para ele. Neste aforismo, Nietzsche apresenta como equivalentes *Werth* e *Werthschätzung*, e afirma que este valor ou esta avaliação tem uma ‘causa’. Se, para mudar a forma de vida é necessário mudar a avaliação, é então necessário agir sobre a sua ‘causa’, pois ela, em seu poder de determinação da forma de vida, determina também os “sentimentos morais” (*moralischen Gefühle*) (NF/FP 1880 4[144]). Mas, enquanto por um lado, Nietzsche afirma que a avaliação é somente uma “*tentativa* de explicar a sensação realmente agradável” (NF/FP 1880 6[343])<sup>338</sup>, por outro, a própria identificação de algo como agradável já é resultado de uma avaliação, e não um dado factual, pois “toda sensação contém avaliação” e “toda avaliação fantasia e

---

heißen: „ich befehle mir“) — — —“. Ver também M/A §124, NF/FP 1880 5[43], 1880 6[120] e 1880 2[57].

<sup>337</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein nachkommendes Abbild von unserem K ö n n e n und Thun”.

<sup>338</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein V e r s u c h , die thatsächlich angenehme Empfindung zu erklären”.

inventa” (NF/FP 1882 21[3])<sup>339</sup>. Assim, Nietzsche conclui que, ao mesmo tempo que “*todos os afetos e impulsos são coloridos pelas nossas avaliações*” (NF/FP 1882 4[142])<sup>340</sup>, a avaliação consiste n“*o louvar e censurar de nossos afetos*” (D a s L o b e n u n d T a d e l n u n s e r e r A f f e k t e ) (NF/FP 1882 4[143]).

Por mais que Baumann auxilie Nietzsche a pensar sobre as motivações dos movimentos e das ações, ele (Baumann) acaba por repetir uma mesma velha dinâmica de pensamento: de que é possível estabelecer o domínio sobre a liberdade da vontade a partir de uma noção de subjetividade que, por mais que se estenda ao âmbito terreno dos mecanismos nervosos e musculares, ainda é pautada na espiritualidade unitária da alma, como uma coisa que, por mais que seja ligada aos impulsos e instintos, habita um espaço à parte do deles, constituindo-se como uma unidade, como um eu. Assim, enquanto que para Baumann, representação, avaliação e mecanismos bem exercitados são o suficiente para uma vontade atuante, Nietzsche, por outro lado, além de apontar para a falta de clareza de como pode se estabelecer o vínculo entre representações avaliadas e mecanismos, apresenta a tese de que, na medida em que toda representação ocorre já numa prática avaliativa, a avaliação traz a constante possibilidade do erro sobre toda representação, por conta do fato de se constituir como interpretação criativa e arbitrária das vivências. Os erros de interpretação das avaliações se misturam e impregnam os impulsos – ao mesmo tempo que os impulsos tencionam e ‘causam’ avaliações. Mas ocorre que, como mostramos a relação recíproca entre impulsos e valores, chega um momento em que basta dizer um erro (por exemplo, de que a ética serve para preservar a espécie) para que o impulso para preservá-la seja estimulado, como se isso fosse o resultado do caminho contrário: de que, por conta de os impulsos supostamente visarem a preservação, ter-se-ia chegado ao juízo de que uma ética que visa promover a vida seria a que mais corresponde à efetividade dos impulsos em geral<sup>341</sup>. Mas para Nietzsche, o fato de que certos impulsos

---

<sup>339</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alle Empfindung enthält Werthschätzung; alle Werthschätzung phantasirt und erfindet”.

<sup>340</sup> O texto em língua estrangeira é: “a l l e A f f e k t e u n d T r i e b e s i n d d u r c h u n s e r e W e r t h s c h ä t z u n g e n g e f ä r b t ” .

<sup>341</sup> “a moralidade é um conjunto de erros que se amalgamaram aos impulsos, de modo que quando um erro é dito, o impulso se excita” (NF/FP 1880 6[144]). O texto em língua estrangeira é: “die Moralität ist eine Summe von Irrthümern, welche sich an die Triebe angeschmolzen haben, so daß wenn der Irrthum gesagt wird, der Trieb sich regt “.

acabem sendo muito mais exercitados do que outros aponta para a situação de que eles correspondem aos anseios de uma moralidade vigente, a qual, por sua vez, foi possível a partir da influência de certos impulsos<sup>342</sup>. Assim, os impulsos que foram modificados por morais decorrentes de certos equívocos de interpretação, continuam a exercer sua dinâmica de funcionamento que é simplesmente o querer satisfazer-se (NF/FP 1880 6[144]). E esta busca por satisfação dos impulsos modificados por regras de conduta atua de modo a “*gerar (heraustreiben) sistemas morais*” (Ibid.)<sup>343</sup> que lhes proporcionem a satisfação de demandas resultantes da “repetição frequente, da aceitação e rejeição” de certas “representações” (NF/FP 1880 6[265])<sup>344</sup>.

Se para Baumann o movimento voluntário surgiu da inversão de um processo em que o estímulo dos mecanismos foi acompanhado por certas representações e avaliações, de modo que mais tarde, com o simples reaparecimento da representação avaliada, passasse a ocorrer o movimento do mecanismo; para Nietzsche é importante que as avaliações das representações de certos estímulos não continuem sendo as mesmas, pois se não for assim, quando somos estimulados “por um outro afeto em nós” (*einem anderen Affekt in uns*) (NF/FP 1880 6[234]), ocasionado por uma coisa, pessoa, pensamento ou sensação, incorreríamos na arbitrariedade mecânica de sermos reconduzidos por meio da memória às mesmas representações que pudemos ter anteriormente, sendo impossibilitados de perceber novas características que a coisa, pessoa, etc., possam nos apresentar, e por conseguinte, de transformar nossa avaliação. Por isso, superar a teoria de Baumann auxilia a julgar as vivências de uma forma mais proba, porque, por exemplo, ao invés de reavivar a memória rancorosa de uma antiga representação avaliada de

---

<sup>342</sup> “Em cada instante na situação de um ser ficam abertos inumeráveis caminhos para a seu desenvolvimento: mas o impulso dominante chama só um único de *bom*, o que é conforme seu ideal. Assim, a imagem que Spencer faz do futuro do ser humano não decorre de *necessidade da ciência natural*, mas de um *desejo* dos ideais atuais” (NF/FP 1881 11[98]). O texto em língua estrangeira é: “Von jedem Augenblick im Zustand eines Wesens stehen zahllose Wege seiner Entwicklung offen: der herrschende Trieb aber heißt nur einen einzigen gut, den nach seinem Ideale. So ist das Bild Spencer’s von der Zukunft des Menschen nicht ein Naturnotwendigkeit, sondern ein Wunsch aus jetzigen Idealen heraus.”

<sup>343</sup> A frase exata do fragmento é “und dies treibt Moralsysteme auch heraus).

<sup>344</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die häufige Wiederholung, das Zustimmung und Verwerfen solcher Vorstellungen”.

uma atitude reprovável de alguém que nos gerou afetos ruins, a proibidade, enquanto o “deixar valer juntamente *diversas características*” (Ibid.)<sup>345</sup>, significa a abertura para novos afetos possíveis que tornem o julgamento menos arbitrário, de modo que, se odiamos alguém hoje, vale a pena “considerar que o amamos alguma vez e comparar a sua imagem anterior em nós com a atual” (Ibid.)<sup>346</sup>, de modo a amenizar o afeto e o juízo atual a partir de um olhar mais abrangente.

Ao se pensar na explicação de Baumann sobre a origem do movimento voluntário, é importante lembrar que ela só vale enquanto explicação hipotética (e questionável) sobre como se deu um processo, e não como diretiva para a “formação da vontade”, a partir de uma noção de subjetividade pautada numa entidade como a alma, de modo a se constituir enquanto mistério o velho problema metafísico quanto à relação entre corpo e alma. É sim importante o exercício dos mecanismos para uma vontade atuante, mas o questionamento de Nietzsche é sobre a ligação entre avaliações e mecanismos, ou seja, os mecanismos não deixam de funcionar simplesmente porque lhes falta exercício, mas porque talvez a avaliação avaliou errado o “objeto” do querer, ou avaliou errado o que é bom ou mau, quer dizer, é preciso mudar a avaliação às vezes para que os mecanismos funcionem melhor. Isso quer dizer que não se trata de resolver o problema com uma sequência de prescrições para aumentar a concentração, a disposição corporal, etc., enquanto ferramentas para a concretização de avaliações não questionadas. E, a partir do momento em que se questiona o sentido das avaliações, questiona-se com isso os ideais que estão em jogo. Ao se questionar os ideais, questiona-se os impulsos que os fomentam. Buscar saber quais os impulsos que estão em jogo quando temos determinadas demandas é a tarefa difícil, ainda mais quando a própria pretensão de saber é tida por Nietzsche como manifestação de um tipo de impulso<sup>347</sup>, a ciência mesma é vista como “a experiência da humanidade a partir de seus impulsos, [como] um impulso de saber sobre os outros impulsos” (NF/FP 1880

---

<sup>345</sup> O texto em língua estrangeira é: “*v e r s c h i e d e n e* Eigenschaften, sie zusammen gelten lassen”.

<sup>346</sup> O texto em língua estrangeira é: “nachtragen, daß wir ihn einst liebten und sein früheres Bild in uns mit dem jetzigen vergleichen”.

<sup>347</sup> “Nosso saber é a forma mais enfraquecida de nossos impulsos vitais” (NF/FP 1880 6[64]). O texto em língua estrangeira é: “Unser Wissen ist die abgeschwächteste Form unseres Trieblebens”.

7[304])<sup>348</sup>. Trata-se de tarefa difícil, porque a intenção pela probidade e pela justiça, de não querer ser precipitado no julgamento e de não se iludir, nem mesmo por nossos impulsos, provém de um outro impulso (NF/FP 1880 6[130]).

As avaliações envolvem o sentimento de valor quanto a todos os âmbitos da vida, não somente os valores morais e tipos de comportamento para com os outros, envolvem os hábitos alimentares, os tipos de exercícios físicos, o ambiente em que se vive, o tipo de coisa que se lê, o tipo de relação amorosa que se tem, as relações de amizade, o tipo de trabalho e de diversão, o modo como se dorme, os afetos e sentimentos pelos quais se é com maior frequência acometido. Tudo isso se instaura em alta medida, para além da intervenção ativa individual, pelo hábito e pelas condições de existência que se teve e que se tem, de modo que é somente pelo exercício, pela repetição, pela prática que é possível a mudança – não basta passar a saber, aprender o que é melhor. É sempre difícil “desenraizar” os instintos que se formaram com a repetição tão longa da satisfação de uma porção dos mesmos impulsos<sup>349</sup>, de modo que cabe ao experimento mesmo a chance de transformação, pois se trata sempre de tentativa e de possíveis técnicas individuais. Na medida em que todo sentimento é permeado por avaliações (NF/FP 1882 21[3]52), isso significa que herdamos sentimentos avaliados, desconectados de qualquer ideia de “sentimentos puros” ou “originários”. Todas as sensações que temos, desde a mais tenra infância, estão ligadas a avaliações. Uma criança, por exemplo, ao sofrer uma picada de abelha, carrega consigo todo um contexto: em que foi ou não cuidada durante sua dor, em que foi reprimida ou não por se aproximar das abelhas, em que os adultos lidaram com bom humor, carinho ou aborrecimento com o acontecimento; em que esteve junto a algum amiguinho que a ajudou e no qual se cristalizou uma imagem de segurança, etc. A sensação nunca é somente sensação empírica, factual; ela se compõe por avaliações, interpretações que acompanham o factual e geram inclinações e aversões muito mais complexas do que a noção de que

---

<sup>348</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Erfahrung der Menschheit aus ihren Trieben, und ein Trieb, von den Trieben zu wissen”.

<sup>349</sup> Considero relevante a interpretação de Maria Cristina Fornari sobre a diferença entre impulsos e instintos, segundo a qual “os *Instincte* parecem na verdade resultar de uma seleção, estruturação e incorporação dos *Triebe*, uma espécie de cristalização daquilo que é percebido pelos impulsos” (FORNARI, 2008, p.135). Porém, parece-me que em boa parte das ocorrências nos diversos registros, tratam-se de termos intercambiáveis.



simplesmente nos afastamos da dor e buscamos o prazer. Pois ambas as sensações podem ser sentidas com a mesma ocorrência factual.

Nietzsche considera que melhorias das condições empíricas de vida são importantes, mas se tornam inúteis na medida em que não se transforma a capacidade de avaliação das pessoas (NF/FP 1882 4[61]), de modo que elas se mantenham com as mesmas convicções, arbitrariedades, preconceitos, crenças e juízos, que em nada servem para um avanço nas condições quanto às formas de vida de fato, quanto à escolha refletida sobre como viver. Nietzsche chama de avaliação “*o louvar e censurar de nossos afetos*” (NF/FP 1882 4[143]), de modo que a reflexão que define modos de vida é permeada pelos afetos e impulsos que constituem a avaliação, a qual, por sua vez, constitui a moral. Esta se forma na medida em que um conjunto de avaliações são incorporadas com o tempo (NF/FP 1882 4[151]). Assim, pode-se viver sem determinada avaliação, mas é impossível viver sem avaliar (NF/FP 1882 5[1]186), na medida em que a vida é constituída por avaliações (NF/FP 1882 5[1]234).

## 2.9 Uma possibilidade para a responsabilidade

O que Nietzsche aprendeu com Baumann foi que, mesmo onde parece haver pura ação espiritual, estão em jogo processos fisiológicos (BAUMANN, 1879, p. 4/5). Mas enquanto Baumann busca problematizar a relação entre corpo e alma, e reduz os impulsos a processos fisiológicos; Nietzsche busca entender o espírito como um espaço de luta de impulsos, e o intelecto como uma ferramenta deles. Para além disso, pensa os impulsos para muito além de meros processos fisiológicos, pois ele apresenta uma teoria dos impulsos em que descreve como avaliações, valores morais e impulsos se misturam, de modo a formar impulsos super espiritualizados e valores morais arraigados na fisiologia<sup>350</sup>.

---

<sup>350</sup> Cito aqui alguns exemplos do que Nietzsche entende por impulso para demonstrar o seu modo complexo de compreensão quanto ao nível e modo de abrangência dos impulsos. Ele escreve sobre

A leitura de Spencer foi essencial para Nietzsche pensar em três noções a que deu atenção: o prazer com a crueldade, o instinto de rebanho e a transmissão para os descendentes de modificações na estrutura nervosa dos progenitores. Quanto ao primeiro ponto, o prazer com a crueldade, é importante salientar que Spencer cita a presença desta forma de visão de mundo que concebe a divindade como a que tem prazer com atos cruéis, para se referir ao caráter de exceção de religiões de povos primitivos. Tendo como pressuposto que, em geral, todas as culturas que atingem um nível significativo de desenvolvimento entendem que a justificação para a vida consiste numa maior quantidade de prazer do que de desprazer, de modo que os critérios morais relativos ao que é bom ou mal se refeririam respectivamente ao que serve ou impede a vida (SPENCER, 1882, p. 30). Nietzsche, por outro lado, ao ler Spencer, passa a pensar na crueldade de outra forma, entendendo-a como constituinte de toda a história da cultura, e que, no mundo humano, ela reproduziria a dinâmica de funcionamento do mundo orgânico em geral. Além disso, Nietzsche problematiza a noção de que o que serve para manter a vida seja bom, ao identificar o caráter necessário da presença de impulsos e indivíduos “maus” para desenvolvimentos da cultura e para a criação do espaço de cultivo da individualidade. Neste mesmo sentido, Nietzsche questiona sobre em que medida o que causa dor e sofrimento não serve à vida, quer dizer, ele apresenta a necessidade de se reconsiderar se o que é desprazeroso é de fato mau, pois muitas dores podem ensinar a viver e a desenvolver habilidades que o prazer não é capaz.

O filósofo passa a pensar o instinto de rebanho a partir do modo como Spencer enfatiza como o individual deve ser em função do coletivo. Esta noção serve para Nietzsche pensar que, genealogicamente, o ser humano (e a cultura)

---

o impulso de medo (1880 6[123]); de sacrifício, proibição, orgulho e desprezo (1880 6[127]); impulsos altruístas (1880 6[163]); impulso intelectual (1880 6[235]); impulsos de prazer e desprazer (1880 6[366]); de inveja e de ódio (1880 6[398]); de conhecimento (1880 7[304] e M/A §429); de propriedade (*Eigenthumstrieb*) (1881 11[47]); de auto-preservação (1881 11[56]); impulso por distinção (M/A §30 e 113: em §30, por mais que ele inicie escrevendo “esforço” (*Streben*) pela distinção, no decorrer do aforismo acaba se referindo a ele como um impulso); de esperança, ira e disputa (M/A §38); de louvar e censurar (M/A §140); de satisfação com o mal alheio (*Schadenfreude*), impulso de roubar (*Raubsucht*) e de dominar (*Herrschaft*) (FW/GC §1); de empenho (*Fleiss*), obediência, castidade, piedade, justiça (FW/GC §21); de nojo, alegria e vingança (FW/GC §49); impulsos científicos (em FW/GC §113: de duvidar, negar, aguardar, juntar, dissolver; em FW/GC §123: de ler, juntar, ordenar, observar, recontar); impulso de ridicularizar e de se queixar (FW/GC §333); de repouso e de medo da vergonha (M/A §109); impulso de afeição (*Anhänglichkeit*) e de solicitude (*Fürsorge*) (M/A §143); impulso político (M/A §496); impulso pela verdade (FW/GC §110); impulso pelo poder (1885 1[33], aparecendo aqui tardiamente de forma nominal, mas de forma implícita em 1880 4[322]).

somente pôde se desenvolver na forma de rebanho mesmo, e que a vida em sociedade foi o meio pelo qual mais tarde pôde surgir a figura das individualidades mais valorosas. Esta noção é o principal meio para o filósofo compreender em que medida os impulsos se transformam e se espiritualizam. Mas, enquanto Spencer pensa num ideal social que cristalice justamente esta condição de rebanho, Nietzsche encara este desejo como um grande problema, pois o fato de uma forma de organização ter servido para preservar a vida não lhe serve como argumento de que é esta forma de vida que deva então, por isso, ser considerada a melhor. O filósofo se esforça em demonstrar que indivíduos e impulsos que podem ser hostis à vida, que visam se diferenciar do rebanho, são importantes para avanços e superações, para transformações de valores e formas de vida, para indicar que existem outras possibilidades de existência.

A noção de transmissão aos descendentes de transformações nervosas nos progenitores será de grande importância para Nietzsche pensar os sentimentos morais. Ao invés de justificativa para o modo estabelecido de valores tradicionais, como forma de compreender como preservamos – por prazer com o hábito decorrente de fortes impressões e estratégias vitais – certas características, mesmo sem que nossas condições de vida se relacionem atualmente com elas; Nietzsche fará uso desta teoria para demonstrar como é necessário, ao invés de corroborar, questionar justamente nossas heranças, pois isso é importante na medida em que quisermos de fato nos tornarmos mais “nós mesmos”, ao invés de continuarmos a levar adiante sentimentos morais de outras condições de vida, que não se referem mais às nossas necessidades atuais e individuais.

Enquanto Spencer identifica a moral como um processo de incorporação e herança de experiências e sentimentos de aversão e inclinação, pautados nos critérios de utilidade e de ameaça à vida, Nietzsche a interpreta como o resultado da ação de impulsos que visam se impor uns contra os outros, e como uma estratégia experimental de superação da animalidade humana. Apesar de considerar a importância de sabermos protelar a realização de certos desejos, ele não pensa que o critério mais fundamental para isso deva ser a preocupação com a sociedade ou com o outro em geral, mas sim com o desenvolvimento da habilidade do controle sobre si enquanto uma ferramenta primordial para a hierarquização dos impulsos do agente. Esta hierarquização assume o primeiro plano a partir de uma dimensão de

ocupação consigo mesmo, em que a ética se vincule e sirva a uma tarefa de criação de si como a uma obra de arte, ou seja, a uma tarefa estética. É o que Nietzsche entende pela noção de dar estilo ao caráter (FW/GC §290). Esta forma de cultivo de si, ao invés de enumerar e definir o que é virtude e o que é vício, assim como as formas de buscar a primeira e se afastar do segundo, busca um tipo de visão geral sobre si em que os supostos pontos fracos sejam colocados em certas funções e níveis de importância, de modo que eles também sejam capazes de encantar os olhos (*das Auge entzückt*) (Ibid.). Este processo não nega de forma alguma a necessidade do processo de instauração de segunda natureza que a civilização há tanto tempo tenta realizar por sobre nossa animalidade, mas traz a reflexão sobre como um caráter bem constituído tem valor em si mesmo (e não por conta do seu benefício para a comunidade ou para o bem estar geral), e sobre como vários elementos animais, sublimados ou brutos, são bem vindos para a realização de si a partir desta outra perspectiva. A contribuição para a comunidade acabará por ocorrer de qualquer forma, por meio das obras de tal indivíduo assim cultivado, de seu trabalho, de suas habilidades, de seu exemplo, etc.; mas a meta última, que provavelmente desencadeará estas outras consequências, é a do exercício de criação artística do próprio modo de vida, que precisa ocorrer por meio de um “longo exercício e trabalho diário” (*langer Uebung und täglicher Arbeit*) (Ibid.).

O que parece realmente ser do interesse de Nietzsche é a personalidade como constituição de uma unidade que organize as fragmentações de modo a torná-las elementos que denunciem a predominância de um único gosto. A princípio, não é tão significativo se se trata de um bom ou mau gosto, mas sim que haja o estabelecimento de uma coação que o indivíduo consiga dar a si mesmo, quer dizer, que haja o estabelecimento de contratos que regularizem limites de atuação dos diversos impulsos que constituem a sociedade cheia de indivíduos que compõe o que tradicionalmente se chama de “eu” do indivíduo. A um sujeito com esta capacidade de união, hierarquização e estilização daí decorrente, não agrada a postura de ficar solto e sem regras, conforme o desejo do momento; isso para ele se relaciona com a fraqueza e a falta de poder sobre si. Para que se torne possível esta capacidade de se colocar dentro de limites criados por si mesmo, para que possa haver satisfação do sujeito consigo mesmo, estes limites precisam ser realizáveis. Por isso, a importância de revisão sobre as próprias avaliações, pois estas

identificam o que é bom e ruim, criando meios para sanar problemas e promover soluções. Na medida em que as avaliações são permeadas pelos impulsos e que estes são coloridos por avaliações, cabe-nos o exercício de investigar as motivações de nossas avaliações, o que significa investigar os impulsos que se entranharam em nosso caráter por meio do ambiente que nos circunda e dos hábitos que desenvolvemos e que tendemos a repetir ao longo do tempo.

Se o que está em jogo é a criação artística de uma personalidade, lembremos de uma pergunta que fiz na página 182: como ser possível que o indivíduo crie uma orientação sólida para a sua ação, sem com isso, perder o espaço de livre jogo da sua individualidade? Quer dizer, sem se cristalizar num modelo imutável e definido que determine como ele deva viver. Neste momento de sua produção filosófica, Nietzsche fornece alguns indícios para se tentar resolver este problema. Uma forma de se pensar a questão é o de se criar “hábitos breves” (FW/GC §295), com a condição de que, mesmo diante de certos procedimentos, atos, valores ou hábitos que nos pareçam ser os derradeiros – dos quais acreditamos que não abriremos mais mão, por já termos alcançado idade suficiente, amadurecido e compreendido algumas coisas –, desenvolvamos a capacidade de perceber que “também o hábito breve tem aquela crença da paixão, a crença na eternidade” (Ibid.)<sup>351</sup>, que nos proporciona uma incrível satisfação com nós mesmos e nos dá força e confiança durante o tempo em que vigora. Cabe ao indivíduo da arte de si então ter claro que chegará o momento em que tal hábito não o saciará mais, e em que a despedida deverá se dar de forma mais serena e amistosa possível, como algo natural e inevitável. Assim, trata-se de, ao invés de descobrir qual é o próprio ideal, de criar vários distintos ideais ao longo da vida, de modo que, “ao invés de filosofias e obras de arte, existirão seres humanos ideais que formarão a partir de si um novo ideal a cada 5 anos” (NF/FP 1881 11[238])<sup>352</sup>. Assim, o ideal ao qual qualquer ideal deve se vincular, é o da transmutação (NF/FP 1881 11[197]), de conseguir passar por diversas formas de experimentação de si. Este parece ser o jeito possível de, ao

---

<sup>351</sup> O texto em língua estrangeira é: “auch die kurze Gewohnheit hat jenen Glauben der Leidenschaft, den Glauben an die Ewigkeit”.

<sup>352</sup> O texto em língua estrangeira é: “an Stelle von Philosophien und Kunstwerken wird es Ideal-menschen geben, welche alle 5 Jahre aus sich ein neues Ideal formen”.

mesmo tempo, criar uma orientação para a própria ação e ainda manter um livre jogo da individualidade<sup>353</sup>.

Obviamente não se trata mais da solidez da personalidade que sempre visaram os projetos educativos tradicionais. Ao invés disso, trata-se de outro desafio: de assumir a responsabilidade pelas consequências que esta dimensão da individualidade é capaz de gerar. Não se trata de uma consciência sobre o caráter passageiro das coisas vinculado à noção de finitude, da fatalidade da morte; mas de uma noção quanto à finitude no interior da finitude da vida, de que a noção de 'plena realização' perde o sentido de ser pensada enquanto o caminho mais razoável e linearmente empreendido. O que está em jogo aqui é justamente a dificuldade de sabermos que, antes mesmo de morrermos, na medida em que levarmos à cabo os processos de criação de si, provavelmente não conservaremos os mesmos hábitos, não acreditaremos mais nas mesmas coisas, não teremos mais o mesmo gosto, os mesmos amigos, as mesmas paixões. Assumir a responsabilidade neste sentido é algo difícil, na medida em que, culturalmente, tanto o ocidente quanto o oriente despertou um desejo no ser humano que herdamos e promovemos: a busca por algo que persista, que dure, que se mantenha igual a si mesmo. O erro fundamental do mundo orgânico, que reproduzimos por meio de nossas simplificações que criam identidades e diferenças, tem uma história cultural de diversas tentativas de elevação de seu estatuto a um nível de eternidade, seja de forma religiosa, moral, política ou institucional. Cabe-me então fazer uma breve menção ao nível em que é

---

<sup>353</sup> Sobre o ideal de individualidade a partir da criação de distintos ideais, ver também NF/FP 1881 11[304] e 1881 11[258]. Este último se chama *Para a "cura do indivíduo"* (*Zur „Kur des Einzelnen.“*), e apresenta as etapas do caminho para a criação de si: "1) ele deve partir do que há de menor e mais próximo, e averiguar toda a dependência na qual ele nasceu e foi educado / 2) ele deve igualmente apreender o ritmo costumeiro do seu pensar e sentir, e de suas necessidades intelectuais de alimento / 3) então ele deve experimentar todo tipo de *mudança*, para, primeiramente, romper com os hábitos (muita variação da dieta, com a mais fina observação / 4) ele deve se apoiar espiritualmente em seus adversários, ele deve tentar comer a comida deles. Ele deve *viajar*, em todos os sentidos. Nessa altura ele será errante e fugidio. De tempos em tempos ele tem que repousar sobre suas vivências - e ruminar. 5) Então vem o mais elevado: o experimento de *compór (d i c h t e n)* um ideal. Isso vem antes do mais elevado ainda - exatamente viver este ideal. 6) Ele deve passar por uma série de ideais". O texto em língua estrangeira é: "1) er soll vom Nächsten und Kleinsten ausgehen und die ganze Abhängigkeit sich feststellen, in die hinein er geboren und erzogen ist / 2) ebenso soll er den gewohnten Rhythmus seines Denkens und Fühlens, seine intellektuellen Bedürfnisse der Ernährung begreifen / 3) Dann soll er V e r ä n d e r u n g aller Art versuchen, zunächst um die Gewohnheiten zu brechen (vielen Diätwechsel, mit feinsten Beobachtung / 4) er soll sich geistig an seine Widersacher einmal anlehnen, er soll ihre Nahrung zu essen versuchen. Er soll r e i s e n , in jedem Sinne. In dieser Zeit wird er „unstät und flüchtig“ sein. Von Zeit zu Zeit soll er über seinen Erlebnissen r u h e n — und verdauen. / 5) Dann kommt das Höhere: der Versuch, ein Ideal zu d i c h t e n . Dies geht dem noch Höheren voraus — eben dies Ideal zu leben. / 6. Er muß durch eine Reihe von Idealen hindurch.

possível ser pensada a responsabilidade neste momento do pensamento de Nietzsche.

Como vimos em M/A § 9, Nietzsche entende que a única situação em que alguém pode ser livre – e conseqüentemente, responsável –, é aquela em que não se segue simplesmente prescrições previamente dadas que definam o modo como se deve pensar, avaliar e agir<sup>354</sup>. Ou seja, a condição da liberdade é uma autonomia frente à tradição. O que significa que, neste sentido, nos deparamos aqui com a mesma característica do espírito livre que vimos no primeiro capítulo, mas já com uma outra avaliação sobre o que significa ser responsável, na medida em que ele passa a assumir uma responsabilidade moralmente relevante quando age fora das prescrições dos costumes, e, além de destruir os valores, atua criando a si mesmo.

Por outro lado, Nietzsche descreve o sentimento de liberdade como um fenômeno psicológico criado com a regularidade que um indivíduo vivencia a ocorrência nele de certas representações seguidas de certas ações (NF/FP 1880 5[47]). Ao se sentir livre, tem-se um aumento do sentimento de poder. Acontece que Nietzsche considera estes dois sentimentos como oriundos de um erro lógico, pois, na medida em que se está acostumado a agir de tal modo em certa circunstância, ao se saber que se trata agora de tal circunstância, decide-se então pela ação correspondente a ela. Bem, poder-se-ia objetar que esta liberdade é um erro por se pautar na repetição da regularidade da ação, ou seja, por corresponder justamente à moral de rebanho que espera que os indivíduos sejam sempre estáveis e iguais (sendo que o modo de agir do espírito livre não corresponderia à ação conforme ao costume, à previsibilidade e estabilidade). Acontece que, algum nível de estabilidade é inevitável para o sentimento de liberdade mesmo no espírito livre: “O insuportável, certamente, o realmente terrível para mim, seria uma vida totalmente sem hábitos, uma vida que exige a constante improvisação” (FW/GC §295)<sup>355</sup>. Ao afirmar que a vontade ocorre por conta de uma regularidade que gera expectativa, confiança e sentimento de poder, Nietzsche se refere à condição psicológica de qualquer ser humano: nenhum escapa do caráter superficial do saber, sendo que é por isso que

---

<sup>354</sup> Sobre a impossibilidade de ser responsável no interior da obediência à moralidade dos costumes, ver também NF/FP 1880 4[299] e 1880 4[141].

<sup>355</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das Unerträglichste freilich, das eigentlich Fürchterliche, wäre mir ein Leben ganz ohne Gewohnheiten, ein Leben, das fortwährend die Improvisation verlangt”.

nos surpreendemos quando não conseguimos fazer o que queremos. O saber é superficial assim como o é a noção de Baumann, segundo a qual uma representação representa o movimento causado involuntariamente por um estímulo, de modo a depois, bastar ela sozinha para que o movimento ocorra (NF/FP 1881 11[131]). Segundo Nietzsche, na verdade, quando a representação não é capaz de reproduzir o movimento, ou seja, quando, mesmo querendo, não conseguimos fazer algo, é porque “há um efetivo contraestímulo que é mais forte” (Ibid.)<sup>356</sup>, o qual é comum fugir à nossa consciência, e constitui elemento de uma guerra da qual não sabemos sequer quem luta. Neste sentido, Nietzsche critica justamente a moralidade enquanto responsabilização que exige que as ações se originem a partir de uma clara compreensão, sendo que ‘na verdade’ o âmbito do compreender é deveras superficial, pois não conhecemos os verdadeiros motivos (NF/FP 1880 2[49]). Quando uma ação provém do *Gemüt* (ou seja, ainda no interior de um vocabulário kantiano e neo-kantiano, compreendendo a totalidade do pensar, sentir e querer dotado de certas faculdades de representação) não seria possível a responsabilidade, porque não conhecemos os motivos que geraram a ação. Neste sentido, Nietzsche afirma que agir moralmente é agir superficialmente, que “a responsabilidade é uma presunção”, e se pergunta “onde *sentimos*, somos irresponsáveis? (Ibid.)<sup>357</sup>. Ou seja, Nietzsche critica a noção de liberdade/responsabilidade tradicional por ela considerar somente motivos conscientes para a ação (M/A §129).

Mas, ao considerar a necessidade de se tentar investigar aquilo que não aparece de imediato como motivo explicativo para a ação, isso não significa que chegaremos a ter acesso a esse âmbito mais profundo e nebuloso, não significa que basta mudar a noção de sujeito e levar em consideração uma instância inconsciente e plural para se chegar a alguma verdade derradeira. Há todo um trabalho a ser feito, pois pouco ou quase nada se sabe desta novidade do inconsciente e dos impulsos. Além disso, Nietzsche não despreza o valor das ficções como limites necessários do nosso saber. Mas sua postura pode se tornar problemática na medida em que imperativos éticos se tornam de tal modo submetidos à psicologia

---

<sup>356</sup> O texto em língua estrangeira é: “ein wirklicher Gegenreiz da ist, der stärker ist”.

<sup>357</sup> O texto em língua estrangeira é: “„Verantwortlichkeit“ ist eine Großthuerei” e “Wo wir e m p f i n d e n , sind wir unverantwortlich [...] ?”. Sobre a noção de liberdade como superficialidade, ver também M/A §125.



moral, a ponto de quase ausentar o sujeito da responsabilidade por seus atos. Mas atentemos ao fato de que aqui existe um avanço importante em relação ao determinismo de MMI/HHI.

Enquanto Nietzsche desconstrói a noção de liberdade, alguns meses após a publicação de *A Gaia Ciência*, ele afirma: “Quem sente a não-liberdade da vontade é doente mental: quem a *nega* é tolo” (NF/FP 1882 3[1]144)<sup>358</sup>. Por mais que Nietzsche não nos forneça ainda elementos por meio dos quais alguém possa ser responsabilizado por tentar criar uma personalidade autêntica, a partir do momento em que se busca lidar de forma individualizada com a organização dos próprios impulsos, decidindo a partir de critérios que a moral e a tradição não fornecem, a partir daí, a responsabilização já pode começar a ocorrer. Quer dizer, Nietzsche não fornece elementos ainda neste momento para responsabilizar alguém por ter se dado conta de que é importante que ele se individualize e experimente seus próprios caminhos; assim como não é possível responsabilizar alguém que se mantém agindo e pensando conforme o que mandam os costumes. Acontece somente que, já contando a partir do momento em que um ‘sujeito’ passa a se esforçar por traçar seu próprio caminho avaliativo das coisas, nesta situação ele chama para si uma responsabilidade muito maior, talvez a responsabilidade mesma. Pouco importa neste caso se a vontade é um dos vários erros do intelecto, decorrente da limitação de nosso saber sobre o que somos ou não capazes: a partir do momento em que uma pessoa passa a rever o valor dos ‘maus’ impulsos, valores e pessoas, considerando a possibilidade de eles poderem ser bons (e vice-versa) ou outra coisa, ela já está no caminho da responsabilização, pouco importando as melhores ou piores condições que teve para isso. Não se trata aqui minimamente de se pensar em igualdade de condições para se legitimar a condição daquele que consegue chamar para si a responsabilidade, como se, caso ele tivesse melhores condições para conseguir começar a ser responsável, isso deslegitimasse o seu mérito. Tornar-se livre e se tornar responsável são noções intercambiáveis, como bem o mostra M/A § 9. Acontece que este novo espírito livre **já sabe** que ele ainda carrega em si inúmeros juízos, impulsos e avaliações alheias, cuja origem ele **sequer sabe**. O que o diferencia do espírito não livre é que, diante desta tomada de

---

<sup>358</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wer die Unfreiheit des Willens fühlt, ist geisteskrank: wer sie leugnet, ist dumm”

consciência (também ela praticada por impulsos dentro dele), sua postura diante da vida e dos valores começa a seguir outros caminhos, a realizar outros experimentos, com a consciência de que há inúmeras formas de vida que sequer foram pensadas, que há infinitas formas de valorar as coisas, impulsos e comportamentos que nem têm condições de sofrer algum tipo de comparação com formas de vidas vigentes e “normais”. Ou seja, a ação não é mais justificada pelo impulso de preservação, mas por uma pluralidade de impulsos conflitantes que lutam pelo poder – ainda que no mais das vezes acabe acontecendo que esta luta pelo poder preserve algum tipo de vida. Apesar dos aforismos e fragmentos que parecem continuar pondo a responsabilidade em cheque, parece haver em outras fontes indícios de que, por mais que não consigamos identificar claramente qual impulso ou motivo moveu alguém a determinada ação, o fato de a ação ter brotado de uma busca de sentido e valor que extrapole o abrigo dos costumes, já aponta para um espaço de possibilidade da imputabilidade, a qual pode se intensificar na medida em que se intensifique a idealização quanto a outros valores que possam vir a vigorar na lida com ações futuras, de modo a se visar a criação de um caráter determinado pelo gosto de um único estilo dominante. De modo que se vivencie de fato estes ideais. Diversos ideais.

Na medida em que Nietzsche afirma que a valoração de uma ação como boa ou má se vincula na verdade ao sentimento de poder ou de impotência ligado a ela, uma questão ética fundamental é colocada. Pois, se no primeiro capítulo vimos que Nietzsche entendia a ação de um assassino como simples resultado de um impulso de preservação que visa buscar o prazer e se afastar do desprazer, de modo a chegar a ausentá-lo da imputabilidade; em alguns aforismos e fragmentos que analisei neste segundo capítulo, parece que ele faz o mesmo agora, mas a partir da vigência de um outro tipo de impulso que cria variados meios para se intensificar: assim, a ação nociva ao outro se justificaria por ser manifestação da atuação de um impulso que simplesmente visa se satisfazer, visando gerar o sentimento de poder. Acontece que neste momento, Nietzsche desenvolve um nível de reflexão que lhe possibilita questionar os motivos pelos quais certas ações devam ser promovidas ou evitadas. A consideração sobre as ações nocivas aos outros passa a ser realizada a partir de noção de que elas representam não simplesmente a colocação em prática da satisfação de um impulso inocente. Elas denunciam um estado que se refere a

um nível de força interior do agente. Pois, na medida em que se tem necessidade de fazer o mal, isso significa que há carência do sentimento de poder, e que com a ação má se terá um aumento para compensar parcialmente esta carência (FW/GC § 13). Quer dizer, fazer o mal acaba por ser, neste sentido, sinal de alguma fraqueza. Desta forma é que Nietzsche explica que há uma diferença fundamental entre quem já se sente com poder e quem, por não tê-lo, não mede esforços para conquistá-lo (M/A §348). Assim, quem já tem maior sentimento de poder é aquele que já está desenvolvendo um nível de controle entre seus impulsos, de modo que, para ele, não faz sentido simplesmente deixar os impulsos agirem ao seu bel-prazer para se satisfazerem, como se isso legitimasse qualquer tipo de ação. Para ele é importante sempre manter os impulsos sob o domínio dos impulsos mais importantes no interior da hierarquia que ‘ele mesmo’ estabeleceu, sem deixar espaço para a arbitrariedade de uma anarquia. Assim, quem é constituído de forma a já ter alcançado um bom nível de sentimento de poder, torna-se “muito seletivo e nobre no seu gosto” (Ibid.)<sup>359</sup>, de modo que para ele, se há algum prazer com a maldade, ele somente pode se dar na condição de que a ação ocorra frente a alguém de poder à altura, de um inimigo ou força oposta semelhante à sua, capaz de lutar com ele em condição de igualdade, como que pelo prazer possível de uma disputa, de um jogo, de um torneio em que duas forças poderosas buscam oposições equivalentes somente pelo prazer justamente de exercitarem sua força, seu poder.

Neste sentido, por mais que as organizações sociais na forma de rebanho tenham se constituído no intuito do aumento do sentimento de poder, Nietzsche não deixa de identificar nelas – “essas guerras, essas religiões, as morais extremas, essas artes fanáticas, esse ódio partidário” (NF/FP 1880 4[202]) – justamente o indício da impotência, que tem por principal forma de manifestação a falta de poder sobre si mesmo<sup>360</sup>. Assim, aquele que se sente forte não precisa dar tanto espaço de atuação ao impulso pela distinção (NF/FP 1880 4[85]), não precisa usar o rebaixamento do outro para se distinguir, pois o estilo que ele é capaz de dar ao seu caráter por meio de sua força já é capaz, por si só, de colocá-lo a uma distância imensa dos outros. Diferentemente do asceta, aquele que tem um real sentimento

---

<sup>359</sup> O texto em língua estrangeira é: “sehr wählerisch und vornehm in seinem Geschmack”.

<sup>360</sup> O texto em língua estrangeira é: “Diese Kriege, diese Religionen, die extremen Moralen, diese fanatischen Künste, dieser Parteihäß”. Confirma também NF/FP 1881 4[257]).

de poder sobre si, não precisa aniquilar toda a sua constituição para suprimir algum impulso particular que incomoda seu equilíbrio, pois sabe estabelecer contratos e organizar hierarquias capazes de impor alguma obediência aos impulsos e fazê-los trabalhar em prol de um centro dominante. Fazer o bem aos outros, ao invés de corresponder a um imperativo ético altruísta, passa simplesmente a ser sinal de manifestação do excesso de força e elevação de alguém que não precisa praticar atos que ocasionem a despotencialização do outro para que sua força tenha condições de se sobressair, ela simplesmente se sobressai porque é grande.

O que Nietzsche chamava de ilusão para gerar o sentimento de poder, presente na idealização do ser humano para fazê-lo se sobressair à animalidade, muda de sentido naquele que busca dar forma e estilo ao seu caráter. Pois no seu caso, não há necessidade de se colocar acima de outros seres para se sentir mais nobre ou mais elevado. Ele consegue identificar o que o diferencia dos outros seres humanos e dos animais na forma com que ele administra seus impulsos. Enquanto os mestres da finalidade da existência sempre buscaram no decorrer da história criar um sentido universalmente válido para garantir ao ser humano um valor especial, o artista da existência sabe que nele já está em andamento uma condição muito específica de transmutação de seus impulsos, de modo que o critério distintivo não precisa ser inventado por normas de conduta universais, pois o decorrer de sua história já o constituiu de tal forma que ele se distingue por ser uma criatura para quem “não existem horizontes e perspectivas eternas” (FW/GC §143), de modo que ele sabe que seus valores e modos de vida, diferentemente das pretensões moralizantes, são horizontes provisórios e criativos, e não tentativas de estabelecimento definitivo de metas estáveis que definam a destinação humana como um todo. Compreender as coisas ao modo deste artista de si, naturalmente, envolve a disposição para lidar com a condição de que a vida é constituída de dificuldades e sofrimentos, de que nunca haverá a realização do ideal da completa harmonia e completude, por conta da noção de que sua própria constituição psicofísica representa um longo processo de interiorização de conflitos que compõem o mundo em geral e a humanidade em particular. Assim, há duas diferenças fundamentais neste momento em relação à noção de busca por independência da tradição em MMI/HHI: uma é revelada já num fragmento de 1879, em que a independência, enquanto liberdade, somente é buscada por causa do

poder a ela vinculado (NF/FP 1879 41[3]); e a outra é que Nietzsche compreende que a percepção estética da vida é o que é mais decisivo para a construção de uma personalidade ética: “*nós* queremos ser os poetas de nossas vidas, e antes de tudo, no que há de menor e mais cotidiano” (FW/GC §299)<sup>361</sup>. Somente a partir deste nível de cuidado de si, da lida com o cultivo da relação entre os impulsos que pode haver liberdade e o legítimo sentimento de poder. E somente quem tem a rara honra de conseguir estabelecer este controle e impor um gosto aos seus impulsos pode chamar para si o nobre poder de ser responsável:

O ser humano mais livre tem o maior *sentimento de poder* sobre si, o maior *saber* sobre si, a maior *ordem* nas *lutas* necessárias de suas forças, proporcionalmente a maior *independência* de suas forças individuais, proporcionalmente a maior *luta* em si: ele é o ser *mais conflitante* e o *mais rico em mudanças* e o *que vive mais* e o excessivamente desejante, que se nutre de si, o que no mais das vezes se *separa* de si e que se *renova* (NF/FP 1881 11[130])<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> O texto em língua estrangeira é: “w i r aber wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst.”

<sup>362</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der freieste Mensch hat das größte M a c h t g e f ü h l über sich, das größte W i s s e n über sich, die größte O r d n u n g im notwendigen K a m p f e seiner Kräfte, die verhältnismäßig größte U n a b h ä n g i g k e i t seiner einzelnen Kräfte, den verhältnismäßig größten K a m p f in sich: er ist das z w i e t r ä c h t i g s t e Wesen und das w e c h s e l r e i c h s t e und das l a n g l e b e n d s t e und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten von sich a u s s c h e i d e n d e und sich e r n e u e r n d e ” .

### 3 O INDIVÍDUO SOBERANO: A MAIOR RESPONSABILIDADE

#### 3.1 O trabalho genealógico

Antes de começarmos o capítulo, recapitulemos brevemente o percurso feito até aqui.

Ao longo desta tese, acompanhamos o desenvolvimento do pensamento de Nietzsche e vimos que, na época de *Humano, demasiado Humano* ele visa pesquisar a origem e a história dos sentimentos morais a partir das ciências da cultura, da fisiologia e do utilitarismo inglês. Mas vimos também que, já ali, para ele o juízo sobre o que constitui o útil seria resultado de interpretações, erros e estados de ânimo confusos, orientados por processos de simplificação e falseamento, oriundos de todo fenômeno orgânico que se reinstaura na representação humana, de modo que a lógica – enquanto crença em coisas iguais – geraria a crença na verdade do juízo sobre o útil. À utilidade (identificada por critérios falseadores e enganosos) se vincularia originariamente o juízo quanto ao que é bom, na medida em que o frágil intelecto humano tenderia a identificar o que é prazeroso como o que é bom, e logo, útil. Com isso, atribuir-se-ia validade lógica à causa do prazer, de modo a considerá-lo o sinal verdadeiro de que algo é útil para a preservação. Esta sequência de erros constituiria não somente a moral altruísta pautada no benefício recebido, mas as diversas morais em geral. Apesar disso, Nietzsche atribui um valor positivo e imprescindível à moral, na medida em que ela desenvolveu o sentido para a verdade e para a justiça do conhecimento (MMI/HHI §107).

Mas ele não deixa de considerar que a própria demanda por verdade teria surgido como um meio de garantir alguma segurança em uma realidade de desconfiança e alerta constante dos primórdios da humanidade (M/A §26): era então importante não se enganar, ter acesso ao que realmente estava acontecendo, conseguir prever comportamentos e garantir o acerto das percepções. Este medo

generalizado tem a moral como um antídoto, no sentido em que ela promove a estabilização do caráter dos indivíduos, tornando-os previsíveis e controláveis. Além disso, ela gera a boa consciência, facilita decisões e evita dilemas, por oferecer poucas possibilidades de motivos para a decisão (em geral, no máximo, duas possibilidades). Ou seja, a moral é o que possibilita a criação de raças com força de decisão, o que porém acaba também gerando uma certa estupidez irrefletida sobre o sentido dos valores e das ações, cujos imperativos já vêm prontos e garantidos por uma longa tradição. Neste contexto, Nietzsche apresenta a figura do espírito livre como a de alguém esclarecido, que, buscando acima de tudo a verdade, pretende se opor a este nível utilitário/irrefletido de garantia de resposta e predeterminação oferecida pelos códigos morais, passando a entender a proibição da veracidade na consideração do maior número de possibilidades para o conhecimento, o juízo e a ação, colocando-se, por isso, numa postura mais instável e frágil, por desconfiar do alegado sentido de determinados valores e comportamentos. Concluí o primeiro capítulo mostrando como a figura do espírito livre não é responsável por ser como é, corroborando a tese do próprio Nietzsche de que ninguém pode ser responsabilizado por seus juízos, pensamentos e ações.

Durante a época de *Aurora* e *A Gaia Ciência*, o critério da utilidade para explicar a avaliação e a determinação das ações é substituído pela hipótese de que o medo e a obediência cega constituiriam a estrutura de funcionamento da moral, de modo que o critério para o *bem* passa a ser justamente *ter medo* e *obedecer*, enquanto o *mal* passa a ser identificado não mais como aquele que causa concretamente um dano/desprazer, mas como aquele que não tem medo de descumprir as leis, no sentido de afirmar sua diferença e imprevisibilidade, o que por si só, representaria uma ameaça de dano/desprazer. Com sua reflexão sobre os impulsos e sua relação com as avaliações, Nietzsche identifica em toda moral a prática de uma hierarquização dos impulsos e das ações, de modo a realizar um mesmo movimento característico do mundo orgânico: assimilação do estranho no familiar, enquanto a mesma dinâmica cruel presente em todo instinto de preservação de um corpo (orgânico ou social), que gera o sentimento de poder, enquanto saída da condição de impotência ou incerteza diante da ameaça da força desconhecida.

O filósofo busca identificar o papel dos impulsos na criação de valores e de pensamentos (M/A §119), mas ao mesmo tempo, mostrar a interação recíproca

entre eles e os ambientes morais, postulando assim a hipótese de que não existe acesso a um nível puramente natural que constituiria o impulso: pois os impulsos humanos teriam sido formados de acordo com as condições de existência da vida de rebanho. Neste sentido, o nosso próprio *eu* passa a ser compreendido como uma pluralidade em que ocorrem constantes lutas de impulsos conflitantes, cabendo assim aos mais habilidosos buscar criar um centro dominante que estabeleça um controle e dê forma a este caos de impulsos conforme um único gosto. É sempre latente em Nietzsche a questão fundamental da tensão entre, por um lado, a tendência de instauração da permanência homogênea praticada pela moral e pelo estabelecimento de domínio sobre os impulsos a partir de um centro de gravidade, e por outro, a importância da figura do espírito livre enquanto aquele que representa os momentos de crise, de afronta, de transformação, de experimentação de novos valores e formas de vida, que cultiva um complexo de oposições dentro de si, ao invés de suprimi-los por meio de algum padrão que antecipe respostas ou por uma hierarquização definitiva dos seus impulsos. Como veremos, esta tensão continuará presente nos escritos de maturidade e nos conduzirá ao problema central desta tese.

Assim, enquanto o Nietzsche de MM/HH defende um total fatalismo a partir da noção de busca por prazer e preservação – pautados no intelecto frágil, errôneo e arbitrário –, incorrendo na conclusão da total irresponsabilidade do indivíduo; em M/A e FW/GC ele abre uma brecha para a responsabilidade no comportamento e decisão quando ocorrem sem a tutela da resposta prévia da moralidade dos costumes, ou seja, que se dão por meio de experimentos individuais e sem garantias, pautados no saber sobre a atuação de níveis inacessíveis de determinação de impulsos, afetos e avaliações em um âmbito instintivo, assim como de influências conscientes e inconscientes de valores, elogios e censuras que participaram do processo de constituição de uma pessoa ou de uma comunidade. Mesmo assim, vimos como Nietzsche ainda afirma que a noção de vontade é somente uma expectativa ilógica de que, por conta de certos êxitos com determinados tipos de ação, seremos capazes de realizar certas coisas a que nos propomos por meio de novos experimentos – coisas estas que consideramos parecidas com aquelas que já conseguimos manejar e dominar. Assim, o filósofo



chega mesmo a concluir que a noção de causalidade foi criada a partir justamente da crença na vontade pessoal como causa das ações.

Em 1885 Nietzsche faz uma anotação que é muito interessante para este percurso que trilhamos. Ele faz uma retomada de sua trajetória filosófica e identifica nela a reincidência e diversidade de estratégias para “provar a completa *inocência* do devir!” (NF/FP 1885 36[10])<sup>363</sup>. Referindo-se a *O Nascimento da Tragédia*, ele afirma que ali houve a primeira tentativa neste sentido, na medida em que (ainda que por meio de um princípio metafísico) postulava que a existência como um todo seria somente uma obra de arte, resultado constante de criações e destruições de uma força criadora de formas, com a única finalidade de redimir-se de seu sofrimento por meio da contemplação de sua própria dilaceração em belas (e feias) individualizações que constituem o mundo fenomênico – de modo que a moral seria somente uma manifestação de forças criativas no nível do fenômeno. Num segundo momento, ele teria afirmado que “todos os conceitos de culpa são, objetivamente, completamente sem valor, [...] [e que] subjetivamente porém, toda a vida é necessariamente injusta e ilógica” (Ibid.)<sup>364</sup>. Ou seja, tratam-se das conclusões tiradas em MM/HH, em que a culpabilização aparece como uma ilusão ou uma ‘má’ intenção, e todo acontecimento é identificado a partir da ‘lógica’ do fenômeno orgânico que falsifica arbitrariamente, de modo que Nietzsche, diante da fatalidade das falsificações, acredita ser impossível que seja verdade que se possa ser responsável. Num terceiro momento do aforismo póstumo, Nietzsche afirma que teria chegado à noção de que não existem metas para a humanidade e que não é possível o conhecimento efetivo de relações causais. Ou seja, trata-se do que vimos no segundo capítulo sobre a crítica a Spencer – por este pressupor que a meta do ser humano já estaria dada – e a problematização da causalidade como mais um dos falseamentos simplificadores a partir da noção de vontade – sendo que Nietzsche, ao ler Baumann, nos apresenta o mistério da *associação*, ou seja, de uma relação inexplicável (que não é causal, pois causalidade seria somente um *Nebeneinander*, ou um *Nacheinander*) entre representação avaliada e movimento do mecanismo, que coloca a ação da ‘vontade’ em prática. Por fim, Nietzsche se

---

<sup>363</sup> O texto em língua estrangeira é: “die vollkommne *Unschuld* des Werdens zu beweisen!”.

<sup>364</sup> O texto em língua estrangeira é: “alle Schuld-Begriffe sind objective völlig werthlos, subjective aber ist alles Leben nothwendig ungerecht und alogisch”.

pergunta: “E para que tudo isso? Não foi para criar em mim mesmo o sentimento da total irresponsabilidade? Para me colocar fora de todo louvor e censura, independentemente de todo o passado e de hoje, para, do meu jeito, correr atrás da minha meta?” (Ibid.)<sup>365</sup>. É reveladora a tentativa de autoanálise e autocrítica que Nietzsche demonstra neste fragmento, em que sua trajetória filosófica é interpretada como um experimento de criar seu próprio caminho e estabelecer sua própria meta, a qual teria como fio condutor a reconquista da inocência do devir, ou seja, a afirmação do valor e da verdade da transitoriedade fugidia (e de todas as coisas que ela acarreta: sofrimento, angústia, incerteza, finitude, mas também surpresa, imprevisibilidade, novidade, criação, alegria) em oposição às demandas por fixação, imutabilidade e eternidade que compõem a história da metafísica, ou seja, a história do ocidente: em que as oposições – decorrentes de simplificações para coisas práticas – assumiram o caráter de valores absolutos, possibilitando assim a criação de um suposto mundo verdadeiro que comportaria todas as oposições essenciais à efetividade em devir: a partir do qual, identificar-se-ia o erro justamente onde o instinto vital identifica o que há de mais incondicional (GM/GM III §11), colocando-se o fundamento do mundo num ‘lugar’ da não transitoriedade (JGB/ABM §2), definindo-se a liberdade a partir da noção de *causa sui* de uma liberdade inteligível (JGB/ABM §21). Assim, é legítimo perguntar: pensando-se em MM/HH, que tipo de postura pôde gerar o nível de fatalismo da total irresponsabilidade enquanto consequência teórica de alguém que se esforçou tanto por reaver a inocência do devir?

No fragmento 1884 26[407] Nietzsche afirma que, na medida em que a constatação de que as pretensões de imutabilidade, identidade e verdade (na figura de um Deus e na pretensão de valores morais eternos) já não convencem mais, gera-se um tamanho vazio, uma perda de fundamento e de sentido da existência, que se torna comum a busca de abrigo num “fatalismo absoluto” (*absoluten Fatalismus*) (Ibid.), em que “a influência do indivíduo é indiferente” (Ibid.)<sup>366</sup>. Neste sentido, é possível claramente afirmar que a postura nietzschiana de defesa da total irresponsabilidade em MM/HH corresponde a uma expressão de niilismo das mais

---

<sup>365</sup> O texto em língua estrangeira é: “Und wozu dies Alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen – mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen?”

<sup>366</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Einfluß des Einzelnen ist gleichgültig”.

negativas, decorrente da perda dos fundamentos sólidos que garantiram a criação duradoura de sentido para a vida humana no decorrer da história metafísica do ocidente; é sintoma da falta de capacidade de uma vontade forte por parte do filósofo (JGB/ABM §21). Mas a coisa não para por aí: a tomada de consciência de que os valores mais considerados são ilusórios e arbitrários, de que “em si, de fato, não há ‘bem e mal’” (NF/FP 1884 26[407])<sup>367</sup>, acaba por gerar o “pessimismo intelectual” (*intellektuellen Pessimismus*) (Ibid.), o qual destitui até mesmo o fatalismo de qualquer base de sentido, porque se o fatalismo afirma que todo juízo e ação ocorrem de forma necessária, o pessimismo intelectual afirma que as próprias noções opostas de necessidade e contingência são invenções, ou melhor, que “o sentimento de ‘necessidade’ e ‘causalidade’ foi primeiramente colocado por nós dentro [da efetividade]” (Ibid.)<sup>368</sup>. Este nível de niilismo e ceticismo pessimista é alarmante, pois apresenta o perigo de gerar imobilidade, estagnação e indiferença total, de modo a poder se incorrer numa postura de que “tanto faz”, de que não importa como se vive, se avalia ou se age, pois nada tem sentido, nada é verdadeiro.

Mas Nietzsche passa a se considerar um novo tipo de psicólogo (JGB/ABM § 12), que, além de desconfiado, por conta de tantas estratégias e preconceitos metafísicos contra os quais ele tenta se preservar, está “condenado a *inventar* – e, quem sabe?, talvez a *encontrar*”<sup>369</sup> algo novo na lida com os “problemas fundamentais” (*Grundproblemen*) (JGB/ABM § 23) que o trabalho de sua nova forma de fazer psicologia promete possibilitar. E, de antemão, ficamos com esta indicação que não é nenhum pouco sem consequências: de que o novo psicólogo está fadado a inventar, ao invés de conhecer, ao invés de se relacionar com a verdade enquanto heroico empreendimento refletido e esclarecido de descoberta do que reside por trás da aparência, do senso comum e dos preconceitos. Sua desconfiança da metafísica se transforma em desconfiança em relação justamente àqueles que querem “provar algo” (*etwas beweisen*) (JGB/ABM § 188), o que significa que a própria vontade de verdade também terá que ser problematizada na investigação psicológica que

<sup>367</sup> O texto em língua estrangeira é: “es giebt an sich gar kein ‘Gut und Böse’”.

<sup>368</sup> O texto em língua estrangeira é: “das Gefühl ‘Nothwendigkeit’ und ‘Causalität’ erst von uns hineingelegt worden ist”.

<sup>369</sup> O texto em língua estrangeira é: “zum *Erfinden* verurteilt – und, wer weiß? Vielleicht zum *Finden*.”

corresponde à tarefa de um novo modo de se fazer filosofia que Nietzsche passa a anunciar, pois, afinal de contas, ele pergunta sobre *quem* nele é que coloca a questão sobre o valor da verdade: “o *que* em nós quer de fato ‘a verdade’?” (JGB/ABM § 1)<sup>370</sup>.

Sua desconfiança da metafísica ocorre porque, como afirmei no primeiro capítulo, ela se pauta na “crença nas oposições dos valores” (JGB/ABM § 2)<sup>371</sup>, crença esta que estabeleceu o valor superior da verdade em oposição ao da mentira e da ilusão, tornando-o pressuposto para o critério de qualquer avaliação e interditando a possibilidade de qualquer mistura de proveniência dentre os termos opostos da divisão. Neste sentido, seguimos os passos do desenvolvimento de seu projeto de investigação sobre as origens dos preconceitos morais, conforme o mesmo tipo de pergunta que abre o primeiro livro de MMI/HHI: “como algo pode surgir do seu oposto? Por exemplo, o racional do irracional, o animado do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada a partir do querer desejante, o viver para os outros a partir do egoísmo, verdade a partir de erros?”<sup>372</sup>. O interessante é que, ao afirmar no parágrafo 1 do prefácio para GM/GM, que já em 1876-77 tem início a sua busca pela “procedência dos preconceitos morais”<sup>373</sup> (ou seja, a época a partir da qual iniciei esta tese), ele faz uso do termo *Herkunft* para se referir à origem, e, conforme Foucault (2011) bem mostrou, isso parece não ser casual. No início de JGB/ABM § 2 escreve o filósofo: “Como algo poderia surgir do seu oposto? Por exemplo, a verdade a partir do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou, a ação altruísta do interesse pessoal? Ou a contemplação pura e solar do sábio a partir da cobiça?”<sup>374</sup>. Podemos ver o quão semelhantes são ambos os trechos, mas se atentarmos bem, é possível identificar também que há a

---

<sup>370</sup> O texto em língua estrangeira é: “Was in uns will eigentlich ‘zur Wahrheit’?”

<sup>371</sup> O texto em língua estrangeira é: “Glaube an die Gegensätze der Werte”.

<sup>372</sup> O texto em língua estrangeira é: “wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehlichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern?”

<sup>373</sup> O texto em língua estrangeira é: “Herkunft der Moralischen Vorurteile”.

<sup>374</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wie könnte etwas aus seinem Gegensatz entstehn? Zum Beispiel die Wahrheit aus dem Irrtum? Oder der Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung? Oder die selbstlose Handlung aus dem Eigennutze? Oder das reine sonnenhafte Schauen des Weisen aus der Begehrlichkeit?”

ocorrência de uma origem a partir do seu oposto dentre as elencadas que é particularmente marcante em relação ao trecho de MMI/HHI § 1: no texto de 1878 não consta um nível de reflexão que chega a suspeitar que a vontade de verdade mesma possa ser uma forma talvez disfarçada de expressão de uma vontade de engano, de ilusão e de manutenção da então atacada metafísica. Em ambos os casos, Nietzsche se opõe a ela porque ela considera que é impossível que algo nobre possa ter surgido de algo vil, que algo bom tenha uma origem ruim. Tanto é, que em MMI/HHI § 1 ele afirma que ela demanda que as coisas mais valiosas tenham uma “origem milagrosa” (*Wunder-Ursprung*), enquanto que em JGB/ABM § 2 ele escreve que, para os metafísicos, elas devem ter uma origem peculiar, uma “origem própria” (*eigenen Ursprung*)<sup>375</sup>.

Nietzsche usou o termo *Ursprung* na época de MMI/HHI como sinônimo de *Entstehung* e *Herkunft* em suas pesquisas sobre a origem da justiça, do castigo, dos sentimentos morais, do sentimento de liberdade, da crença em coisas iguais, etc. Acontece que a investigação que ele fazia naquela época já visava adentrar num âmbito mais profundo de análise de certas coisas que, historicamente, a metafísica pré-Darwin ignorava. Sua busca pela animalidade originária do ser humano, por sua determinação pela coação, pelo hábito, pelo princípio de utilidade e de prazer, pela baixaza dos começos históricos, pela ironia e pelas contradições dos primórdios tinha a intenção de mostrar que a origem disso que se entende por ‘humano’ não foi milagrosa, e que as mais altas virtudes e qualidades teriam sua origem na estupidez de estados de ânimo confusos, no impulso orgânico de autopreservação e na busca por prazer. Esta era a *origem* que Nietzsche pensava ser a mais verdadeira, que desmascarava os embustes de autoglorificação do ser humano praticados pela metafísica. Por isso, ele chamava tanto a atenção para a probidade intelectual, para a busca heroica pela verdade e para a libertação dos valores da tradição como as metas provisoriamente mais importantes a serem alcançadas pelo espírito livre.

Segundo Foucault, o Nietzsche maduro por sua vez, é um pouco mais econômico com o uso do termo *Ursprung*<sup>376</sup>. Seria porque o termo denotaria a busca

---

<sup>375</sup> Lembrando que *Ursprung* era o termo para *origem* no livro de Paul Rée: *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*.

<sup>376</sup> Por curiosidade eu confirmei: na obra publicada entre MMI/HHI e MMII/MMII (1878 até início de 1880) o termo *Ursprung* aparece 28 vezes e *Herkunft* 22; durante o tempo de JGB/ABM e GM/GM

pela “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 2011, p.17), como se fosse possível retirar a última máscara e encontrar a verdade nua e crua, o *em si* da realidade. Apesar da diferença no número de ocorrências do termo nos diferentes contextos da obra de Nietzsche não ser muito expressiva, faz sentido a interpretação de Foucault sobre o significado dos termos. Segundo o *Grimm Wörterbuch*, *Ursprung* se refere ao termo latino *principium*, à noção de fonte, nascente (*Quelle*), o surgir, o salto originário, o brotar, o irromper, a erupção, o fundamento (*Grund*) presente na representação mística de deus, o ponto de partida. Enquanto por outro lado, *Herkunft* se refere à linhagem, à estirpe, ao povo ou família da qual se provém. Quer dizer, com *Herkunft* não se trata do princípio no sentido estrito, trata-se de pontuar algo que vem de algum lugar (*herkommen = irgendwoher kommen*) em meio a uma situação específica que também tinha sua história de proveniência já antes, trata-se de um acontecimento no meio dos acontecimentos, permeado de história e contingências, e não de um acontecimento originário.

Quando Nietzsche afirma no prefácio a GM/GM que já ali em MMI/HHI ele realizava a investigação pela *Herkunft*, ele cita o aforismo 45 desta obra, intitulado “A dupla pré-história do bem e do mal”, em que ele antecipa um elemento fundamental de sua pesquisa genealógica, a partir da noção de cultivo de castas, de grupos em que diversas morais teriam sido formadas conforme o nível de poder e violência de que fossem capazes de efetivar. Além disso, esta afirmação de Nietzsche maduro se refere ao fato de que ele, já naquela época, problematizava a própria avaliação do útil como resposta para a causa das avaliações originárias, entendendo-a como simplificação criativa e falseadora vinculada a um princípio de identificação do prazer a partir de um aparato perceptivo impreciso e arbitrário, fazendo o ser humano incorrer na lógica de que se algo dá prazer, é útil, de modo que, o que é útil passasse a ser interpretado com o valor de verdade, e por sua vez, com valor moral. Vimos inclusive, como já ali há também uma reflexão sobre o caráter mediato ou imediato do próprio prazer, ou seja, como a explicação simplificadora por meio do prazer já não satisfazia Nietzsche totalmente.

---

(1886 e 1887), *Ursprung* 19 e *Herkunft* 23 vezes. Sendo que em várias ocasiões continua a ser intercambiável também na obra madura o uso de ambos os termos.

Com o método genealógico e sua nova psicologia segundo a qual todo impulso, toda vivência e toda atividade se dá por meio de avaliações, ao invés de se perguntar sobre a utilidade que determinadas normas de comportamento puderam ter, o filósofo alemão “nos envia à indagação sobre os móveis internos que nos impeliram a aceitá-las como nos sendo as ‘mais úteis’” (JUNIOR, 2007, p.125). Quer dizer, a genealogia é um instrumento para nos ajudar a investigar os motivos por conta dos quais certas posturas e disposições acabaram por se instituírem como necessárias. No fragmento 1885 36[10], que analisamos mais atrás, Nietzsche tenta justamente entender como suas próprias posturas anteriores foram necessárias a partir do limite de condições filosóficas que ele tinha até ali para tentar ir atrás de sua meta, de sua tarefa. Trata-se do amadurecimento da consciência de que “atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (FOUCAULT, Op. cit. p.18).

A busca pela *Herkunft* se refere à proveniência, que Nietzsche costuma associar ao pertencimento a um grupo, a uma raça, a uma tradição. Isso, ao invés de significar a pretensão de caracterizar elementos essenciais de povos, de modo a se poder determinar que isso ‘é alemão, e aquilo é francês’, por exemplo, envolve o interesse de busca por algumas sutilezas e nuances que se cruzam de forma subindividual e acabam por constituir tipos de indivíduos ou de práticas por meio de um emaranhado confuso de elementos. Como que por meio de uma herança, mas não uma herança determinável como as transformações adaptativas do sistema nervoso à *la* Spencer – na forma de uma aquisição específica, situada e clara –, mas sim um tipo de herança cheia de fissuras, desvios, desencontros, erros e acasos que geraram tipos de caráter ou disposições e valores que passaram a ser altamente prezados ou condenados. A genealogia funciona como elemento desagregador, sem poder e nem intenção de fornecer um fundamento ou unidade, pelo contrário, embaralhando a clareza da origem, entrecruzando fatos aleatórios que geraram movimentos inesperados, identificando o caráter heterogêneo do que se pensava ser simples e em identidade consigo mesmo. Ou seja, o trabalho genealógico vai na contramão da intenção de olhar para o passado para identificar uma continuidade que o ligue veladamente ao presente, que identifique uma unidade histórica, por

exemplo. Pelo contrário, o trabalho genealógico pretende deixar o passado “na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios [...], os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós” (Ibid., 21).

Em particular, no que diz respeito ao interesse desta tese, é importante atentar à genealogia que Nietzsche faz do processo pelo qual o ser humano passou a ser cultivado de modo a agir em oposição aos seus impulsos animais originários. O que importa mostrar é como o processo de amansamento originário, que determinava o comportamento daqueles a ele sujeitos, por meio do medo da punição com a infligência da dor (*Sittlichkeit der Sitte*), transforma-se numa forma mais sutil de controle e treinamento por meio da criação do sentimento de culpa, em que os impulsos agressivos do agente se voltam contra ele mesmo, fazendo com que o prazer da crueldade dos impulsos – então proibidos de se exteriorizarem – sirvam eles mesmos como garantia da manutenção de regras instauradas, realizando uma interiorização da vigilância, do castigo e da culpabilização. Por meio deste caminho, teremos acesso às vias pelas quais Nietzsche entende que foi possível a criação da liberdade enquanto a capacidade de decisão de *agir de outra forma*, como atribuição de um nível alto ou mesmo absoluto de *responsabilidade a um agente por trás da ação*, que se situa na condição de poder fazer isso ou aquilo, sendo capaz supostamente de não ser determinado por motivos que não correspondam à intenção e deliberação consciente direcionada por uma *consciência moral* (*Gewissen*). Para tratar disso, Nietzsche faz a genealogia dos valores “bem” e “mal” a partir da diferença de castas nobres e escravas. Farei uma breve análise dos valores nobres e escravos para mostrar o que há de transformação e continuidade em sua investigação sobre a proveniência das avaliações e suas consequências nas formas dos respectivos modelos sociais propostos e realizados por cada uma delas. Para fazer esta análise, atentarei à sua genealogia da *consciência moral e da má consciência*. Analisando suas hipóteses, terei condições de demonstrar que a ocorrência de uma transvaloração foi a ‘responsável’ pela substantivação da figura do agente enquanto sujeito livre como *causa sui*, que gerou o tipo de responsabilidade contra a qual Nietzsche tanto se coloca. A partir daí então, mostrarei como a sua teoria dos impulsos se desenvolve a partir da noção de vontade de poder, o que gerará uma outra compreensão sobre o agente (o “eu” ou o



“sujeito”), a verdade, a liberdade e a responsabilidade na figura do *indivíduo soberano*, de modo a mostrar como Nietzsche passa a compreender a liberdade e a possibilidade de autodeterminação individual enquanto experimento de superação do niilismo – o qual se expressa tanto na demanda de fundamento metafísico para a agência, quanto na negação da liberdade da vontade que desemboca no fatalismo.

### 3.2 Proveniência da consciência moral (*Gewissen*) e da má consciência (*schlechtes Gewissen*)

Nietzsche descreve na segunda dissertação de GM/GM o processo de cultivo necessário para que o bicho humano ultrapassasse a sua animalidade instintiva e assumisse a forma necessária para a criação da cultura. O elemento fundamental para isso foi criar nele a capacidade de prometer, e para isso, foi necessário desenvolver nele a memória. A criação e intensificação da memória é pensada por Nietzsche como o elemento fundamental para que o ser humano se tornasse possível, porque ela lhe proporcionou a capacidade de comprometimento num momento atual com um determinado comportamento no futuro, ou seja, a capacidade de fazer promessas se tornou a condição para fornecer algum tipo de garantia de que sua ação corresponderia ao que se esperasse dele socialmente. Trata-se de um problema, porque esta habilidade de lembrar dos compromissos contradiz a tendência originária deste animal, que comporta uma força de esquecimento, contra a qual se precisou (e se precisa) lutar para torná-lo um agente confiável. Esta força, para além de uma inércia instintiva animal, é de fundamental importância para o bom funcionamento psíquico. Ela atua como uma capacidade de inibição (*Hemmungsvermögen*), de circunscrição de horizontes provisórios para que as ações possam se dar de forma efetiva, sem serem atrapalhadas por elementos que não mereçam – ou não devam – temporariamente receber atenção, e nem, por sua vez, aparecer enquanto lembrança à consciência. O que há de característico no processo de criar a memória, e que torna difícil e delicada a sua instauração, é que

se trata de um processo que vai na contramão da anterior liberdade de expressão imediata dos impulsos que constituía nossa animalidade.

A força do esquecimento e a violência imediata dos impulsos tiveram que sofrer momentos de exceção em que não podiam vigorar, trata-se dos momentos em que se promete obedecer algumas regras sociais, criando-se uma memória da vontade (*Gedächtnis des Willens*), um comprometimento em continuar lembrando, querendo e agindo de acordo com aquilo que a necessidade, o afeto ou o interesse mandou num determinado momento. Esta capacidade de criar um animal capaz de prometer foi o que tornou possível que o ser humano se tornasse “previsível, regular, necessário” (*berechenbar, regelmässig, notwendig*). Ou seja, foi a partir das demandas da vida social que se deu e se dá a “história da proveniência (*Herkunft*) da responsabilidade. A criação da memória se refere, como Nietzsche mesmo aponta, ao que ele escreveu em M/A §9 para explicar a condição de possibilidade da moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*): tornar-se previsível garantia a expectativa da obediência e da regularidade, o que possibilitou a geração da tradição, quer dizer, o comportamento por longo tempo correspondendo a certas leis, a partir da obediência cega a determinados mandamentos simplesmente porque eram ordenados por alguém que causava medo.

É a partir da interiorização e lembrança de alguns “nãos” elementares que foi possível criar o que se chama de consciência moral (*Gewissen*), ou seja, a sensação de que certas ações são certas e outra erradas. Nietzsche então descreve a sua hipótese quanto ao que constitui a mais antiga psicologia para que a lembrança se tornasse mais forte do que o esquecimento nos casos de comprometimento, de promessa: “Marca-se a fogo para que fique na lembrança: somente o que não para *de doer* se mantém na memória” (GM/GM II §3)<sup>377</sup>. A violência, a brutalidade e a crueldade em geral, em continuidade à sua reflexão em M/A, são os elementos que dão condições para a criação de um processo civilizatório, sendo que o longo experimento de diminuição dos fatores animais de determinação do homem teve (e ainda tem) que envolver em grande medida práticas violentas de domesticação. Ao mesmo tempo que esta própria prática corresponde a uma forma ao avesso de um

---

<sup>377</sup> O texto em língua estrangeira é: “Mas brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, *wehzutun*, bleibt im Gedächtnis”.

próprio prazer animal de imposição violenta de sua força e da dinâmica que vimos ser a que configura os organismos em geral: a assimilação do imprevisível a algo familiar, conhecido e previsível. Mas agora, trata-se da investigação sobre como o espaço do ‘familiar’ pôde ser criado enquanto tal.

A responsabilidade somente surgiu sobre a Terra às custas de muito sangue e martírios, e sempre numa relação social de poder. E com um elemento importante: aos olhos de Nietzsche, o sentimento de estar fazendo algo certo ou errado (*Gewissen*) somente surgiu pela memória da dor ocasionada no caso da prática de certas ações: por mais justas que elas pudessem ser (para a nossa concepção contemporânea-democrática sobre o que é justo), se fossem proibidas e castigadas, passariam a ser evitadas pela memória da dor da domesticação, até serem julgadas como erradas. Assim, não foram censuras, vergonhas, reprovação social ou ameaça sobrenatural os meios mais determinantes para que se deixasse de agir de determinada forma, mas sim a tortura e os castigos no corpo que castas dominantes utilizaram para dar forma a grupos humanos submetidos a eles – mas também, em certa medida, como meio de dar forma a si mesmos<sup>378</sup>.

Nietzsche entende que o processo mnemotécnico por meio da dor é um procedimento que se refere a uma *Züchung*, a um cultivo pelo qual qualquer ser humano, independente da casta e da classe, passaria, para simplesmente estar vivendo em sociedade. Os procedimentos domesticadores do cultivo e da inibição dos impulsos sempre tiveram a violência como ferramenta mais originária e eficaz, por conta da força oposta (os impulsos e instintos) ter poder de atuação e resistência forte demais. Aquele que promete é o que, pela fidelidade ao seu compromisso, consegue se opor aos desejos arbitrários e momentâneos dos impulsos, ou seja, trata-se de uma habilidade que, por mais que passe a atuar no mesmo nível dos impulsos, os reprime, sendo, por sua vez, uma capacidade propriamente ascética, pois trata-se de uma força que consegue se impor sobre os impulsos, em prol, acima de tudo, das regras dos compromissos sociais. O que varia no que diz respeito à

---

<sup>378</sup> Ao pensar no tipo de procedência de grandes dominadores, afirma Nietzsche: “A oposição e a guerra atuam em uma tal natureza como um estímulo e desejo a mais de vida –, e por outro lado, está nele uma maestria e fineza da guerra em relação aos seus impulsos poderosos e inconciliáveis, portanto, o *autodomínio*” (JGB/ABM §200). O texto em língua estrangeira é: “Wirkt [...] der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -Kitzel mehr —, und ist andererseits zu ihren mächtigen und unversöhnlichen Trieben auch die eigentliche Meisterschaft und Feinheit im Kriegführen mit sich, also *Selbst-Beherrschung*”.

diferença entre a capacidade de deliberação e escolha (gerada pela capacidade de prometer) e as tendências dos impulsos, é o nível de distanciamento entre aquilo com o que se compromete e o que demandam os impulsos. Pois, mesmo nestes primórdios da domesticação do humano, havia um espaço para liberação das feras e dos instintos bestiais da animalidade (ao menos daqueles que tinham força para isso): as guerras contra inimigos externos e contra possíveis resistências dos sujeitados à imposição de regras que limitavam seus impulsos. Aqueles que não podiam extravasar a força conforme seus “seguros impulsos condutores reguladores inconscientes” (GM/GM II §16)<sup>379</sup> ficaram relegados ao seu mais novo e mais falível órgão: a sua consciência, quer dizer, “reduzido[s] ao pensar, decidir, calcular e combinar causas e efeitos” (Ibid.)<sup>380</sup>. É nesta impossibilidade de os instintos se descarregarem para fora que eles passam a se descarregar para dentro: “A inimizade, a crueldade, o prazer na perseguição, no ataque, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os portadores de tais instintos: *esta é a origem da ‘má consciência’*” (Ibid.)<sup>381</sup>.

Esta imposição de que os instintos violentos não pudessem mais se expressar, foi um ponto de viragem que, segundo Nietzsche, não se deu de forma gradual, foi repentino e traumático. Quem criou estas novas leis de convívio foram os fundadores do Estado originário, e estes eram um “bando de feras loiras, uma raça de conquistadores e senhores que, organizados de forma guerreira e com a força de organização, sem hesitar puseram suas patas terríveis sobre um povo numericamente talvez imensamente superior, mas ainda sem forma e errante” (GM/GM II §17)<sup>382</sup>: eles deram forma ao ser humano. Nietzsche chega a chamá-los de “os artistas mais involuntários e inconscientes que há”<sup>383</sup>. Eles fizeram com que

---

<sup>379</sup> O texto em língua estrangeira é: “regulierenden unbewußt-sicherführenden Triebe”.

<sup>380</sup> O texto em língua estrangeira é: “auf Denken, Schließen, Berechnen, Kombinieren von Ursachen und Wirkungen reduziert”.

<sup>381</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust na der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, na der Zerstörung – alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das ist der Ursprung des ‘schlechten Gewissen’*”.

<sup>382</sup> O texto em língua estrangeira é: “Rudel blonder Raubtiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisiert und mit der Kraft, zu organisieren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt”.

<sup>383</sup> O texto em língua estrangeira é: “die unfreiwilligsten, unbewußtesten Künstler, dies es gibt”.

cada tarefa, tendência, habilidade e instinto ocupasse uma função no interior de uma totalidade, e o fizeram de um modo em que seria completamente inconcebível qualquer noção de responsabilidade ou culpa pela tirania de suas imposições (Ibid.)<sup>384</sup>. Por mais que não tenham sido eles propriamente os causadores da má consciência, o que eles fizeram ao reprimir a expressão antes livre dos instintos daqueles submetidos ao seu poder foi a condição primeira para que a má consciência se tornasse possível – ou seja, para que se criassem formas de praticar a violência (proibida de se exteriorizar) contra si mesmos. Os sujeitados foram obrigados a desenvolver tão altamente as capacidades de inibição dos impulsos em consideração às normas sociais que foram criadas pelos fortes, que com o tempo, passou a lhes parecer que dentro deles existia algo completamente separado e independente dos impulsos, uma noção de subjetividade consciente que seria livre da pura determinação instintiva, ou seja, uma instância de agência que teria o poder de não ser determinada pelos impulsos violentos aos quais os fortes podiam ainda dar tanta vazão. Ou seja, trata-se de uma noção consciente e linguística de um *Selbst* com certas capacidades – em particular, com a capacidade livre de inibir os impulsos – que, como veremos, acabou se transformando na noção de sujeito metafísico.

Foram os homens violentos, fortes e guerreiros que criaram a organização dos primeiros Estados, e com isso, eles foram os criadores dos valores quanto ao que é bom e ao que é ruim<sup>385</sup>. A avaliação originária quanto ao valor de algo proviria então da imagem e avaliação que eles tinham de si mesmos: “O tipo nobre de ser humano se sente como determinador de valores, ele não tem necessidade de

---

<sup>384</sup> É importante lembrar que a dor infringida ao infrator que não obedecia as regras do compromisso, por exemplo, em nada tinha a ver com algum tipo de culpabilização, no sentido de castigo moral, pois o castigador castigava o *praticante de algo danoso, e não um culpado*. O infrator era muito mais tido como “um pedaço irresponsável de destino” (*einem unverantwortlichen Stück Verhängniss*) (GM/GM II §14) do que alguém que podia ter agido de outra forma. Sendo que, se o fraco não conseguisse reprimir certos impulsos, praticando algo proibido, era considerada somente a fraqueza de sua vontade, sua natureza fraca; enquanto que, se um forte não o conseguisse, atribuía-se a causa da má ação ou de uma ação desmedida (ao menos no contexto grego arcaico, no caso da argumentação de Nietzsche) a uma intervenção divina que agiu por meio dele, destituindo-o da razão temporariamente: “*um deus* deve tê-lo alucinado’ [...]”. Deste modo, naquele tempo, os deuses, até certa medida, serviam para justificar os humanos também no que há de ruim, eles serviam como causas do mal [...]” (GM/GM II §23). („*Es muss ihn wohl e I n G o t t bethört haben*” [...] *Dergestalt dienten damals die Götter dazu, den Menschen bis zu einem gewissen Grade auch im Schlimmen zu rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen* [...]). Em ambos os casos, não se trata de responsabilização, mas de controle social estabelecido conforme as forças criativas dos mais fortes.

<sup>385</sup> Conferir JGB/ABM §260 e GM/GM I.

receber aprovação, julgando 'o que para mim é nocivo, é nocivo em si', ele se sabe como o que, sobretudo, concede honra às coisas, ele é *criador de valores*" (JGB/ABM §260)<sup>386</sup>. Ou seja, não se trata então da ideia de que foram ações úteis avaliadas pelos beneficiados que representaram a avaliação originária da noção de "bem". Também não foram as ações que promoveram a melhor adaptação das funções e dos órgãos biológicos às condições de existência, como supunha Spencer. Não foram ações deslocadas da agência, foram primeiro os agentes que consideraram a si mesmos e a sua casta como bons e valiosos, seu ser se expressava em suas ações, ou melhor, *seu ser era propriamente suas ações*<sup>387</sup>. A moral da utilidade e da preservação corresponderiam a um outro tipo de avaliação: da moral escrava (Ibid.). Os homens de nível mais alto se denominavam bons devido à sua superioridade de poder, sua posição de comando, de origem, de riqueza, mas principalmente, por se considerarem "os verdadeiros" (GM/GM I §5), "sua preponderância estava primeiramente não na força física, mas sim na força da alma – eles eram os homens *mais inteiros* [...]" (JGB/ABM §257)<sup>388</sup>, quer dizer, os que portavam maior organização da multiplicidade dentro de si, em que a distância entre as partes comandantes e as comandadas dentro deles se tornava praticamente intransponível, em que a hierarquização de seus impulsos tinha firmeza, clareza e forma precisa. Constituindo-se assim, o seu oposto, que mal era observado, com olhar desatento e com certa indiferença ou desprezo, era o baixo, vulgar, mentiroso, covarde, comum, confuso, pobre, escravo, simples, miserável,

---

<sup>386</sup> O texto em língua estrangeira é: "Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als wertbestimmend, sie hat nicht nötig, sich gutheißen zu lassen, sie urteilt 'was mir schädlich ist, das ist an sich schädlich', sie weiß sich als das, was überhaupt erst Ehre den Dingen verleiht, sie ist *werteschaaffend*". É interessante lembrar que em M/A §102 e em FW/GC §110 Nietzsche atribui à noção de que "o que é bom para mim é bom em si" um sentido negativo, exemplar dos erros de nossos artigos de fé e de parentesco com a animalidade (também pensada num sentido de inferioridade e de rebanho). Cf. p. 152.

<sup>387</sup> "[...] as designações de valor moral foram postas sobretudo primeiro em homens e só de forma derivada e tardia em ações [...]" (JGB/ABM §260). O texto em língua estrangeira é: "[...] die moralischen Wertbezeichnungen überall zuerst auf Menschen und erst abgeleitet und spät aus Handlungen gelegt worden sind [...]" "– primeiro é desenvolvido o sentimento ético em relação a seres humanos (castas primeiro!), somente mais tarde [sendo] transposto para ações e traços do caráter. O *pathos da distância* está no mais interno fundamento daquele sentimento" (NF/FP 1885 1[7]). "– zuerst wird das sittliche Gefühl in Bezug auf Menschen (Stände voran!) entwickelt, erst spatter auf Handlungen und Charakterzüge übertragen. Das *Pathos der Distanz* ist im innersten Grunde jenes Gefühls".

<sup>388</sup> O texto em língua estrangeira é: "Ihr Übergewicht lag nicht vorerst in der physischen Kraft, sondern in der seelischen – es waren die ganzeren Menschen [...]"

modesto, limitado, mesquinho, pequeno, sem cultivo – em suma, o que originariamente era *simples* (*schlicht*), e que, segundo a hipótese filológica de Nietzsche, teria se transformado no sentido do que é *ruim* (*schlecht*). O forte é o que cria o direito e os valores, que dá nome às coisas, para quem a oposição ao bom (que é ele mesmo) não é qualquer figura do “mal”, mas somente o que é “ruim”<sup>389</sup>.

Se estes bárbaros animais de rapina (de onde teriam surgido as castas nobres) foram os que possibilitaram o recalque dos instintos dos subjugados (que se tornaria a má consciência), é interessante a hipótese de Nietzsche de que, no interior mesmo desta casta aristocrática tenha surgido a figura do sacerdote, que cria um outro tipo de distinção que viria a vigorar em qualquer grupo, independente de casta: a separação entre pureza e impureza – distinção que marca um tipo de avaliação que passa a prezar a espiritualidade enquanto interioridade desvinculada da ação e do corpo. Ou seja, dentre os então bem constituídos surgem aqueles desapegados às práticas e ao modo de vida aristocrático – as constantes vivências de guerra, caça, disputa, aventura, sempre dispostos à atividade livre e forte. Os sacerdotes passam a representar a figura daqueles que não têm força para agir e reagir. Esta falta de força é então encoberta pela criação da crença em um substrato neutro espiritual capaz de se decidir contra os impulsos e de ser completamente independente deles, ou seja, eles inauguram a figura do ‘eu’ livre. Com isso, se alguém se entrega à força do instinto, passa a ser julgado como culpado por isso, por passar a valer uma noção segundo a qual cada um seria plenamente capaz de dominar esta força que não deveria se expressar. É neste sentido que a crueldade e violência proibidas de se expressarem por meio de ações contra os outros, volta-se contra o próprio agente por meio de seus martírios de autocondenação e culpabilização, de modo a haver a valorização de uma suposta autonomia, mas, ao

---

<sup>389</sup> “O que é bom? – Tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o poder mesmo no ser humano. O que é ruim? – Tudo que provém da fraqueza. O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada. *Não* satisfação, mas sim mais poder; *não* a paz sobretudo, mas sim a guerra; *não* a virtude, mas sim a habilidade (virtude no estilo da Renascença, virtù, virtude livre da moralina)” (AC/AC §2) (“moralina” foi uma escolha de tradução de Paulo César de Souza, que adotei aqui. Sua decisão se deu por supor que o sufixo “-ina” usado por Nietzsche para criar esse neologismo faria alusão a um sufixo utilizado em elementos químicos nocivos ao organismo – assim como a moral). O texto em língua estrangeira é: “Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt. Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht *wächst*, daß ein Widerstand überwunden wird. *Nicht* Zufriedenheit, sondern mehr Macht; *nicht* Friede überhaupt, sonder Krieg; *nicht* Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralinfreie Tugend)”.

mesmo tempo, a obrigação de que todos reprimam os mesmos impulsos e de forma parecida. Ou seja, esta noção de agência como liberdade espiritual acaba ocultando a sua função de submeter os indivíduos que se comportam de outra forma (os fortes) ao nível de restrição das normas e valores que eles impuseram aos fracos. De forma que o modo inevitável de vida dos mais fracos, com seus impulsos violentamente reprimidos, passa a receber a qualidade da virtude e da bondade, enquanto que as qualidades dos fortes, que até então eram as representantes do que é bom, passam a ser caluniadas<sup>390</sup>. Assim, os sacerdotes realizam a rebelião escrava na moral, ocasionando uma inversão de valores:

'somente os miseráveis são os bons, os pobres, impotentes, só os pífios são os bons, os sofredores, os carentes, doentes, os feios são também os únicos devotos, os únicos da felicidade divina, só para eles há felicidade – o contrário de vocês, vocês nobres e violentos, vocês são os maus por toda a eternidade, os cruéis, os ávidos, os insaciáveis, os sem deus, vocês serão também eternamente os infelizes, os malditos e condenados!' (GM/GM I §7)<sup>391</sup>

Aqueles oprimidos pela natureza plena de força dos nobres, passam a ter na figura do sacerdote, e dos valores criados por ele, a oportunidade de descarregar o seus impulsos violentos reprimidos, tanto por meio da fantasia de uma justiça divina, como de uma imaginária superioridade moral ou por meio da violentação a si mesmos por meio da noção de culpa<sup>392</sup>. Mas eles também conquistam proeminência

---

<sup>390</sup> Nietzsche narra em GM/GM III §10 as mesmas agruras do asceta como o início da procedência das naturezas contemplativas em M/A §42 e 113, assim como a do mártir de M/A §18: a dificuldade de serem em si mesmos, de se oporem à tradição instaurada, de fazerem com que os outros cressem neles, de terem que causar medo nos outros, etc. Mas enquanto em M/A tratava-se de um modo de buscar a distinção como meio de aumento do sentimento de poder, em GM/GM a figura do asceta, como a origem do filósofo e de toda espiritualidade, atinge o marco histórico de alcançar o poder de inversão dos valores nobres.

<sup>391</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit – dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsteren, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!”.

<sup>392</sup> “Eu sofro: alguém deve ser culpado por isso’ – assim pensa cada ovelha doente. Mas o pastor, o sacerdote asceta, diz-lhe: ‘Certo, minha ovelha! Alguém deve ser mesmo culpado por isso: mas você



real, pois com a disseminação dos novos valores, a situação social concreta se transforma: com o tempo (em diversos momentos da história ocidental), os fortes passam também a ter que reprimir seus impulsos mais genuínos. Os fracos, na figura do sacerdote, não tendo vitalidade ou força suficiente para expressar seus impulsos violentos, acabaram se voltando para dentro e criando a reflexão, pensando sobre a sua condição, sobre o sentido dos valores vigentes e da justiça. Com a crescente disseminação de seus argumentos (pois eles criam o poder dos argumentos, a razão, a dialética, a filosofia), surgem teorias éticas, sistemas políticos democráticos e doutrinas sobre a igualdade de todos os indivíduos (como a noção de alma cristã ou os ideais da Revolução). Assim, a rebelião escrava se expressa na transformação das relações de poder entre dominadores e dominados, de modo a criar meios para impor aos dominadores a limitação dos impulsos que eles tinham imposto aos dominados, partindo-se do pressuposto da igualdade de direitos e deveres (o que, como veremos, significa a inconsciente pretensão de igualdade da capacidade de organização e criação de formas aos próprios impulsos). Na perspectiva dos fortes, *alguns* têm capacidade de domínio, e são estes inclusive que são capazes do autodomínio<sup>393</sup>, sem precisarem enfraquecer toda a estrutura psicofísica para estabelecer controle e hierarquia entre seus impulsos, como fazem os sacerdotes; sem precisarem manter-se sob as rédeas da completa camisa de força social constantemente – pois limitavam a expressão de seus impulsos violentos de forma exemplar com os seus pares, enquanto soltavam as feras com os inimigos e os subjugados –; e sem precisarem (ou mesmo admitirem) obedecer a normas que não proviessem deles mesmos. Devido à vinculação sem mediações de seu caráter com suas ações (pois tinham força suficiente para este nível de exterioridade espontânea), era-lhes inconcebível a não expressão da força que tinham – isso inclusive era o que lhes proporcionava a boa consciência, pois, por mais que cumprissem rigorosamente as regras de

---

mesmo é esse alguém, só você é culpado por isso – *somente você mesmo é culpado por si*” (GM/GM III §15). O texto em língua estrangeira é: “‘Ich leide: daran muß irgend jemand schuld sein’ – also denkt jedes krankhafte Schaf. Aber sein Hirt, der asketische Priester, sagt zu ihm: ‘Recht so, mein Schaf! Irgendwer muß daran schuld sein: aber du selbst bist dieser irgend-Wer, du selbst bist daran allein schuld – *du selbst bist an dir allein schuld!*’”. Trata-se aqui do papel desempenhado pelo sacerdote de tornar os fracos inofensivos.

<sup>393</sup> “O homem nobre, em si, honra o poderoso, também o que tem poder sobre si, que entende do falar e do silenciar, que com prazer, rigor e dureza se exercita contra si e tem reverência por todo rigor e dureza” (JGB/ABM §260). O texto em língua estrangeira é: “Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und u schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat”.

comportamento e as devidas formas de inibição de impulsos com os seus iguais, mantinham o espaço para exteriorização da potência violenta e cruel que seus instintos mais genuínos demandavam.

Em GM/GM I §13 Nietzsche chega ao ponto decisivo para os interesses deste caminho que percorremos: fazendo a analogia da ave de rapina com as ovelhas, o filósofo apresenta propriamente o surgimento, digamos assim, da noção de responsabilidade enquanto *capacidade de agir de outro modo* a partir de uma concepção de *sujeito* completamente independente do poder dos impulsos. A analogia parece ser uma ironia cruel, na medida em que não teria como a ave de rapina deixar de atacar as ovelhas, assim como não teria sentido exigir que a força dos nobres fosse separada da sua exteriorização na forma de domínio sobre os de força menor, “como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente, que fosse livre para exteriorizar a força ou também não. Mas não existe tal substrato; não há ‘ser’ atrás do fazer, do atuar, do vir a ser; o agente é somente adicionado ao fazer – o fazer é tudo” (Ibid.)<sup>394</sup>. Apesar da aparente ironia, Nietzsche apresenta um problema muito sério: aquela forma de avaliar (de que se poderia agir de outro modo) se pautaria na crença de que o forte poderia agir como fraco e de que o fraco o seria por livre escolha, passando a possuir então o mérito por simplesmente não ter força para fazer aquilo de que o forte é capaz: atacar, violentar e impor o seu poder e sua vontade. Com esta lógica, consegue-se imputar (*zurechnen*) o forte por ser forte, de modo que a própria incapacidade de agir como o forte passa a ser avaliada como a atitude propriamente virtuosa, “é bom se não fazemos nada para o que não somos fortes o suficiente” (Ibid.)<sup>395</sup>. A crença num sujeito enquanto um substrato indiferente e com plena liberdade de agir de outra forma tem sua origem como uma estratégia de sobrevivência (*Selbsterhaltung*), e o motivo de ela ter se disseminado e tomado tanta força ao longo da história seria porque ela “possibilitou à maioria dos mortais, dos fracos e oprimidos de todo tipo aquela sublime auto

---

<sup>394</sup> O texto em língua estrangeira é: “als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein ‘Sein’ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ‘der Täter’ ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles”.

<sup>395</sup> O texto em língua estrangeira é: “es ist gut, wenn wir nichts tun, wozu wir nicht stark genug sind”.

ilusão de interpretar a fraqueza mesma como liberdade, o seu fazer assim ou assado como *mérito*” (Ibid.)<sup>396</sup>.

Segundo a interpretação de Nietzsche, os subjugados, alimentados pelo ressentimento, por não poderem reagir diretamente, atribuem caráter voluntário à sua impotência, considerando bom somente aquele que não representa perigo. Mas esta postura foi gerada também pelo nível da capacidade de reprimir impulsos que eles tiveram que criar por conta de sua condição de submissão a regras alheias de repressão de instintos. Assim, a concepção de que a vontade é livre, serviria então “para confundir os instintos, para fazer da desconfiança em relação aos instintos uma segunda natureza” (EH/EH, Porque eu sou um destino §8)<sup>397</sup>, buscando identificar, como afirmei no início do capítulo, o que há de errado exatamente “onde o instinto de vida propriamente coloca a verdade mais incondicional” (GM/GM III §12)<sup>398</sup>. Pois aqueles que eram perigosos para os fracos, o eram porque, além de serem dotados naturalmente de força superior, eram ainda estreitamente vinculados aos seus instintos mais originários, à sua animalidade, mas também, ao mesmo tempo, a um nível de força e autodomínio que se ocupava em impor a si mesmos suas próprias leis e hierarquizações quanto a que impulso teria direito de atuar em qual momento e circunstância. Contrariamente ao desejo de repouso e tranquilidade dos fracos, o que para os nobres constituía a liberdade era que os “instintos viris e alegres com a guerra e a vitória [tivessem] o domínio sobre outros instintos, por exemplo, sobre o da ‘felicidade’” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo §38)<sup>399</sup>, de modo que, ter “a vontade de responsabilidade por si mesmo” (*den Willen zur Selbstverantwortlichkeit*) (Ibid.) implicava justamente o *pathos* da distância, a sensação incoercível de diferença que propicia a alguns ser realmente responsáveis diante das grandes tarefas que eles eram capazes de impor a si mesmos e a toda uma estrutura social dominada por eles. O caráter guerreiro, aventureiro e agressivo

---

<sup>396</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublimen Selbstbetrugerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-Sein als *Verdienst* auszulegen”.

<sup>397</sup> O texto em língua estrangeira é: “um die Instinkte zu verwirren, um das Mißtrauen gegen die Instinkte zur zweiten Natur zu machen”.

<sup>398</sup> O texto em língua estrangeira é: “wo der eigentliche Lebens-Instinkt die Wahrheit am unbedingtesten ansetzt”.

<sup>399</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des ‘Glücks’”.

era o que, na moral nobre, caracterizava o homem livre, o que significa que somente alguns podiam ser livres, pois “na vida efetiva trata-se somente de vontades fortes e fracas” (JGB/ABM §21), e não da existência ou não da liberdade – sendo que os livres seriam os de vontade forte. A rebelião escrava não aceita justamente o caráter aristocrático da liberdade anterior, responsabilizando os fortes por inviabilizarem a democracia da liberdade, de modo que sua fraqueza pudesse gozar de sua condição sem receio de ser subjugada, ou melhor, fazendo com que sua fraqueza se tornasse o impulso dominante em toda a organização social. Assim, se por milênios, a noção de moralidade dos costumes serviu como processo de cultivo humano, conforme a instauração do medo da tortura física e da figura de certos indivíduos poderosos; no momento inaugurado pela rebelião escrava, que Nietzsche considera o período propriamente moralizante da humanidade (RICHARDSON, 2009, p.140), o cultivo passa a funcionar de forma mais sutil por meio da culpa, em que o indivíduo volta os seus instintos agressivos contra si mesmo, como meio de reforçar as leis morais que ele criou a partir de sua condição de impotência, e além disso, tendo o inextinguível prazer animal com a crueldade por meio da sublimação da punição que sua parte moralizada estabelece sobre sua parte instintiva, caso ele se deixe tomar pelos impulsos valiosos da moral dos nobres, que para ele é tão digna de reprovação.

Assim, como mostrei no segundo capítulo, enquanto a normatividade da *Sittlichekeit der Sitte* tirava dos indivíduos obedientes e medrosos a capacidade justamente da responsabilidade por suas decisões, por outro lado, neste outro momento, a criação da noção de agência do período moralizante (como capacidade de poder agir de outra forma a partir da noção de sujeito como um substrato espiritual neutro) surge como resultado da má consciência e com a finalidade de culpar e punir quem ameaçar esta delicada nova configuração de valores. A avaliação nobre, por outro lado, glorificava “uma alta e dura [...] responsabilidade por si mesmo” (JGB/ABM §201)<sup>400</sup>, que era a que determinava os rumos de toda uma comunidade de acordo com os seus (nobres) próprios valores e sua força de determinação de si e do futuro, sem considerar a noção de um substrato neutro que poderia ser/agir de outro modo, que não conforme ao *fatum* que o seu nascimento, história e forças naturais lhe deram a condição de ser.

---

<sup>400</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine hohe und harte [...] Selbst-Verantwortlichkeit”.

Se não existe o substrato indiferente que poderia agir de outro modo, se não há um ‘ser’ por trás do fazer, cabe-nos no mínimo duas questões sobre as quais teremos que refletir de agora em diante: **1.** Se, por um lado, Nietzsche denuncia como uma duplicação inexistente, por parte dos fracos, a separação entre sujeito e ação, afirmando que não existe nada por trás dela, que a ação é tudo; por outro lado, o filósofo pressupõe causas por trás das ações, tanto dos senhores como dos escravos, pois, afinal de contas, como pontuar expressões de força sem se supor um sujeito por trás da ação? Como tentar compreender e explicar a razão das ações e avaliações sem a noção de intencionalidade? É possível observar o esforço de Nietzsche para buscar interpretar as intenções por trás das avaliações dos ressentidos assim como dos senhores. Portanto, teremos que compreender o que significa afinal que *não há sujeito por trás da ação, “que a ação é tudo”*. **2.** Mas para isso, é necessário compreender então o modo como Nietzsche entende que se compõe esta entidade reflexiva, deliberativa e ativa que chamamos de “eu” ou de “sujeito”. Tínhamos visto já no segundo capítulo que a noção de um “eu” seria mais uma das simplificações como condição para a vida orgânica, e que o “eu” seria na verdade composto de uma pluralidade de impulsos. O que é preciso fazer agora é retomar a noção de “eu” no pensamento de Nietzsche maduro a partir do fio condutor da noção de vontade de poder. Deste modo, poderemos compreender que é possível uma outra noção de sujeito, assim como uma outra noção de liberdade e de responsabilidade na figura do fruto tardio da *Sittlichkeit der Sitte*: o indivíduo soberano, que alcança a maior responsabilidade justamente por se colocar para além da irresponsabilidade da *Sittlichkeit der Sitte* e da má consciência do período moralizante da humanidade.

### 3.3 Fisiopsicologia e vontade de poder

#### 3.3.1 O eu/agente como multiplicidade de 'sujeitos'

Quando Nietzsche problematiza a noção de 'eu', o que ele faz é retirar o fundamento de um centro diretor espiritual pautado na consciência, propondo-nos o desafio de conceber a velha noção de alma como uma finita “estrutura social de impulsos e afetos” (JGB/ABM § 12)<sup>401</sup>, em que a figura do sujeito é vista como constituída por uma “multiplicidade de sujeitos” (*Subjekts-Vielheit*) (Ibid.), por acontecimentos inconscientes, por paixões e desejos (JGB/ABM § 36) regidos por lutas de impulsos. A hierarquia aristocrática (subvertida pela moral do ressentimento) corresponderia à própria dinâmica de estruturação e funcionamento hierárquico de toda a vida e desta aparente unidade deliberativa a que chamamos de “eu”. O filósofo visa desmascarar um procedimento astucioso, instaurado em sua máxima potência com a noção de subjetividade judaico-cristã (ou rebelião escrava) e a sua versão laica na filosofia moderna: “Um tipo de perspectiva no olhar que se recoloca como causa do próprio olhar: esta foi a artimanha na *invenção* do 'sujeito', do 'eu!'” (NF/FP 1885 2[193])<sup>402</sup>.

---

<sup>401</sup> O texto em língua estrangeira é: “Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte”.

<sup>402</sup> O texto em língua estrangeira é: “Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als Ursache des Sehens selbst zu setzen: das war das Kunststück in der *Erfindung* des „Subjekts“, des „Ichs!“ É interessante lembrar que a noção de 'eu' ou de 'sujeito' como uma pluralidade faz parte de uma discussão das últimas décadas do século XIX, por meio dos então recentes estudos em torno do projeto de uma *psicologia fisiológica*. Particularmente da parte dos psicólogos franceses e alemães houve vários esforços para desvincular a psicologia da filosofia, para dar-lhe estatuto próprio e legitimidade científica. Um livre pensador francês chamado Jean-Marie Guyau (1854 – 1888) – que é brevemente citado por Nietzsche em NF/FP 1885 35[34] e 1887 10[170] – escreve algo que é muito significativo para compreendermos a atmosfera teórica do filósofo alemão: “O eu [...] para a psicologia contemporânea é uma ilusão, [...] não há personalidade em separado, [...] nós somos compostos de uma infinidade de seres e pequenas consciências ou estados de consciência” (GUYAU, 1885, p.33). Théodule Ribot (1839 – 1916) foi o fundador da psicologia empírica na França, criando e dirigindo por

Nietzsche visa pensar a subjetividade espiritual (os pensamentos, sentimentos, a vontade, os valores morais e os estados de ânimo em geral) enquanto parte dos mesmos processos vitais que compõem todo corpo orgânico. Isso envolve tanto pensar atividades consideradas espirituais ocorrendo no nível das células (como o pensar, o sentir e o querer), assim como considerar atividades orgânicas constituindo os mesmos processos dos movimentos espirituais (como secreção, assimilação e reação a estímulos). E como veremos, o filósofo visa interpretar todas estas dinâmicas do ‘espírito’ e do organismo como permeadas por um mesmo fio condutor, apontando para a noção de que o mundo é constituído por *quanta* de poder em combate por mais poder.

Quanto à crítica e problematização da noção de ‘eu’, Nietzsche tem clareza do carácter hipotético de sua intenção e da insuficiência das designações disponíveis na linguagem para dizer a complexidade e as nuances desta hipótese<sup>403</sup>. Por outro lado, ele chega a afirmar que “hoje ninguém mais é tão inocente” (NF/FP 1885 40[20])<sup>404</sup> para acreditar que o ‘eu’ é a causa, a condição para o pensar. Nesta anotação, ele supõe até o contrário, que o pensamento seja condição para a criação

---

vários anos o periódico de estudos de psicologia empírica chamado *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Nietzsche possuía vários livros de autores que contribuíram em volumes do periódico (dentre eles, Guyau, Dühring, Roux, Schneider e Charcot). “Podemos dar vários exemplos que mostram semelhanças teóricas entre Nietzsche e o contexto teórico de Ribot: a continuidade entre o físico e o espiritual (moral e cultural); a consciência como produto do desenvolvimento orgânico; a decadência cultural causada por doenças fisiológicas; a luta dos afetos ou impulsos para se tornarem conscientes; [...] a noção de centro de coordenação; [...] as características da nobreza ou aristocracia [...]” (FREZZATTI, 2010). Mas, enquanto que para o círculo de Ribot, o termo *fisiologia* se refere aos processos físico-químicos dos organismos, veremos que para Nietzsche ela significa a dinâmica mesma de luta dos impulsos por aumento de poder, o que mostra que a intenção de Nietzsche não é provar empiricamente o que é o ‘eu’, mas tratar filosoficamente de problemas que surgem a partir de uma nova hipótese quanto ao modo psico-físico em que o ‘eu’ se constitui.

---

<sup>403</sup> Num fragmento póstumo, o filósofo chega a questionar abertamente para si mesmo a efetividade do que ele está supondo: “[...] nosso querer, sentir e pensar *conscientes* está a serviço de um querer, sentir e pensar muito mais abrangente. – Realmente?” (NF/FP 1885 34[124]). O texto em língua estrangeira é: “[...] unser b e w u ß t e s Wollen, Fühlen, Denken ist im Dienste eines viel umfanglicheren Wollens Fühlens und Denkens. — Wirklich?”. Em relação à linguagem, Nietzsche se preocupa muito em salientar suas limitações: os conceitos são para ele a junção de várias imagens em um som (NF/FP 1884 25[463]), ou “símbolos de memória para grupos de imagens com o auxílio de *sons*” (Erinnerungszeichen für ganze Gruppen von Bildern mit Hilfe von *Lauten*) (NF/FP 1884 25[327]). Além disso, os conceitos (*Begriffe*) não apreendem (*begreifen*) coisas, somente as designam por meio de aproximações com o que já é conhecido (NF/FP 1885 1[50]). Em JGB/ABM § 21 os conceitos são definidos como “ficções convencionais com a finalidade de designação, de comunicação, e não de explicação” (“konventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung”).

<sup>404</sup> O texto em língua estrangeira é: “ist Niemand heute mehr so unschuldig”.

desta aparente unidade do eu, e da aparente separação entre sujeito e objeto<sup>405</sup> – hipótese esta que ele admite poder ser simplesmente a forma contrária de um erro (Ibid.), pois, ao se afirmar isso, parece que já se sabe o que é o pensar e o que o diferencia do querer e do sentir (JGB/ABM § 16)<sup>406</sup>. De todo modo, Nietzsche tenta mostrar que, assim como o pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero (JGB/ABM § 17), o sentido mesmo quanto ao que é o *querer* precisará ser repensado – pois se não sou ‘eu’ que quero (‘eu’ enquanto identidade unitária igual a si mesma), quem é que quer? Façamos um estudo agora sobre o que significa o pensamento consciente, para compreendermos primeiro em que medida o pensar não pode ser considerado como o efeito de uma causa espiritual e unitária chamada ‘eu’, e nem a manifestação abstrata da consciência racional, mas sim como algo que se vincula a um outro nível mais fundamental e abrangente de acontecimentos que, segundo o filósofo, compõe o ‘eu’.

O ‘eu’ corresponderia à noção – que vimos no primeiro capítulo – de simplificação praticada por nosso intelecto que individua e identifica entes. Ou seja, assim como criamos ‘coisas’, ‘substância’, ‘matéria’, ‘número’, etc., por meio de “uma construção do pensamento” (NF/FP 1885 35[35])<sup>407</sup>, criamos a concepção de um eu como uma entidade unitária, como uma substância, uma coisa que causa outras coisas<sup>408</sup>. Quer dizer, o eu seria uma ficção regulativa para se criar alguma

---

<sup>405</sup> O que na obra publicada aparece assim: o “‘eu’ então, primeiro como uma síntese que é feita pelo próprio pensar” (JGB/ABM § 55). O texto em língua estrangeira é: “‘ich’ also erst aine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird”.

<sup>406</sup> “[...] quem, por exemplo, não soubesse diferenciar o pensar do sentir e do querer, não poderia constatar o acontecimento [do pensar].” (NF/FP 1885 40[24]). O texto em língua estrangeira é: “[...] wer z.B. nicht zwischen denken fühlen und wollen zu unterscheiden wüßte, könnte den Vorgang gar nicht constatiren”. E em JGB/ABM § 16: “por exemplo, que eu sou isso que pensa, que, de todo modo, algo deva ser isso que pensa, que o pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que há um ‘eu’, por fim, que já está estabelecido o que se designa com ‘pensar’ – que eu sei o que é pensar. Pois, se eu já não tivesse me decidido sobre isso, conforme o que eu deveria medir que, o que acontece mesmo, não seja talvez ‘querer’ ou ‘sentir’?”. O texto em língua estrangeira é: “zum Beispiel, daß ich es bin, der denkt, daß überhaupt ein Etwas es sein muß, das denkt, daß Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, daß es ein 'Ich' giebt, endlich, daß es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist,—dass ich weiß, was Denken ist. Denn wenn ich nicht darüber mich schon bei mir entschieden hätte, wonach sollte ich abmessen, daß, was eben geschieht, nicht vielleicht 'Wollen' oder 'Fühlen' sei?”.

<sup>407</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Konstruktion des Denkens”.

<sup>408</sup> “O surgimento das ‘coisas’ é totalmente obra [daquele] que representa, pensa, quer, inventa. O conceito de ‘coisa’ mesmo, assim como todas as características. – ‘O sujeito’ mesmo é uma tal criação, uma ‘coisa’ como todas as outras: uma simplificação para designar a força que põe, inventa e pensa enquanto diferença mesmo de todo pör, inventar e pensar individual” (NF/FP 1885 2[152]). O



regularidade e permanência que torne possível algum conhecimento em meio ao devir, e algum sentido e autoria para as ações. Mas Nietzsche suspeita que o próprio conhecimento poderia ser somente instrumento para outros fins, que o “impulso para o conhecimento” (*Trieb zur Erkenntnis*) (JGB/ABM § 6) serviria talvez a outros impulsos, que gostariam de se “mostrar como fim último da existência e como *senhores* autorizados de todos os outros impulsos” (Ibid.)<sup>409</sup>. É nesse sentido que o filósofo, ainda no processo de maturação da noção de vontade de poder, afirma num fragmento: “Todo o aparato cognitivo é um aparato de simplificação e abstração, não direcionado ao conhecimento, mas ao *apoderamento* das coisas” (NF/FP 1884 26[61])<sup>410</sup>. Quer dizer, toda forma de relação com o mundo, tanto humana como no caso de tudo o que é orgânico, se daria neste procedimento simplificador e de apropriação, de modo que o conhecimento ocorre somente como um meio para isso:

Quando *eu* tenho em mim algo de uma unidade, ela não se situa certamente no eu consciente e no sentir, querer e pensar, mas sim em outro lugar: na astúcia de todo o meu organismo, a qual busca preservar, apropriar-se, excretar e monitorar, sendo que meu eu consciente é somente sua ferramenta [do organismo]. – Sentir, querer e pensar mostram por todo lado somente fenômenos finais, cujas causas são para mim completamente desconhecidas: a sequência destes fenômenos, como se um se seguisse ao outro, é somente uma aparência: na verdade, estas causas podem talvez estar ligadas uma à outra de tal modo, que as causas finais me deem a impressão de uma ligação lógica ou psicológica. *Eu nego* que um fenômeno espiritual ou da alma seja causa direta de um outro fenômeno espiritual ou da alma [...] O intelecto e os sentidos são acima de tudo um aparato simplificador. Nosso mundo falso, diminuído e logicizado das causas é porém o mundo no qual podemos viver [...] (NF/FP 1885 34[46])<sup>411</sup>

---

texto em língua estrangeira é: “Die Entstehung der ‘Dinge’ ist ganz und gar das Werk der Vostellenden, Denkenden, Wollenden, Erfindenden. Der Begriff ‘Ding’ selbst ebenso als alle Eigenschaften. – Selbst ‘das Subjekt’ ist ein solches Geschaffenes, ein ‘Ding’, wie alle Andern: eine Vereinfachung, um die *Kraft*, welche setzt, erfindet, denkt, als solche zu bezeichnen, im Unterschiede von allem einzelnen Setzen, Erfinden, Denken selbst”.

<sup>409</sup> O texto em língua estrangeira é: “als letzten Zweck des Daseins und als berechtigten *Herrn* aller übrigen Triebe”.

<sup>410</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der ganze Erkenntniß-Apparat ist ein Abstraktions- und Simplifikations-Apparat – nicht auf Erkenntniß gerichtet, sondern auf Bemächtigung der Dinge”.

<sup>411</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wenn *ich* etwas von einer Einheit in mir habe, so liegt sie gewiß nicht in dem bewußten Ich und dem Fühlen Wollen Denken, sondern wo anders: in der erhaltenden aignenden ausscheidenden überwachenden Klugheit meines ganzen Organismus, von dem mein

Para tornarmos mais concebível a compreensão de certas vivências interiores, criamos a imagem de uma alma espiritual que habita um corpo, ou de uma substância pensante que cria pensamentos e que opera a máquina corporal para servir de causa, para tornar lógico o pensamento e a ação. Este procedimento consiste numa prática de falseamento imprescindível para a manutenção e promoção da vida (JGB/ABM § 4), quer dizer, trata-se da “inverdade como condição de vida” (Ibid.)<sup>412</sup>. Inverdade, porque o que se chama costumeiramente de ‘espírito’ seria, segundo Nietzsche, uma estrutura com necessidades e capacidades iguais às que os fisiólogos encontram “em tudo que vive, cresce e aumenta” (JGB/ABM § 230)<sup>413</sup>, de acordo com o procedimento de simplificar pluralidades, de aproximar a novidade ao que já é bem conhecido, ignorar contradições e incoerências, de salientar arbitrariamente alguns traços principais, desconsiderando outros componentes e detalhes daquilo que se vê, que se absorve e se incorpora. Quer dizer, quando o ‘espírito’ quer conhecer, ele realiza processos de incorporação que, por si só, envolvem falseamentos e simplificação. Cabe salientar que “sua força de apropriação” (*seiner aneignenden Kraft*) (Ibid.) envolve também a decisão de, em certos momentos, não querer saber, de fechar os horizontes, de se satisfazer com ambiguidades, de querer mesmo ser enganado, de permanecer na incerteza, de esquecer. Tanto na busca pelo saber enquanto incorporação, quanto no não querer saber enquanto uma certa forma de digestão do que foi incorporado, vigora a crença (ainda que possa ser temporária) em certos juízos considerados verdadeiros, por conta de sua eficiência na preservação da espécie (JGB/ABM § 11). A superfície com a qual se satisfaz o conhecimento filosófico e científico se mostra no caráter contraditório da busca por conhecimento: sendo que os procedimentos lógicos da história da metafísica envolvem a crença em oposições de valores, Nietzsche afirma que a vontade de saber se fundamenta numa vontade mais poderosa: a vontade de

---

bewußtes Ich nur ein Werkzeug ist.— Fühlen Wollen Denken zeigt überall nur Endphänomene, deren Ursachen mir gänzlich unbekannt sind: das Aufeinanderfolgen dieser Endphänomene, wie als ob eines *aus* dem anderen folgte, ist wahrscheinlich *nur* ein Schein: in Wahrheit mögen vielleicht die Ursachen solchergestalt an einander gebunden sein, daß die End-Ursachen mir den *Eindruck* logischen oder psychologischen Verbandes machen. *Ich leugne*, daß ein geistiges oder seelisches Phänomen direkte *Ursache* ist von einem anderen geistigen oder seelischen Phänomen [...] Der Intellekt und die Sinne sind ein vor allem *vereinfachender* Apparat. Unsere *falsche*, verkleinerte, *logisirte* Welt der Ursachen ist aber die Welt, in welcher wir leben können [...]”.

<sup>412</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unwahrheit als Lebensbedingung”. O reconhecimento desta condição é o que colocaria primeiramente uma filosofia para além do bem e do mal.

<sup>413</sup> O texto em língua estrangeira é: “alles, was lebt, wäscht und sich vermehrt”.

não saber, em que se “fala de oposições, onde há somente graus e certa sutileza de níveis” (JGB/ABM § 24)<sup>414</sup>. De modo que, as evidências lógicas não expressariam a clareza da capacidade de se alcançar a verdade, mas seriam resultados de “avaliações” (*Werthschätzungen*), ou melhor dizendo, “demandas fisiológicas para a preservação de um determinado tipo de vida” (JGB/ABM § 3)<sup>415</sup>.

O nível da problematização que Nietzsche apresenta é tal, que não se refere à criação de meios de correção dos procedimentos intelectuais para conhecer o que quer que seja da forma correta (ainda que ele não desconsidere a importância e utilidade disso), trata-se de reconhecer que, o que quer que se saiba ou se faça, será sempre já parte de um processo de criação de mundo e de crença<sup>416</sup>. A pergunta da teoria do conhecimento sobre como é possível conhecer, torna-se a pergunta sobre como é possível a crença que temos naquilo que criamos (1884 26[70])<sup>417</sup>. “O intelecto é uma força criativa, [...] *ele crê naquilo que cria como algo verdadeiro: este [é] o fenômeno fundamental*” (NF/FP 1884 26[217])<sup>418</sup>. A representação, a partir da elaboração do intelecto sobre a sensibilidade, não seria característica de um sujeito transcendental e sujeita a procedimentos mais ou menos acertados de correção epistêmica: seria obra de arte (NF/FP 1884 26[424]). Nietzsche aqui entende a arte fundamentalmente como a atividade de sublinhar as linhas e os traços principais, deixando muita coisa de lado, é uma doação de formas

---

<sup>414</sup> O texto em língua estrangeira é: “von Gegensätze zu reden, wo es nur Grade und mancherlei Feinheit der Stufen gibt”.

<sup>415</sup> O texto em língua estrangeira é: “physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben”.

<sup>416</sup> “No juízo se coloca uma crença [de que] ‘isso é desse e daquele jeito’; como? Se justamente a crença mesmo fosse o estado de coisas mais próximo que podemos estabelecer! Como a crença é possível??” (NF/FP 1884 26[65]). O texto em língua estrangeira é: “Um Urtheile steckt ein Glaube ‘so und so ist es’: wie, wenn gerade das Glauben selber die nächste Thatsache wäre, die wir feststellen können! Wie ist Glauben möglich??”.

<sup>417</sup> “[...] poetizamos para nós a maior parte da vivência e praticamente somos forçados a nos olhar como *não* inventores de qualquer evento. Isso tudo quer dizer: nós estamos fundamentalmente e há muito tempo – *acostumados com a mentira*. Ou, para expressar isso de uma forma mais virtuosa e dissimulada, em suma, mais nobre: é-se muito mais artista do que se sabe” (JGB/ABM § 192). O texto em língua estrangeira é: “[...] wir erdichten uns den größten Teil des Erlebnisses und sind kaum dazu zu zwingen, *nicht* als ‘Erfinder’ irgendeinem Vorgange zuzuschauen. Dies alles will sagen: wir sind von Grund aus, von alters her – *ans Lügen gewöhnt*. Oder, um es tugendhafter und heuchlerischer, kurz angenehmer auszudrücken: man ist viel mehr Künstler, als man weiß”.

<sup>418</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Intellect ist eine schaffende Kraft [...] *er glaubt an das, was er schafft, als wahr*: dies das Grundphänomen”.

que é ao mesmo tempo um falseamento (Ibid.): “então, antes de [algo] ser ‘pensado’, deve já ter sido *poetizado*, o sentido que dá forma é mais originário que o ‘que pensa” (NF/FP 1885 40[17])<sup>419</sup>. O ser humano cria formas enquanto um meio de sobrevivência, de modo que a apreensão de algo somente se dá depois da criação de características que não residem propriamente na coisa que pensamos apreender, mas nos falseamentos da superficialidade por meio dos quais temos acesso às vivências em geral. Seria este impulso criador de formas em atividade no ser humano (NF/FP 1884 24[14]) que criaria avaliações, oposições e diferenças.

Tanto os sentidos quanto o que chamamos de espírito realizam o mesmo movimento de falseamentos e simplificações enquanto formas de apropriação, apoderamento e uso das coisas, atuando como formas de “incorporação e adequação, com a finalidade de nutrição” (NF/FP 1884 26[448])<sup>420</sup>. O interessante é que, mesmo assim, considerando-se o valor desta hipótese, segundo a qual a humanidade se alicerça numa sequência de erros decorrentes de suas simplificações, não é possível pretender a superação desta condição em si, temos que afirmar e aceitar mesmo muita coisa falsa e errada (NF/FP 1884 27[41]), pois, no fim das contas, “toda a vida repousa no erro” (NF/FP 1884 27[38])<sup>421</sup>. O que é possível mudar e superar são determinados tipos de erros por outras interpretações que sejam talvez mais proveitosas – ainda que não garantam o alcance da verdade, do acerto, da adequação entre nossas perspectivas e o efetivo. A forma aparentemente lógica do procedimento cognitivo de encontrar clareza, distinção, simplicidade e conformidade a fins, seria então uma forma artística de controle dos fenômenos, que constitui toda a atividade humana (NF/FP 1885 34[49]). Sem esta

---

<sup>419</sup> O texto em língua estrangeira é: “bevor also ‘gedacht’ wurde, muß schon *gedichtet* worden sein, der formende Sinn ist ursprünglicher als der ‘denkende”.

<sup>420</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Art Einverleibung und Anpassung, zum Zweck der Ernährung”.

<sup>421</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alles Leben beruht auf dem Irrthum”. É interessante notar como Nietzsche, ao refletir sobre isso, relativiza este pensamento em fragmentos póstumos: “Poderia, por exemplo, ser pensado um ser no qual o conhecimento mesmo fosse impossível, porque há mesmo uma contradição entre o fluxo absoluto e o conhecimento: num tal mundo, uma criatura viva deveria primeiro *acreditar* em coisas, na duração, etc, para poder existir: o erro seria a condição da existência. **Talvez seja assim**” (grifo meu) (NF/FP 1884 26[58]). O texto em língua estrangeira é: “Es könnte z. B. ein Dasein gedacht werden, in welchem Erkennen selber unmöglich wäre, weil ein Widerspruch zwischen absolut Flüssigem und der Erkenntniß besteht: in einer solchen Welt müßte ein lebendes Geschöpf erst an Dinge, an Dauer usw. *glauben*, um existieren zu können: der Irrthum wäre seine Existenz-Bedingung. Vielleicht ist es so”.

força plástica, seria impossível a vida a partir de um puro caos de sensações indiferenciadas<sup>422</sup>. Ao afirmar isso, Nietzsche quer dizer que, ao invés de faculdades da intuição que organizariam a experiência, haveria a unidade inconsciente do instinto que relaciona as impressões para a conservação e promoção da vida (Ibid.). E as supostas categorias do entendimento, ao invés de verdades metafísicas inerentes a um sujeito entendido enquanto substância, seriam resultado de forças criativas com vistas às nossas necessidades, para que possamos ter uma compreensão rápida por meio de abreviações (NF/FP 1887 6[11]), para assim, aumentar nossa eficácia existencial: “a representação acertada de um objeto é originariamente somente meio para a finalidade de agarrar, apanhar e apoderar-se” (NF/FP 1886 7[3])<sup>423</sup>.

Para que nosso mundo interno possa se tornar consciente, é necessário que ele se transforme em aparência, em simplificações, como o reconhecimento de um mesmo estímulo onde há vários em ação (NF/FP 1884 25[336]). Assim, por um “hábito gramatical” (JGB/ABM § 17), entendemos que o pensar constitui uma atividade determinada, e que, para toda atividade é necessário um sujeito que a exerce – enquanto causa para o predicado do pensar<sup>424</sup>. Nietzsche entende que a pressuposição de algo que pensa como causa do pensado corresponde a um “postulado lógico-metafísico” (*logisch-metaphysisches Postulat*) (NF/FP 1887

---

<sup>422</sup> Este impulso criador de simplificação é o que nos possibilita, por exemplo, ouvir um acorde como uma unidade, e não como a simultaneidade de notas diferentes; é o que nos possibilita ver imagens unitárias e totalizantes, ao invés de fragmentos de objetos separados e sem conexão (NF/FP 1884 25[336]).

<sup>423</sup> O texto em língua estrangeira é: “das richtige Vorstellen eines Objekts ist ursprünglich nur Mittel zum Zweck des Ergreifens, des Fassens und Sich-Bemächtigens”.

<sup>424</sup> “*Sujeito*: esta é a terminologia de nossa crença em uma *unidade* de todos os diversos momentos do mais elevado sentimento de realidade: entendemos esta crença como *efeito* de uma causa, - acreditamos tanto em nossa crença que, por sua causa, imaginamos acima de tudo a ‘verdade’, a ‘efetividade’, a ‘substancialidade’. ‘Sujeito’ é a ficção de como se várias situações *iguais* em nós fossem efeito de um substrato: mas nós primeiro criamos a igualdade destas situações; o igualar e arranjar é o *estado de coisas*, não a igualdade [...]” (NF/FP 1887 10[19]). O texto em língua estrangeira é: “*Subjekt*: das ist die Terminologie unsres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls: wir verstehn diesen Glauben als *Wirkung* Einer Ursache,—wir glauben an unseren Glauben so weit, daß wir um seinetwillen die “Wahrheit,” “Wirklichkeit,” “Substanzialität” überhaupt imaginiren. “Subjekt” ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrats wären: aber *wir* haben erst die “Gleichheit” dieser Zustände geschaffen; das *Gleichsetzen* und *Zurechtmachen* derselben ist der *Thatbestand*, *nicht* die Gleichheit”.

10[158]), e não a uma constatação. Postulado este que foi incorporado até se tornar imprescindível para a vida (NF/FP 1886 6[13]).

Vimos no primeiro capítulo, que seus estudos de fisiologia o fizeram cogitar a possibilidade de que em seres orgânicos primitivos teria origem o princípio de identidade, por conta da parcialidade e limitação da sensibilidade que identificou como igual estímulos diferentes<sup>425</sup>. Nietzsche supõe agora que toda identificação substancializante provém da sensação de unidade do eu, mas não deixa de afirmar que é no mundo orgânico que começa a haver o “erro” (NF/FP 1886 1[28]), sendo que “coisas”, “substâncias”, “características” e “atividades” (Ibid.) não existiriam no mundo inorgânico, onde a informação parece ocorrer de forma perfeita, num equilíbrio estável e de reações exatas. Ao afirmar que os erros são condições fundamentais para a vida, Nietzsche não os pensa como contrapostos aos acertos, pois não se trata aqui da prática da mesma lógica de oposições metafísicas pautada no verdadeiro e no falso, mas na oposição entre “abreviamento do sinal” e “o sinal mesmo” (Ibid.). Quer dizer, tanto o ser humano quanto os organismos mais primitivos ou mais desenvolvidos abreviam os modos de apreender os acontecimentos – enquanto no mundo inorgânico, a transferência da ‘informação’ é exata e perfeita, o sinal é transmitido inteiramente<sup>426</sup>.

Nietzsche não chega mais a afirmar que o princípio de identidade surge em organismos primitivos, mas “que todo pensar, julgar e perceber enquanto *comparação*” tem por pressuposto a prática de igualar (*Gleichsetzen*), ou melhor, de “fazer ser igual” (*Gleichmachen*) (NF/FP 1886 5[65])<sup>427</sup>, que seria a mesma coisa

---

<sup>425</sup> “Primeiro surge a crença na permanência e na igualdade *fora de nós* - e só mais tarde apreendemos *a nós mesmos*, conforme o imenso treinamento no fora de nós, como *constância e igual a si mesma*, como algo incondicionado. A *crença* (o juízo) deveria ter surgido **antes** da auto-consciência: no processo de *assimilação* no orgânico esta crença já ocorre - quer dizer, este *erro!*” (NF/FP 1881 11[268])

<sup>426</sup> Nietzsche retorna em diversos momentos à reflexão sobre esta dimensão de ‘real’ diferença constitutiva entre o orgânico e o inorgânico. Enquanto em NF/FP 1884 25[356] ele afirma que a oposição entre orgânico e inorgânico pertence somente ao mundo da representação, em NF/FP 1885 34[261] ele anota que no mundo inorgânico reside a vontade de poder “de forma verdadeira e sem dor”. Em JGB/ABM § 36, por sua vez, ele associa o inorgânico a “uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, no qual tudo ainda se encontra numa poderosa unidade”. Por outro lado, sobre a diferenciação entre orgânico e inorgânico como respectivamente âmbitos de indeterminação e determinação, ver NF/FP 1885 35[53] e [59].

<sup>427</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als *Vergleichen*”.

“que a incorporação da matéria apropriada é na ameoba” (Ibid.)<sup>428</sup>. Agora, por sua vez, Nietzsche reafirma esta perspectiva, mas dizendo que seria a crença no ‘eu’ que teria projetado todas as outras substancializações humanas para as coisas ao nosso redor, de modo que os conceitos de ‘coisa’ e de ‘ser’ seriam o resultado da transferência da “crença na substância-eu” (GD/CD – A ‘razão’ na filosofia § 5) para os entes que nos rodeiam. Do mesmo modo, Nietzsche não afirma mais que foi a partir da identificação de unidades estáveis fora de nós que chegamos mais tarde à noção de “eu” ou à “consciência de si”: “Nós tomamos emprestado do nosso conceito de ‘eu’ o conceito de unidade – nosso mais antigo artigo de fé. Se não nos tomássemos por unidades, nunca teríamos formado o conceito de ‘coisa’” (NF/FP 1888 14[79])<sup>429</sup>. A “fábula” ou a “ficção” do eu (GD – Os quatro grande erros § 3) teria sido então resultado da prática – já presente no mundo orgânico – de simplificação de diferenças por meio da aproximação e igualização com a finalidade de nutrição, conservação e promoção da vida. Enquanto o conceito de “coisa” seria resultado da identificação ulterior da estabilidade e unidade de nossa experiência subjetiva projetada para fora. Assim, a noção de um ‘eu’ unitário seria decorrente da prática de uma mesma atividade presente no mundo orgânico em geral, enquanto meio de sobrevivência com o uso de forças criativas: “A capacidade de viver [é] favorecida por meio desta força *poetizante*” (NF/FP 1884 25[116])<sup>430</sup>. Ou seja, em última instância, a capacidade criativa não é particularidade e privilégio da arte humana, é condição para que haja vida: “De fato, o mundo existente que nos diz respeito é *criado* por nós – ‘por nós’ quer dizer por todos os seres orgânicos. Ele é o produto do processo orgânico, que, com isso, aparece enquanto *produtivo*-formador [...]” (NF/FP 1884 26[203])<sup>431</sup>.

---

<sup>428</sup> O texto em língua estrangeira é: “was die Einverleibung der angeeigneten Materie in der Amoebe ist”. Ver também NF/FP 1885 40[15] e 1885 1[20].

<sup>429</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem “Ich” begriff,—unserem ältesten Glaubensartikel. Wenn wir uns nicht für Einheiten hielten, hätten wir nie den Begriff “Ding” gebildet.”

<sup>430</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Fähigkeit zu leben begünstigt durch diese *dichtende* Kraft”.

<sup>431</sup> O texto em língua estrangeira é: “Thatsächlich ist die vorhandene Welt, die uns etwas angeht, von uns *geschaffen* – von uns d.h. von allen organischen Wesen – sie ist ein Erzeugniß des organischen Prozesses, welcher dabei als *produktiv*-gestaltend [...]”.

Para o estado consciente ser possível – enquanto uma aparente unidade –, é necessária, no interior das práticas de simplificação, a vigência de um impulso de exclusão, que seleciona e elege o que entra ou não na consciência, pois para o bom funcionamento deste organismo que somos, é importante deixar de ver muita coisa. A consciência serve como um meio para que o organismo como um todo aumente o âmbito de seu alcance e atuação. Comparada a uma mão, é preciso que ela pegue firme, mas que não pegue tudo (NF/FP 1885 34[131]), é preciso que haja esta ‘negligência’ quanto a certas coisas menos imprescindíveis a serem “agarradas” (Ibid.), trata-se de um constante processo inconsciente de seleção que a “consciência” realiza com vistas ao melhor desempenho de todo o organismo.

A partir desta noção do caráter essencialmente criativo de qualquer representação, todo conceito é entendido por Nietzsche como uma invenção a que nada corresponde de fato, servindo mais para designar, apontar, denominar de forma imprecisa, do que para apreender algo propriamente (NF/FP 1885 1[50])<sup>432</sup>. Havendo assim uma contradição entre o pensamento na forma de conceito e a realidade em devir, ou seja, entre sua pretensão estabilizante e o fluxo do efetivo.

Um erro elementar e herdado pela história humana (talvez o mais velho instinto da humanidade) é a identificação entre o “sinal do predicado” (*Prädikat-Zeichen*) (Ibid.) e a própria coisa que ele designa, de modo a incorrer-se na confusão de que o sinal - ou a ideia a que ele corresponde - fosse considerado o que é verdadeiro, imutável e totalmente válido (*Allgültig*) (como se o ‘eu’ fosse a resposta que sempre vale para apontar a causa das variadas ações e pensamentos de uma pessoa ao longo do tempo). Sendo que, na verdade, quando ocorre uma percepção, o pensamento passa por uma série de símbolos que a limitada e simplificadora memória apresenta, buscando semelhanças comparativas para se orientar. Mais cedo ou mais tarde, encerra-se esse processo de repente, e acredita-se com isso ter apreendido a coisa, tendo-a como conhecida. Isso é resultado de um mal entendido fundamental: ao invés de conceber o conceito como um símbolo para se referir a algo, considera-se o conceito como possuidor de uma verdade em relação à coisa designada. Quanto mais se refinaram os sentidos e a compreensão,

---

<sup>432</sup> “Nietzsche emprega palavras como sujeito, eu, indivíduo, pessoa, como *símbolos* para o que escapa à denominação. E ele os rejeita, tão logo são pensados como conceitos” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.55).



mais difícil ficou o conhecimento das coisas – ou mesmo a noção de verdade como um conhecimento final. Até se chegar ao ponto de não se confiar mais na cognoscibilidade das coisas, de modo que Nietzsche pensa que a noção mesma de “coisa” é uma ficção, assim como o conhecer e o sujeito que conhece<sup>433</sup>.

Ao se supor a existência de coisas iguais no mundo, pressupõe-se saber o que é uma ‘coisa’ e o que é ‘igualdade’, mesmo que nenhum destes termos corresponda de fato a algo da efetividade. Mas, mesmo assim, a apreensão destas ‘coisas’ acabou criando sinais por meio dos quais o ser humano conquistou sua superioridade, que consiste na capacidade de se afastar ao máximo de uma apreensão de mundo a partir de fatos isolados, fragmentados e desconectados. Ao se subsumir fatos e coisas a sinais que correspondam a uma variedade muito maior do que aquilo que eles pretendem designar, ocorre uma forma de “redução das experiências aos *sinais*” (NF/FP 1885 34[131])<sup>434</sup>, de modo que aumenta a quantidade de coisas que podem ser apreendidas pelo mesmo método, e com isso, organizadas, manipuladas e dominadas em prol de nossos interesses (NF/FP 1885 40[20]). Por isso, Nietzsche afirma que a capacidade criativa e organizadora desta invenção que reduz as experiências a sinais (conceitos) constituiria, apesar de sua arbitrariedade e cegueira, a nossa maior força (NF/FP 1885 34[131]), enquanto uma capacidade de apropriação da multiplicidade por meio de sinais simplificadores. Lembrando sempre que, conforme já vimos no segundo capítulo e neste, as codificações tendenciosas que fazemos a partir de nossos símbolos, servem para dar expressão a um processo de tornar o desconhecido em algo familiar (NF/FP 1885 34[187]), de tornar o diferente em algo igual, ou seja, enquanto uma “força de assimilação” (NF/FP 1885 34[252])<sup>435</sup>. Este é um dos sentidos por meio dos quais

---

<sup>433</sup> “Então não é permitido, no fim das contas, ser um pouco irônico diante do sujeito assim como diante do predicado e do objeto? O filósofo não deveria se elevar acima da crença na gramática?”. O texto em língua estrangeira é: “Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit na di Grammatik erheben?”.

<sup>434</sup> O texto em língua estrangeira é: “Reduktion der Erfahrungen auf *Zeichen*”.

<sup>435</sup> “Isso que é comumente atribuído ao espírito me parece ser o que constitui a essência do orgânico: e nas mais elevadas funções do espírito eu encontro somente uma forma sublime de função orgânica (assimilação, seleção, secreção, etc)” (NF/FP 1884 25[356]). O texto em língua estrangeira é: “Das, was gemeinhin dem *Geiste* zugewiesen wird, *scheint mir das Wesen des Organischen auszumachen*: und in den höchsten Funktionen des Geistes finde ich nur eine sublime Art des organischen Funktion (Assimilation Auswahl Secretion usw.)”.

pode ser compreendida a afirmação de que a inverdade é condição para a vida (JGB/ABM §4, §11 e §24).

A própria crença na causalidade teria também aí sua origem, na medida em que sua identificação residiria de forma mais originária na causalidade do ato de vontade (na agência), de que o antecedente de uma ação deveria ser buscado na intencionalidade consciente individual enquanto motivo, sendo que, sem este substrato metafísico (o eu), seria impossível pensar em liberdade e responsabilidade a partir da noção de *causa sui* (GD/CD – Os quatro grande erros § 3)<sup>436</sup>. Conforme esta mesma lógica, o ‘eu’ tem que ser a causa dos pensamentos, e a vontade deste eu, a causa das ações. Teria sido por meio desta projeção do eu como causa de pensamentos, vontade e ações que teria sido criado todo um mundo repleto de vontades subjetivas, entes sobrenaturais, espíritos, deuses, assim como de ‘coisas’ e ‘seres’ (Ibid.). O que Nietzsche designa como lógica, enquanto técnica por excelência de falseamento e ficção, consiste na prática constante de invenção de pensamento e na atribuição da causa de outro pensamento a ele (NF/FP 1885 34[249]); assim, inventa-se a noção de “eu” e se atribui a ele a causa de pensamentos, vontades e ações. É por meio deste processo ininterruptamente poético que conseguimos pensar sobre nosso sentir, querer, julgar, etc.; sendo que, o que ocorre ‘na realidade’ é algo muito mais complexo e inacessível a nossas capacidades conscientes e cognitivas<sup>437</sup>. O que não alcançamos é o processo pelo qual o que entendemos por real se dá diante de nós e em nossos afetos (Ibid.).

---

<sup>436</sup> “Toda a doutrina da responsabilidade depende desta psicologia ingênua, de que somente a vontade é causa, e de que se deve saber que se quis para se poder crer *em si* enquanto causa” (NF/FP 1888 14[126]). O texto em língua estrangeira é: “Die ganze Verantwortlichkeitslehre hängt na dieser naiven Psychologie, daß nur der Wille Ursache ist und daß man wissen muß, gewollt zu haben, um *sich* als Ursache glauben zu dürfen”. “A psicologia rudimentar, que levou em conta somente os momentos *conscientes* do ser humano enquanto causas, que tomou a consciência como atributo da alma, que procurou uma vontade (quer dizer, uma intenção) por trás de todo fazer” (NF/FP 1888 14[129]). O texto em língua estrangeira é: “Die rudimentäre Psychologie, welche nur die bewußten Momente des Menschen rechnet, als Ursachen, welche ‘Bewußtheit als Attributt der Seele nahm, welche einen Willen (d.h. eine Absicht) hinter allem Thun suchte”.

<sup>437</sup> “A ‘causalidade’ nos escapa; aceitar um vínculo causal imediato entre pensamentos, como a lógica o faz – é consequência da observação mais grosseira e rude. *Entre* dois pensamentos, *todos os afetos possíveis ainda* jogam o seu jogo: mas os movimentos são rápidos demais, por isso os *desconhecemos, os negamos...*” (NF/FP 1887 11[113]). O texto em língua estrangeira é: “Die ‘Ursachlichkeit’ entschlüpft uns; zwischen Gedanken ein unmittelbares ursächliches Band anzunehmen, wie es die Logik thut – das ist Folge der allergrößten und plumpsten Beobachtung. *Zwischen* zwei Gedanken spielen *noch alle möglichen Affekte* ihr Spiel: aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb *verkennen* wir sie, *leugnen* wir sie...”.

Chegamos sempre no fim de um caminho já percorrido por um processo composto de elementos que não são passíveis de se submeterem às nossas designações de ‘coisas’, não se tratando de forma alguma de algo que fosse ainda para ser descoberto e nomeado<sup>438</sup>.

Qualquer forma de explicação ou tentativa de compreensão de qualquer coisa envolve um ‘estar em meio’ aos acontecimentos, de modo que nossa visão é sempre inter-essada, parcial e perspectiva (FOGEL, 2005, p.27)<sup>439</sup>. Como uma forma de orientação possível, criamos esquemas que visam trazer a efetividade dos acontecimentos para o interior do pensamento, movimento que acontece sempre por um “filtro de simplificação” (NF/FP 1885 34[249]). Quer dizer, por meio de procedimentos lógicos, do “pensamento fingido” (*fingirten Denkens*) (NF/FP 1885 38[2]), constituímos todas as nossas experiências e conhecimentos, identificando parcialmente igualdades onde há apenas uma mera semelhança (para identificar um perigo e se proteger, por exemplo) e tornando de alguma forma nossa necessidade ou compreensão algo comunicável, perceptível para o outro, por meio dos símbolos da linguagem e da crença na gramática.

Por mais que Nietzsche identifique o caráter fictício de toda estabilização conceitual proveniente da noção de substância-eu, isso não significa a rendição a um puro ceticismo, segundo o qual, nada pode ser afirmado sobre nada, e ninguém deve se responsabilizar por nada (este é centro de toda a tese). Significa uma mudança no olhar sobre como acreditamos conhecer, sentir e agir; uma

---

<sup>438</sup> Esta impossibilidade essencial de conhecer e nomear o que constitui a efetividade, vale inclusive para os termos que Nietzsche usa (impulsos, força, afetos) para tentar dizer o que a constitui: “‘Impulso’ é somente uma tradução para a linguagem do sentimento de algo que-não-se-sente” (NF/FP 1883 7[25]). “Alguma vez já foi constatada uma força? Não, somente efeitos, traduzidos para uma língua totalmente estranha” (NF/FP 1885 2[159]). “Afetos são uma construção do intelecto, uma *invenção de causas* que não existem” (NF/FP 1883 24[20]). Os textos em língua estrangeira respectivamente são: “‘Trieb’ ist nur eine Übersetzung in die Sprache des Gefühls aus dem Nichtfühlenden”; “Ist jemals schon eine Kraft constatirt? Nein, sondern Wirkungen, übersetzt in eine völlig fremde Sprache”; “Affekte sind eine Konstruktion des Intellekts, eine *Erdichtung von Ursachen*, die es nicht giebt”.

<sup>439</sup> “Todo o mundo orgânico é o emaranhado de seres com pequenos mundos inventados em torno de si, que colocam para fora sua força, seus desejos e seus hábitos nas experiências enquanto seu *mundo externo*. A capacidade de criar (formar, inventar, poetizar) é a sua capacidade fundamental: de si mesmos eles têm, de todo modo, naturalmente, somente uma tal representação falsa, inventada e simplificada” (NF/FP 1885 34[247]). O texto em língua estrangeira é: “Das Ganze der organischen Welt ist die Aneinanderfädelung von Wesen mit erdichteten kleinen Welten um sich: indem sie ihre Kraft, ihre Begierden, ihr Gewohnheiten in die Erfahrungen außer sich heraus setzen, als ihre *Außenwelt*. Die Fähigkeit zum Schaffen (Gestalten Erfinden Erdichten) ist ihre Grundfähigkeit: von sich selber haben sie natürlich nur eine solche falsche erdichtete Vereinfachte Vorstellung”.

consideração sobre os conceitos que experimentamos para preservar e promover certos tipos de vida humana (NF/FP 1885 35[36]). A falsidade de um conceito não é uma objeção contra ele (NF/FP 1885 35[37]), do mesmo modo que a falsidade de um juízo também não o é (JGB/ABM §4), importando mais entender em que medida estes erros contribuíram para promover certos tipos de vida, em que medida a ficção do eu serviu para promover que tipo de avaliações e decisões sobre a existência humana. Ou seja, a unidade do eu, como condição para a liberdade e para a responsabilidade, vem servindo aos desejos e interesses de quem? Vem promovendo a existência de que forma de vida? Se a responsabilidade (enquanto capacidade de agir de outra forma) está fundada na ilusão da capacidade de determinação consciente e livre do eu (provido de intencionalidade e vontade), mas, ao mesmo tempo, a condição de estar fundada em uma ilusão não seria necessariamente uma objeção, precisamos compreender em que medida o tipo de ilusão que há muito tempo fundamenta a imputabilidade é identificada por Nietzsche como um tipo de ilusão nociva ao desenvolvimento e ampliação das capacidades humanas de criação de novos valores e formas de vida. Antes de chegarmos neste ponto, atentemos à forma como a vida do “eu” funciona a partir da hierarquização de impulsos.

### 3.3.2 Pensamento e vontade a partir da hierarquia de impulsos e afetos no corpo

Com a consideração sobre a superficialidade e o caráter simplificador e poético da condição consciente, precisamos aprofundar a relação entre atividades costumeiramente tidas por ‘espirituais’ e as atividades orgânicas. Nos fragmentos póstumos, Nietzsche ensaia formas de compreensão sobre a complexidade do que é o pensar consciente e sua relação com o corpo. Em 1885 (38[1]) o filósofo desenvolve uma longa reflexão sobre a questão. Analisemos brevemente este fragmento.

Ele afirma que é comum o pensamento nos aparecer de forma ambígua, precisando ser interpretado, ter sua extensão delimitada de forma razoavelmente arbitrária para poder assumir uma forma unívoca, a ponto de poder ser comunicável ou mesmo apreensível por nós como um pensamento. Ele vem, muitas vezes, não se sabe de onde e nem por meio de que, não dependendo de nossa vontade, e em geral sendo envolvido numa variedade de sentimentos, desejos, intenções, aversões, medos e junto de outros pensamentos. Em geral, ele não se difere muito de um sentir ou de um desejar. Nós o tiramos do meio desta confusão para lhe conceder o estatuto de pensamento, de uma forma que nos pareça ter clareza suficiente de algum conteúdo. Quem em nós faz isso, não é muito claro, pois é comum parecer que somos mais espectadores do que autores deste processo. Depois de passar por este misterioso caminho de purificação e aparecer com o semblante da univocidade, o colocamos como que diante de um júri, perguntamos pelo seu sentido, seu direito de ser, sua clareza, sua coerência. Para fazer isso, temos que compará-lo com outros pensamentos que já tivemos ou ouvimos falar, ou fazemos uso de outros pensamentos como auxílio em sua compreensão. Lembrando que, grande parte desta situação semelhante a de um tribunal, com partidos opostos e um juiz que delibera as condições e o direito de ser deste pensamento, nos escapa, não nos chega à consciência. Sempre um pensamento aparece em meio a esta forma nebulosa e ambígua, despertando experimentos de interpretação ou o mais direto “estabelecimento arbitrário” (NF/FP 1885 38[1]) de uma forma e sentido, como se estivessem envolvidas na sua concepção várias pessoas diferentes (Ibid.)<sup>440</sup>.

Em geral, somos educados para não compreendermos o pensamento assim, ou seja, para não pensarmos sobre o processo do pensar, para considerá-lo como uma coisa simples. O fato é que “a origem do pensar continua velada” (Ibid.)<sup>441</sup>, sendo bem provável que ele seja somente o sintoma de uma situação mais abrangente. Neste sentido, cabem questões como: por que logo esse pensamento nesta forma específica nos apareceu, e não outro? Por que essa interpretação sobre o pensamento se manter e não deixar outra aparecer com a mesma clareza ou

---

<sup>440</sup> “O indivíduo contém muito *mais* pessoas do que ele acredita” (NF/FP 1884 25[363]). O texto em língua estrangeira é: “Der Einzelne enthält viel *mehr* Personen, als er glaubt”. E em JGB/ABM § 227: “E quantos espíritos nós abrigamos?” (“Und wie viele Geister wir bergen?”).

<sup>441</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der Ursprung des Gedankes bleibt verborgen”.

convicção? Nietzsche realiza um esforço para tentar conceber o pensamento como sinal, como sintoma de um outro acontecimento, que se esconde, que não aparece, que se disfarça, que gera outros sentimentos ou pensamentos para nos satisfazer como respostas, mesmo quando chegamos a este nível de indagação. É neste outro acontecimento que teremos que chegar, acontecimento este que gera pensamentos, sentimentos, anseios, estados de ânimo, vontade, avaliações – e inclusive, culpabilizações e responsabilizações. Neste sentido, o filósofo entende que não se pode excluir das possibilidades de determinação dos pensamentos e sentimentos os movimentos quase que absolutamente inconscientes que ocorrem em nosso corpo e colaboram para a criação de uma situação determinada no interior da qual o pensamento ou sentimento aparece. Em particular, os sentimentos desagradáveis que acometem o espírito precisam ser melhor investigados, de modo a se considerar elementos fisiológicos influenciando em seu aparecimento, para que não caiamos nas restrições de explicações puramente psicológicas e morais<sup>442</sup>.

Ao nos auto observarmos é comum termos a impressão de que um pensamento gera o outro, é causa do outro, pois é uma sequência que nos chega à consciência (NF/FP 1885 2[103]), não somos capazes de conceber conscientemente pensamentos simultâneos, por exemplo (NF/FP 1885 34[124]), necessitamos simplificar este processo, de modo a captar a ocorrência de um de cada vez. Do mesmo modo, não somos capazes, por exemplo, de atentar à simultaneidade que ocorre quando há determinada gradação de um pensamento e, ao mesmo tempo, a busca por analogia com as condições fonéticas da laringe que lhe correspondem para a comunicação. Uma memória e um raciocínio do corpo estão em ação, dos quais jamais podemos ter acesso consciente. Um movimento da garganta serve

---

<sup>442</sup> Não basta se restringir à busca por causas de sentimentos e pensamentos desagradáveis nos medos e traumas vividos no passado, pois assim, diante de uma depressão, em que não se consegue identificar uma causa fisiológica, aquele que sofre, dedica-se tanto a encontrar a razão espiritual para o seu sofrer, que acaba encontrando alguma, mesmo que ela seja talvez uma criação muito mais arbitrária do que poderia ser no caso de um pouco mais de cautela na consideração. Mesmo com a atenção à fisiologia, nunca haverá a possibilidade da certeza quanto ao motivo de um estado de ânimo, por exemplo. Mas, não incluir a fisiologia no interior das possibilidades de explicação, restringe e torna mais arbitrária a interpretação. Sobre isso, ver também NF/FP 1883 24[20]. O interessante é que esta própria capacidade de ampliar os olhares e perspectivas é resultado de uma rigorosa disciplina (*Zucht*) do intelecto (GM/GM III §12), possibilitada justamente pela espiritualização sacerdotal e escrava. Não é à toa a afirmação de Nietzsche de que “primeiramente no solo desta forma de ser essencialmente *perigosa* do ser humano, a sacerdotal, o ser humano se tornou sobretudo um animal interessante” (erst auf dem Boden dieser wesentlich g e f ä h r l i c h Daseinsform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt ein interessantes Thier geworden ist ) (GM/GM I §6).

como antecipação do encadeamento do pensamento falado que está em processo de expressão, assim como, ao expressar um encadeamento lógico, buscamos inconscientemente a instauração de um movimento familiar da laringe que melhor se adequa ao tipo de ideia que se quer expressar, a partir de uma obscura memória corporal que seleciona rapidamente os movimentos adequados para que o pensamento se expresse com as ferramentas que já foram bastante utilizadas e tiveram êxito. É uma seleção de busca por pensamento que ocorre abaixo de nossa consciência, por meio de uma conexão que não obedece à nossa ideia consciente de causalidade, pois não é possível discernir o que vem antes ou o que vem exatamente depois. Há um trabalho contínuo do organismo, e a expressão de palavras por meio de conceitos é regida por um processo de movimento constante e de operações simultâneas e interligadas no interior do corpo. “Aqui é feita a pressuposição de que todo o organismo pensa, de que toda composição orgânica toma parte no pensar, sentir e querer – consequentemente, de que o cérebro é somente um enorme aparato de centralização” (NF/FP 1884 27[19])<sup>443</sup>.

Não são pensamentos que geram outros pensamentos, pois como vimos em NF/FP 1885 (34[46]), um fenômeno espiritual não pode ser causa de outro fenômeno espiritual. Neste sentido, Nietzsche afirma que o pensamento que vem numa sequência é resultado de processos inconscientes – e provavelmente inacessíveis – que envolvem outros elementos que não são propriamente pensamentos, mas impulsos, órgãos, afetos, avaliações (NF/FP 1885 2[103]). Em meio à relação conflituosa de todos estes elementos de diversas forças, surgem imposições de lados vitoriosos capazes de gerar certos tipos de pensamentos que servem de ferramenta para a confirmação desta vitória<sup>444</sup>. As causas do pensamento são múltiplas (assim como as causas das avaliações, juízos, morais, sentimentos, etc.), e uma interpretação mais rica sobre sua possibilidade é a consideração do papel do corpo e dos impulsos para buscarmos entender de que tipos de

---

<sup>443</sup> O texto em língua estrangeira é: “Hier ist die Voraussetzung gemacht, daß der ganze Organismus denkt, daß alle organischen Gebilde Theil haben am Denken Fühlen Wollen—folglich daß das Gehirn nur ein enormer Centralisations-Apparat ist”.

<sup>444</sup> “A lógica de nosso pensar consciente é somente uma forma grosseira e facilitada daquele pensar que nosso organismo (sim, os órgãos individuais do mesmo) tem necessidade” (NF/FP 1885 34[124]). O texto em língua estrangeira é: “Die Logik unseres bewußten Denkens ist nur eine grobe und erleichterte Form jenes Denkens, welches unser Organismus, já die einzelnen Organe desselben, nöthig hat”.

necessidades os pensamentos provêm, de que demandas, de que parte de nós, representando a vitória do que sobre o que? A partir da interpretação de uma batalha interna de elementos na fisiologia do corpo enquanto dimensão e expressão de diversas intensidades e qualidades de forças e afetos (Ibid.), e a partir de mediações mais elementares, como os impulsos e avaliações mais propriamente instintivas, abre-se um campo maior de reflexão sobre o processo pelo qual os pensamentos da condição consciente ocorrem e se sucedem.

Podemos ver claramente a retomada das noções de impulso e avaliações que vimos no segundo capítulo. Assim como podemos perceber o desenvolvimento de algo ali indicado: de que os impulsos criam uma “brilhante sequência de razões” (FW/GC § 1) para convencer a consciência da validade destes impulsos como os de maior valor, desejando “com toda a força fazer esquecer que ele[s] na verdade [são] impulso, instinto, tolice, falta de fundamento” (Ibid.). Nietzsche afirma agora em JGB/ABM § 3 que “deve-se ainda incluir a maior parte do pensamento consciente nas atividades do instinto, e mesmo no caso do pensamento filosófico”<sup>445</sup>. Agora Nietzsche tem mais elementos para pensar melhor este mundo subterrâneo que gera pensamentos e valores, inserindo a noção de “avaliação” (*Werthschätzung*) no interior mesmo do corpo, a qual corresponde a “demandas fisiológicas para a preservação de certo tipo de vida”<sup>446</sup>. Neste sentido, realizo o caminho de compreender o funcionamento do corpo enquanto conjunto cambiante de impulsos e avaliações, numa dinâmica de funcionamento orientada pela vontade de poder.

A dinâmica dos processos de simplificação e falseamento da qual somos compostos poderia ser dimensionada em três instâncias: 1) a percepção que temos do mundo ao nosso redor e de nossos movimentos interiores (espirituais, por assim dizer, e corporais); 2) a nomeação pelo conceito que fazemos daquilo que percebemos ou sentimos; e 3) o modo como buscamos identificar as causas daquilo que percebemos, sentimos e nomeamos.

---

<sup>445</sup> O texto em língua estrangeira é: “man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens”.

<sup>446</sup> Os textos em língua estrangeira são respectivamente: “man muß noch den größten Teil des bewußten Denkens unter die Instinkt-Tätigkeiten rechnen, und sogar im Falle de philosophischen Denkens” e “physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben”. Sobre o poder do instinto e sua relação com a razão, cf. também JGB/ABM § 191. Sobre a filosofia como impulso por domínio, cf. JGB/ABM § 6 e 9; sobre a moral sendo determinada por impulsos, cf. JGB/ABM § 187.



Costumamos ter acesso somente aos confusos estados de ânimo pelos quais somos tomados, os simplificamos, enquadrando-os em nomes que visam dar conta de designá-los, ignorando muitas de suas nuances e particularidades inefáveis. Os chamamos de coisas como tristeza, raiva, alegria, ideia, etc. Além de esses nomes não alcançarem o estado de ânimo de fato, nós não temos muita ideia de que movimentos, relações, negociações, lutas, derrotas e vitórias em nosso interior geraram tais disposições. Nomear, como fazemos, os estados de ânimo, já é dar nome a uma situação que “pegamos” pelo fim (NF/FP 1885 1[61]). Mesmo assim, inserimos esta singularidade numa nomenclatura a partir de um vocabulário já existente (ou inventado), a fim de tornar o fenômeno reconhecível, manipulável – e comunicável, para podermos conseguir alguma ajuda para lidar com ele quando não somos capazes de o fazer sozinhos. Além disso, a forma como buscamos pela causa destes estados se assemelha a um tatear no escuro, pois dentre nossas dinâmicas de falseamento, funciona também nossa constante busca por identificação de motivos a partir da noção de causalidade, como se motivos pudessem ser isolados e reconhecidos, como se as razões fossem discerníveis pelo mesmo processo falseador que já aplicamos por meio de conceitos na nomenclatura dos estados de ânimo. Tendemos a buscar de forma ingênua por fatores que se ligam mais proximamente ao resultado final que nos chegou enquanto estado de ânimo por si mesmo. Buscamos em geral por causas mais óbvias, como por exemplo: algum acontecimento fora do comum nos últimos dias, a ingestão de algum alimento fora da dieta usual, a vivência de uma emoção muito forte. É bem possível que fiquemos satisfeitos com certos resultados deste nível mais raso de busca – e às vezes sequer temos condições de procurar em âmbitos mais profundos. O problema é que as coisas acontecem em nosso interior de forma tão complexa, que é bem possível que estas razões que conseguimos supor mais facilmente estejam longe dos tais movimentos causadores. Esta complexidade se dá por conta da vigência da força de diversos afetos num estado de oscilação constante quanto a qual deles consegue se impor sobre os outros a cada momento. Quer dizer, não é possível encontrar a causa de um sentimento, de um pensamento ou desejo num único impulso ou causa, porque estes estados de espírito nascem de toda uma situação geral (*Gesamtzustand*) (NF/FP 1885 1[61]) da pessoa, e se

constituem a partir de um arranjo momentâneo, de um determinado “estabelecimento de força de *todos* os impulsos que nos constituem” (Ibid.)<sup>447</sup>, ou seja, participam da constituição de um estado de ânimo não somente os impulsos dominantes, mas também todas as formas de resistência e obediência dos impulsos que temporariamente têm menor poder e que precisam se curvar aos interesses dos impulsos mais poderosos. No momento em que o estado de ânimo muda – ou que, numa sequência de raciocínios, um novo pensamento aparece –, isso é um sinal de que houve um novo arranjo da situação dos impulsos como um todo, quer dizer, que alguns que não podiam, conseguiram se impor, ou que o domínio de alguns impulsos que já estavam no poder aumentou ou diminuiu, ou que certos impulsos foram obrigados a realizar funções que lhe foram atribuídas, etc.

Se o ‘eu’ é formado por uma pluralidade de impulsos e afetos, esta aparente unidade a que temos acesso seria o provisório resultado da vigência do poder de alguns impulsos ou afetos sobre outros que nos compõem de forma interdependente (1885 40[21]). Assim, a divisão de trabalho destas partes e a mudança de suas respectivas condições determinam a oscilação ou a manutenção de uma **hierarquia**. Se o ‘sujeito’ é formado por esta pluralidade dinâmica de elementos, isso significa que há constantemente morte e nascimento de centros de poder, em prol de melhores ajustes e do funcionamento do todo ou de um determinado centro – que pode até mesmo prejudicar o todo, dependendo de como for sua conformação. Há uma fluidez constante das “fronteiras de poder” (*Machtgrenzen*) (Ibid.). Assim, se na base do pensar e da consciência não há um sujeito, mas a “o jogo conjunto e a guerra” (*Zusammenspiel und Kampf*) (NF/FP 1885 40[42]) de uma pluralidade de sujeitos, os ‘eus’ dentro do ‘eu’ que conseguem temporariamente conquistar ou manter seu poder sobre outros que também o querem, fazem com que eles os obedeçam. A fluidez constante das “fronteiras de poder” ocorre também porque aquele impulso ou grupo de impulsos ou ‘sujeitos’ que ‘deveria’ obedecer, pode resistir mais do que a atual força no comando ‘esperava’ – ou até mesmo não obedecer. Em ambos os casos é gerada uma mudança em toda a estrutura do ‘sujeito’, pois, se ele é composto por “um tipo de *aristocracia* das ‘células’” (Ibid.)<sup>448</sup>,

---

<sup>447</sup> O texto em língua estrangeira é: “Macht-Feststellung *aller* der uns constituirenden Triebe”.

<sup>448</sup> O texto em língua estrangeira é: “eine Art Aristocratie von ‘Zellen’”.

por uma “multiplicidade de pessoas (*máscaras*) em um ‘eu’” (1884 26[73])<sup>449</sup>, a resistência, a desobediência às atuais hierarquias pode gerar tanto movimentos destas para angariar forças por meio de outras ‘coligações’ ou arranjos para forçar a obediência e manter o domínio; como pode gerar a derrocada do atual arranjo de poder, implicando assim uma radical mudança estrutural da hierarquia, o que pode significar, na superfície a que temos acesso, **uma crise**: ou na forma de mudança de meios e fins de um ‘sujeito’, de suas avaliações, pensamentos, juízos, sentimentos, vontades e ações; ou como um estado de suspensão temporária da ordem até então reinante, para uma reorganização ou restauração do poder das hierarquias ultrajadas. Todos estes movimentos ocorrem em sua maior parte de forma inconsciente para o ‘sujeito’, mas também, mesmo no interior de sua complexa multiplicidade, há a ignorância dos centros de comando quanto a vários movimentos que ocorrem em instâncias mais baixas (NF/FP 1885 40[21]), que sequer precisam chegar ao seu ‘conhecimento’ (sendo, inclusive, importante que não cheguem, para que o seu domínio não seja prejudicado por eventos que não são primordiais em sua economia administrativa). Os próprios impulsos e afetos perspectivam, simplificam, falseiam, ‘veem’ pouco, interpretam (NF/FP 1886 7[60]). Todos os comandantes e todos os comandados, em alguma medida “sentem, querem, pensam” (NF/FP 1885 40[21]), de modo que todo movimento é o símbolo de um acontecimento velado, um sinal de que algo foi sentido, querido, pensado – mesmo que para já usar termos deveras antropomórficos<sup>450</sup>.

Assim, do mesmo modo que o pensamento é resultado da soberania de certos impulsos sobre outros, todo ato de vontade é resultado da ordem de “um pensamento que comanda” (*einen kommandierenden Gedanken*) (JGB/ABM § 19), assim como de todo um conjunto complexo do qual se parte e para onde se pretende ir com a ação. A vontade, enquanto o complexo de sentimento e

---

<sup>449</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Vielheit von Personen (*Masken*) in einem ‘Ich’”.

<sup>450</sup> “[...] a avaliação moral é uma *interpretação*, uma forma de interpretar. A interpretação mesma é um *sintoma* de determinadas situações fisiológicas, assim como de um determinado nível espiritual de juízos dominantes. *Quem interpreta?* – Nossos afetos”. O texto em língua estrangeira é: “[...] das moralische Werthschätzen ist eine *Auslegung*, eine Art zu interpretiren. Die *Auslegung* selbst ist ein *Symptom* bestimmter physiologischer Zustände, ebenso eines bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen. *Wer legt aus?* – Unsere Affekte”. Ver também JGB/ABM §117: “A vontade de superar um afeto é, por fim, somente a vontade de um outro ou de muitos outros afetos”. O texto em língua estrangeira é: “Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines andern oder mehrerer anderer Affekte”.

pensamento, é um afeto que exerce uma ordem, um comando. Assim, há liberdade, ou o sentimento de liberdade, naquele que tem de forma razoavelmente forte a diferenciação hierárquica de seus afetos, de modo que um determinado grupo de afetos exerça de fato uma superioridade que gere a obediência dos outros. É somente assim que pode haver a decisão capaz de excluir as outras possibilidades para que a ação propriamente se efetive sem vacilar: “Um homem que *quer* –, comanda algo em si que obedece ou que ele acredita que obedece.” (Ibid.)<sup>451</sup>. O nível da sensação que uma pessoa tem da sua força de vontade varia conforme a disposição de seus afetos, conforme o nível da força dos afetos dominantes e da dos resistentes. Esta cisão é constitutiva, sendo que no mesmo ato de vontade decidido, experimentamos tanto a força de quem ordena quanto a subjugação de quem tem que obedecer, tudo isso acontecendo no interior da figura simples que chamamos de “eu”. A própria noção de “comando” é uma abstração, pois ela resume toda uma complexidade numa palavra, como se designasse um único acontecimento (NF/FP 1884 27[19]). Na verdade, no ato da vontade ocorrem vários acontecimentos individuais e, portanto, vários caminhos possíveis para eles. Daí a pergunta: o que faz com que haja a escolha de um acontecimento específico para que a vontade seja determinada desse ou daquele modo? Quando a ordem é dada, há vários ‘indivíduos’ (ou afetos) envolvidos na realização, e cada um deles se encontra numa situação determinada. Para que a ordem funcione bem, todos estes diferentes (chamarei aqui de) afetos precisam ‘entender’ e aceitar cada um sua específica tarefa, quer dizer, de modo a obedecerem detalhadamente o que foi comandado. Assim, somente quando o comando é desmembrado em vários outros “subcomandos” (Ibid.) é que pode haver o movimento, o qual só começa com a atividade das partes menores e últimas do processo de obediências.

Nietzsche retoma uma noção relativa ao ato de vontade que vimos no segundo capítulo, de que ela ocorre com a expectativa de que haverá obediência, e que, por conta de, em geral, quereremos coisas diante das quais existe uma possibilidade de as conseguirmos, tendemos a acreditar que a vontade basta para a ação, ou mesmo que a vontade e a ação são uma mesma coisa, de modo a se atribuir o mérito do êxito à própria vontade e com isso, conquistar “um crescimento

---

<sup>451</sup> O texto em língua estrangeira é: “Ein Mensch, der *will* –, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, daß es gehorcht”.

do sentimento de poder” (JGB/ABM § 19)<sup>452</sup> – outro termo tão caro a esta investigação que reaparecerá com uma importância decisiva neste período produtivo do filósofo.

O comandar e o obedecer é o que constitui fundamentalmente nossas funções vitais e espirituais (NF/FP 1885 34[55]). Nietzsche chega a afirmar que tudo o que é necessário para a manutenção do organismo pode ser entendido como “exigência *mora*” (NF/FP 1885 25[432])<sup>453</sup>: há tanto o “tu deves” de uns órgãos para com outros, assim como há insubordinação (por exemplo, a fraqueza de vontade que o estômago apresenta numa má digestão). Não é uma lei mecânica cega que rege o organismo, pois às vezes o que é ordenado não pode ser realizado por falta de força, ocasião em que pode ser necessário o uso de forças externas ao próprio órgão para que ele cumpra a sua função – o que para Nietzsche é equivalente ao que acontece quando nos falta vontade suficientemente determinante diante de tarefas muito difíceis: a dificuldade e dureza para conseguirmos impor a nossa vontade mesmo assim.

E além disso, sempre que um órgão ou centro de força consegue comandar e ser obedecido, aquele que obedece continua em guerra e mantendo sua resistência, de modo que “*dominar* é suportar o contrapeso da força mais fraca” (NF/FP 1884 26[276])<sup>454</sup>, assim como conseguir determinar a vontade envolve sempre a custosa manutenção sob controle de partes subjugadas no interior do agente, que continuam a poder aflorar a qualquer momento e atrapalhar ou mesmo inviabilizar a realização da vontade até então vitoriosa. Para Nietzsche, a tarefa da ética é estabelecer diferenças de valores para determinadas ações, do mesmo modo como se dão as diversas hierarquias no nível fisiológico (NF/FP 1884 25[411]), sendo que a vida do corpo conteria uma forma de moralidade “cem vezes maior e mais refinada do que

---

<sup>452</sup> O texto em língua estrangeira é: “einen Zuwachs jenes Machtgefühls”.

<sup>453</sup> Nietzsche coloca a expressão “*moralische Forderung*” entre aspas para salientar a particularidade de seu sentido, desvinculado ao que costumeiramente se entende por moral.

<sup>454</sup> O texto em língua estrangeira é: “Herrschen ist das Gegengewicht der schwächeren Kraft ertragen”.

toda moralização conceitual” (NF/FP 1884 25[437])<sup>455</sup>, pois, segundo ele, tudo que é vivo funciona por um processo de avaliações e hierarquizações<sup>456</sup>.

A consciência seria somente uma pequena parte de toda a estrutura de que somos compostos, pois não somos capazes de nos tornarmos conscientes de grande parte dos fenômenos que nos ocorrem e que, mesmo assim, nos influenciam constantemente. O corpo é uma unidade de seres vivos numa relação ao mesmo tempo de interdependência e relação, obediência e comando que subsiste por algum tempo, no interior da qual a consciência é uma ferramenta (NF/FP 1885 37[4]). O sistema nervoso ou o cérebro não tem papel decisivo na constituição propriamente dos sentimentos, pensamentos e desejos. Estes são gerados por um outro tipo de ligação e comunicação muito mais rápidas que a consciência. Nietzsche entende estas partes constituintes do corpo, ao invés de “átomos de alma” (Ibid.), como seres que “crescem, lutam, se expandem e voltam a morrer” (Ibid.)<sup>457</sup>. Assim, no ser humano há tantas consciências quanto esses inúmeros ‘seres’ que constituem o corpo.

O que é notável na consciência tradicionalmente entendida enquanto tal, é a sua capacidade de se manter em certa medida coesa e unitária diante da multiplicidade de vivências destas tantas consciências que compõem o corpo de onde ela desponta, como que numa concentração de forças unidas que comandam e dirigem, de modo a permitir a abertura somente para uma pequena seleção de vivências destas inúmeras partes. Assim, por meio de falsificações e simplificações, torna-se possível a preparação do que chamamos de vontade, cuja atuação demanda o decreto autoritário e a imposição de um certo grupo de forças no interior do ‘eu’, ou seja, um poder aristocrático (NF/FP 1885 37[4]) mantém a coesão da multiplicidade. Quem representa o exercer deste poder aristocrático não é o intelecto, o qual é somente uma “imprecisa representação de valor e força” (Ibid.),

---

<sup>455</sup> O texto em língua estrangeira é: “hundert Mal größer und feiner als alles begriffliche Moralisieren”.

<sup>456</sup> “O ‘mais elevado’ e o ‘mais baixo’, a seleção do mais importante, mais útil e mais urgente já existe nos mais baixos organismos. ‘Vivo’: já quer dizer avaliar: – / Em todo querer há o *avaliar* – e a vontade está lá no orgânico” (NF/FP 1884 25[433]). O texto em língua estrangeira é: “Das ‘Höher’ und ‘Niedriger’, das Auswählen des Wichtigeren, Nützlicheren, Dringlicheren, besteht schon in den niedrigsten Organismen. ‘Lebendig’: d.h. schon schätzen: – / In allem Willen ist schätzen – und Wille ist im Organischen da.

<sup>457</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wachsendes, Kämpfendes, Sich-Vermehrendes und Wieder-Absterbendes”.

que realiza uma tradução por meio de supostas determinações de valor e de sentido. Já no nível celular e na relação dos órgãos ocorrem simplificações perspectivísticas, na medida em que atuam conforme os acontecimentos restritos às células e órgãos vizinhos, e não ao todo do organismo. A nossa vida funciona então por meio da cooperação e atuação conjunta de várias inteligências de valores e hierarquias distintas num sistema de comando, resistência e obediência.

Entendendo-se a constituição do ser humano a partir do fio condutor do corpo, o que determina algo a que chamamos de virtude seria o êxito de processos para a intensificação da coesão desta multiplicidade no sentido de ampliação do poder de sua atuação<sup>458</sup>. Assim, Nietzsche introduz a noção de vontade de poder como a dinâmica de jogo de forças que compõe o fenômeno da vida.

### 3.3.3 Dinâmica de expansão e guerra dos impulsos por mais poder

Já tínhamos visto no segundo capítulo a crítica de Nietzsche ao princípio darwinista de preservação da vida como critério mais fundamental para explicar as ações e as transformações da vida animal, assim como sua crítica à apropriação de Spencer deste princípio para aplicá-lo à vida social humana. Vimos também como o próprio Nietzsche e Paul Rée utilizaram este mesmo princípio para inocentar as ações humanas e impossibilitar a imputabilidade. Agora, Nietzsche afirma que o princípio da autopreservação constitui “somente uma das *consequências* indiretas e

---

<sup>458</sup> É interessante que Nietzsche questiona até mesmo o critério de verdade do valor atribuído ao corpo enquanto fio condutor da investigação, pois a verdade está sendo substituída pelo critério da maior força que esta ou aquela crença é capaz de gerar: “Essencialmente, partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que oferece observação mais clara. A crença no corpo é melhor estabelecida do que a crença no espírito. ‘Uma coisa pode ainda ser mais fortemente acreditada: nisso não reside qualquer critério de verdade’. Mas o que é verdade? Talvez um tipo de crença que se tornou condição de vida? Então certamente a força seria um critério” (NF/FP 1885 40[15]). O texto em língua estrangeira é: “Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als leitfaden zu benutzen. Er ist das viel reichere Phänomen, welches deutlichere Beobachtung zuläßt. Der Glaube an den Leib ist besser festgestellt als der Glaube an den Geist. ‘Eine Sache mag noch so stark geglaubt warden: darin liegt kein Kriterium der Wahrheit.’ Aber was ist Wahrheit? Vielleicht eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist? Dann freilich ware die Stärke ein Kriterium”.

mais frequentes” (JGB/ABM §13)<sup>459</sup> do funcionamento da vida enquanto vontade de poder, ou seja, de uma tendência a se tornar mais, sem meta definida, de modo que o princípio da preservação revelaria na verdade um pressuposto teleológico. Mostrei neste capítulo alguns aforismos e fragmentos póstumos em que Nietzsche identifica a capacidade de autopreservação como elemento essencial dos seres orgânicos, mas por outro lado, nas obras publicadas desta época (livro V de FW/GC e em JGB/ABM), o filósofo afirma que entender a vida somente como *Erhaltung* (preservação) “pertence à ótica de perspectivas da vida” (JGB/ABM § 11)<sup>460</sup>, mas que, para além disso, representa uma forma de compreendê-la a partir da condição de miséria, de “limitação dos efetivos impulsos fundamentais da vida” (FW/GC § 349)<sup>461</sup>, os quais seriam de expansão, e não de preservação. Pois, por mais que seja comum que a vida se preserve como consequência indireta do impulso por “expansão de poder” (*Machterweiterung*), ocorre também que este mesmo impulso pode até levar ao declínio e à morte na busca por esta expansão – e não à preservação:

Querer ser preservar é a expressão de uma miséria, de uma limitação do efetivo impulso fundamental da vida, o qual se excede em expansão de poder e que, nesta vontade, assaz frequentemente, coloca em questão a autopreservação e a sacrifica. [...]

[...] na natureza não impera a miséria, mas sim o excesso, o desperdício, até mesmo num nível absurdo. A luta pela vida é somente uma exceção, uma momentânea restrição da vontade de vida; ocorre por toda parte a guerra, grande e pequena, por preponderância, por crescimento e expansão, por poder, de acordo com a vontade de poder, que é a vontade de vida mesma. (FW/GC § 349)<sup>462</sup>

A guerra que se dá como dinâmica da vida, não tem a sobrevivência como meta, mas a própria guerra (NF/FP 1884 26[276]). Quando Nietzsche afirma que o erro surge com o mundo orgânico, isso significa que os seres orgânicos visam,

<sup>459</sup> O texto em língua estrangeira é: “nur eine indirekten und häufigsten *Folgen*”.

<sup>460</sup> O texto em língua estrangeira é: “in die Perspektiven-Optik des Lebens gehört”.

<sup>461</sup> O texto em língua estrangeira é: “Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes”.

<sup>462</sup> Os textos em língua estrangeira são espectralmente: “sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Notlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der aus Machterweiterung hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in Frage stellt und opfert” e “[...] in der Natur herrscht nicht die Notlage, sondern der Überfluß, die Verschwendung, sogar bin ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zweitweilige Restriktion des lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur macht, der eben der Wille des lebens ist.”



acima de quererem se preservar enquanto seres, se preservar enquanto guerra (NF/FP 1885 1[124]), neles os domínios de poder se tornam mais oscilantes e variáveis, ou seja, a guerra é frequente e praticamente constante. No âmbito humano, a consciência seria somente uma ferramenta para conservar a guerra, e não o sujeito (Ibid.). Quer dizer, “todos os nossos motivos conscientes são fenômenos de superfície: por trás deles está a luta de nossos impulsos e estados, a luta pelo domínio” (NF/FP 1885 1[20])<sup>463</sup>. Uma interpretação possível para este aparente paradoxo quanto ao modo que Nietzsche avalia o princípio de autopreservação seria a de que, em geral, a preservação ocorre por ser condição para a continuidade dos esforços para o aumento de poder, e porque a própria busca por mais poder, em muitos casos, tem por consequência justamente a preservação – com maior ou menor poder.

Se a vida é composta por impulsos que lutam pelo domínio, o próprio processo de adaptação seria então somente uma consequência possível de novas conformações destes *quanta* instáveis de impulsos regidos pelo que Nietzsche denomina como vontade de poder<sup>464</sup>. Vimos no segundo capítulo como o filósofo reflete sobre um impulso que chamou de “sentimento de poder”. Agora, este sentimento passa a ser compreendido de uma forma mais abrangente, como sentimento gerado pelo êxito momentâneo de *quanta* de vontade de poder que impõem o seu domínio: “Cada animal, também *la bête philosophe*, esforça-se instintivamente por um nível ótimo de condições favoráveis, nas quais ele possa desafogar completamente sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder”<sup>465</sup>.

---

<sup>463</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.”

<sup>464</sup> “Um quantum de poder é designado por meio do efeito que ele exerce e ao qual ele resiste. [...] É essencial uma vontade de violação e de se defender contra violações. Não autopreservação: cada átomo atua em todo ser fora dele” (NF/FP 1888 14[79]). O texto em língua estrangeira é: “Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. [...] Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus”. Cf. também NF/FP 1886 7[25], sobre as lutas que constituem o indivíduo e de como o “mundo externo” é mais usado e explorado por ele, do que determinante nos resultados de suas guerras internas.

<sup>465</sup> O texto em língua estrangeira é: “Jedes Tier, somit auch *la bête philosophe*, dtrebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen, unter denen es seine Kraft ganz herauslassen kann und sein Maximum im Machtgefühl erreicht” (GM/GM III §7).

A hipótese de Nietzsche é a de que a vida como um todo é vontade poder, isso significa que ela é composta por impulsos em constante conflito a partir da limitação de seus horizontes perspectivados (JGB/ABM § 34) e da ânsia tirânica que os move a se imporem uns sobre os outros para aumentar a abrangência de seu domínio. Neste sentido, a vida se constitui no “avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente” (JGB/ABM § 9)<sup>466</sup>. E além disso, a vida figura como um processo de “apropriação, violação, dominação do estranho e do mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e [...] exploração” (JGB/ABM § 259)<sup>467</sup>. O sentimento de poder se vincula ao êxito de estratégias de busca por aumento de poder. Neste sentido, cabe-nos pensar que tudo o que acontece é resultado da dinâmica de luta entre impulsos por mais poder: a vontade de verdade pode ser um meio para o aumento de poder (NF/FP 1886 7[24]), na medida em que melhora as condições de controle e previsão de um estado de coisas conforme certos interesses; a vontade de inverdade também serve para este incremento (JGB/ABM § 4), na medida em que todas as nossas buscas de verdade, por mais que pragmaticamente muitas vezes funcionem bem, se pautam no falseamento e ilusão que praticamos da mesma forma que todo ser orgânico; a lógica, a vontade de igualdade, é expressão da vontade poder (NF/FP 1885 2[89]); a moral também o é, na medida em que possibilita ao ser humano estabelecer algum controle sobre si, em particular, sobre a natureza no seu corpo (NF/FP 1885 5[63]); a submissão pode ser uma forma de o submisso se mostrar imprescindível para aquele que tem poder, e com isso, aumentar o seu horizonte de atuação (NF/FP 1886 7[6]); o sentimento de dever no interior de uma perspectiva moral, coloca o virtuoso num sentimento de superioridade ao poderoso (Ibid.); o ímpeto pela liberdade pode também ser uma expressão deste mesmo impulso (JGB/ABM § 21), na medida em que visa impor o desejo pessoal ao modo de ser das coisas ao seu redor, realizando os próprios desejos na medida de suas forças; querer negar a vontade por considerá-la fonte do sofrimento (como o fazem os ascetas) é também uma manifestação de vontade de poder, que visa ser mais forte do que a condição do próprio devir da existência (GM/GM III); nossos julgamentos morais e nossas

<sup>466</sup> O texto em língua estrangeira é: “Abschätzen, Vorziehn, Ungerecht-sein, begrenzt-sein, Different-sein-wollen”.

<sup>467</sup> O texto em língua estrangeira é: “Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden uns Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und [...] Ausbeutung”.

demandas frente àqueles com quem convivemos visam expandir nosso poder e criar um mundo ao nosso redor mais próximo à imagem criada por nossos desejos, paixões, impulsos e afetos. Teremos que analisar, por sua vez, em que medida certas formas de expressão da vontade de poder correspondem a diversos níveis de força, e como estes níveis são critérios que devem servir para identificar tanto as formas fortes de vontade de poder como as que são acometidas pela fraqueza – e que são consideradas, no interior da moral nietzschiana, num sentido negativo e decadente. Antes, atentemos à relação da hipótese da vontade de poder com a pretensão de verdade.

### 3.3.4 Sobre vontade de poder, verdade e niilismo

A vontade então é resultado de um “algo que comanda” (*befehlerische Etwas*) (JGB/ABM § 230), o que popularmente se costuma chamar de espírito. Este algo visa o crescimento, quer dizer, tende a dominar a si mesmo e os outros ‘algos’ ao seu redor, a expandir o seu poder e seu sentimento de poder, funcionando conforme a ‘lógica’ orgânica de incorporação e assimilação do múltiplo em uma simplicidade, do novo em algum padrão já familiar, ignorando certas discordâncias e contradições e destacando somente alguns traços principais das experiências, buscando o “sentimento do crescimento” (*G e f ü h l des Wachstums*), o “sentimento da força aumentada” (*Gefühl der vermehrten Kraft*) (Ibid.). Para isso, este algo não abre mão de muita superfície, arbitrariedade de sua perspectiva, desconhecimento, prazer com o deixar se enganar, certo prazer também em enganar, em se enganar, em fingir, em dissimular, em usar diversas máscaras: tudo correspondendo à sua força plástica, que quer tomar diversas formas para a expansão de seu domínio. Estas práticas de afetos, impulsos ou “algos” dominantes se expressam na relação dos indivíduos entre si e na relação do indivíduo consigo mesmo, na medida em que, querer compreender ou conhecer profundamente a si mesmo ou algo qualquer, no fundo, vai contra esta tendência originária de mascarar, falsificar e ficar na superfície. Há uma pitada de violência e crueldade no ato de se obrigar a se

aprofundar em algo (Ibid.). Acontece que Nietzsche, por mais que se mantenha na posição de suspeita diante de todas as demandas e sacrifícios pela verdade, promovidos e defendidos pela metafísica, sustenta a defesa da *verdade da necessidade* de se manter alerta contra as suas seduções (da metafísica), e, paradoxalmente, entende ser uma tarefa importante (e aparentemente, verdadeira!) a de considerar a humanidade algo superior, algo que pode mais do que a demanda por verdade. Assim, diante da pergunta “para que conhecimento?”, a única resposta que ele consegue encontrar é a de que ele nos auxilia a não incorrer de novo nas mesmas crenças: em oposições de valores definidas por verdade e falsidade e com o valor positivo destinado a uma e o negativo a outra<sup>468</sup>. Mesmo considerando que este tipo de oposições foi decorrente da tendência vigente já no orgânico de simplificar as coisas, e que o valor superior atribuído à verdade é mais uma simplificação grosseira em prol de certos tipos de interpretação a respeito do que é mais útil para a vida, Nietzsche pensa ser necessário explorar outras possibilidades interpretativas, pois a veracidade moral/metafísica acabou fazendo com que a humanidade incorresse no niilismo. Entendamos isso melhor.

Se nos primórdios a exigência por verdade foi somente uma necessidade social – vinculada à compreensão como verdadeira da comunicação originária de mútuas necessidades ou como garantia de não agressão alheia pela crença na verdade de seu compromisso social, assim como do valor atribuído pelos nobres aos seus pares “verazes” e “mais inteiros” – com o tempo ela passou a ser aplicada em âmbitos da vida em que não era necessária. Quer dizer, se sua origem reside na importância de se saber a verdade em certos casos, posteriormente a veracidade se torna uma virtude e expande a sua aplicação a tudo. Neste sentido, seria justamente a partir da rebelião escrava, que vimos mais atrás, que teria sido gerada uma interpretação sobre o valor da verdade que daria início ao niilismo. Pois, a necessidade de fixação de certas características humanas acabou sendo transferida para todas as coisas da sociedade e do mundo, pretendendo-se de todo modo fixar o devir, colocando-se uma força de estabilização acima de todo devir e suas consequências (finitude, perdas, dores, instabilidade, subjugação por forças

---

<sup>468</sup> Nietzsche se pergunta se a noção de oposições de valores entre bem e mal, verdadeiro e falso, com a consequente valorização de um e desvalorização do outro, não seria falta de cuidado na arte da interpretação, “uma falta de filologia?” (JGB/ABM § 47). O exercer da boa filologia para Nietzsche envolve a dificuldade de se colocar a ler um estado de coisas sem falseá-lo por meio de interpretações (NF/FP 1888 14[60]).

maiores, etc.). Nietzsche considera que este movimento tem início justamente com a moral judaico-cristã<sup>469</sup>, pois seria com elas que teria início um tipo de criação de valores na forma de reação, por conta da incapacidade de suportar a efetividade da vida com suas contradições, usurpações e provisoriedade incerta. A criação da figura do Deus judaico-cristão seria uma forma de garantir a confiança na permanência e identidade do mundo consigo mesmo. Deus seria a figura por excelência que “é sempre ele mesmo” (*ist immer Er selbst*) (THÖMA, 2007, p.320) e é sempre veraz, possuindo assim credibilidade absoluta, a partir da qual ele poderia exigir então veracidade dos seres humanos e da existência. A verdade torna-se então revelada e coincide com os discursos e doutrinas dos sacerdotes, tornando-se condição para a salvação nesta vida e no além. O mundo passa a ser encoberto com uma aparência que passa a valer como verdade, aparência que condena os instintos, que menospreza tudo que está no interior do tempo, porque a temporalidade não garantiria a verdade, privilégio somente de um suposto âmbito eterno e imutável da efetividade: um *além*. A moral que, exigindo veracidade e probidade, inventa este nível de apreço pela verdade enquanto um âmbito de fuga da temporalidade (que ela condena), acabaria voltando as suas armas contra si mesma, pois este rigor para com a verdade se refinou e se transformou em consciência científica, de modo que a veracidade volta-se contra a sua própria origem, pois o saber científico passa a evidenciar o quanto a norma moral não é exequível ou é nociva, e que existem outras formas possíveis de viver que podem ser melhores. É a veracidade criada pela moral que passa a questionar sobre como a moral formou seu conjunto de avaliações e regras que não correspondem à efetividade. Com isso se descobre os interesses não morais da moral, enquanto manifestação da vontade de poder dos mais fracos na forma de reprovação indignada contra todo querer poder. Com isso, identifica-se como toda oposição entre moral e imoral resulta de “*intenções e ações imorais*” (*unmoralischen Absichten und Handlungen*) (NF/FP 1887 10[57])<sup>470</sup>. Assim, chega-se ao ponto de

<sup>469</sup> Confira em GM/GM I §16 e NF/FP 1885 2[127].

<sup>470</sup> “Toda esta diferenciação entre ‘moral’ e ‘imoral’ decorre de que, tanto as ações morais como as imorais, são atos da livre espontaneidade, – em suma, de que existe tal coisa, ou expresso de outra forma: de que o julgamento moral, sobretudo, refere-se somente a uma espécie de intenções e ações, as [que são] *livres*” (NF/FP 1887 10[57]). O texto em língua estrangeira é: “Diese ganze Unterscheidung ‘moralisch’ und ‘unmoralisch’ geht davon aus, daß sowohl die moralischen als die unmoralischen Handlungen Akte der freien Spontaneität sind, – kurz daß es eine solche giebt, oder anders ausgedrückt: daß die moralische Beurtheilung überhaupt sich nur auf eine Gattung von Absichten und Handlungen bezieht, *die freien*”.

surgir o tipo de pergunta que citei no início deste capítulo “o que em nós quer de fato a verdade?” (JGB/ABM §1): como forma de atuação da vontade de poder dos mais fracos, a vontade de verdade, visando se opor ao querer-potência, acaba ocultando a verdade, pois nega que a vontade de engano seja também parte dela e afirma que a vontade de verdade tenha alguma proveniência exclusiva e valiosa. E mesmo no caso em que a veracidade se libertasse da moralidade, há um engano fundamental do qual ela não consegue se libertar: sua pretensão de fixar a realidade em fluxo, pois qualquer coisa que a vontade de verdade tenta captar, foge-lhe inevitavelmente. Se toda fixação é falsificação, e todo fixar ocorre já em organismos primitivos, é no ser humano que o que foi fixado ganha o sentido do verdadeiro – o que acabou conduzindo-o a verdades metafísicas. Seria deste modo que a vontade de verdade entraria em colapso, pois se revelou ilusório tudo aquilo que era tido por mais verdadeiro (tanto a moral como o deus que era sua chancela).

Com a perda dos fundamentos então criados e que duraram tanto tempo, Nietzsche identifica a instauração de uma vontade de nada que desvela esta mesma vontade no movimento criador de instâncias eternas e imutáveis (pois desejar tais instâncias é desejar algo que não é possível para a vida efetiva). Trata-se, depois desta incomensurável desilusão, do perigo da perda de capacidade de criar novas ficções que deem sentido e valor à existência. Instaure-se a possibilidade de total relativismo (cognitivo e ético) e da noção de que então “tudo é permitido”, pois nada faz sentido.

Enquanto forma de criar uma alternativa para o colapso da vontade de verdade, Nietzsche propõe então a verdade enquanto *perspectiva*. Porém, o seu perspectivismo não considera que toda interpretação tenha o mesmo direito, que, diante da noção de que só existem perspectivas e de que somente temos acesso à superfície, estaríamos então autorizados a ser superficiais<sup>471</sup>. Existem diferenças de valor entre opiniões, filosofias, visões de mundo e formas de vida, de modo que a noção nietzschiana de que o mundo se dá na forma de combates se expressa em

---

<sup>471</sup> “Há ‘homens científicos’ que fazem uso da ciência porque ela dá uma aparência serena e porque a cientificidade permite concluir que o ser humano é superficial – eles *querem* seduzir para uma conclusão falsa” (JGB/ABM §270). O texto em língua estrangeira é: “Es gibt ‘wissenschaftliche Menschen’, welche sich der Wissenschaft bedienen, weil dieselbe einen heiteren Anschein gibt, und weil Wissenschaftlichkeit darauf schliessen läßt, daß der Mensch oberflächlich ist – sie *wollen* zu einem falschen Schlusse verführen”.

sua própria posição contrária a outras: “a interpretação da natureza na perspectiva da vontade de poder trava combate contra a interpretação fisicalista” (TONGEREN, 2012, p. 223), por exemplo. Quer dizer, toda “filosofia é este impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’” (JGB/ABM § 9)<sup>472</sup>, como refinada composição com vistas à imposição de sua perspectiva. Diante da pretensão da física em explicar o que é natureza, por exemplo, o filósofo afirma que ela consiste numa “arte ruim de interpretação”, que ela é “filologia ruim” (JGB/ABM § 22). Quer dizer, a física do século XIX não interpreta muito bem o texto que é a natureza, porque, além de acreditar que sua interpretação (a da física) corresponde ao próprio texto (da natureza), pensa que sua descrição dos fenômenos os explica de fato, por meio de conceitos como os de “força”, “matéria” e “legalidade”:

O vitorioso conceito de “força”, com o qual nossos físicos livraram o mundo de Deus, precisa ainda de um complemento, a ele deve ser atribuído um mundo interior, que eu designo como “vontade de poder”, quer dizer, como demanda insaciável de demonstração de poder; ou utilização, exercício do poder, como impulso criativo [...]: deve-se apreender todos os movimentos, todos os “fenômenos”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interior e servir-se da analogia do ser humano até o fim” (NF/FP 1885 36[31])<sup>473</sup>

Quando Nietzsche faz este tipo de afirmação, utilizando o termo “mundo interior” para designar uma melhor interpretação na leitura do texto da natureza, parece que ele pretende de fato ter olhos capazes de ver “o mundo por dentro” (JGB/ABM § 36), a verdade – por mais que ele seja cuidadoso com a linguagem, usando termos como “supondo que” (Ibid.) o mundo seja mesmo assim, ou “supondo que isso seja também só interpretação” (JGB/ABM § 22). Mas ele afirma também

<sup>472</sup> O texto em língua estrangeira é: “Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur ‘Schaffung der Welt’”.

<sup>473</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der siegreiche Begriff ‘Kraft,’ mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ‘Willen zur Macht,’ d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb [...]: man muß alle Bewegungen, alle ‘Erscheinungen,’ alle ‘Gesetze’ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen”.

que é necessário “servir-se da analogia do ser humano até o fim”, ou seja, estabelecer uma semelhança entre aquilo sobre o que se pretende interpretar e a própria interpretação. Precisamos usar a analogia porque só temos condição de nos aproximar de qualquer coisa por criação de semelhança com o que nós somos a partir de nossas medidas criativas, de modo que a intenção de Nietzsche pela verdade, pelo “mundo visto de dentro” envolve a sua necessidade de “verdades provisórias” (NF/FP 1884 25[449]), que sirvam como fios condutores, do mesmo modo como um navegante perdido estabelece uma direção em meio a um oceano (Ibid.), pois, diante da situação de que talvez nunca houve um mar tão aberto (FW/GC §343), Nietzsche pensa na necessidade de estabelecer algum direcionamento para algum lugar, nem que seja de forma temporária e provisória. Ele não deixa de se preocupar com que sua interpretação tenha maior verdade e maior valor, mas a situa numa posição distinta em relação à longa tradição metafísica de busca pela verdade:

“no lugar de verdades fundamentais eu coloco probabilidades fundamentais – *guias temporariamente aceitos*, segundo os quais se vive e se pensa / estes guias não [são tomados] arbitrariamente, mas correspondendo a uma *média de um hábito*. / O hábito é a consequência de uma seleção, que meus diversos afetos realizaram, os quais querem todos com isso *se sentir bem e se preservar*” (NF/FP 1883 24[2]).<sup>474</sup>

Por mais que aqui Nietzsche pareça estar ainda na chave compreensiva teleológica da preservação (ao invés da expansão) e na lógica metafísica científica (ao falar de verdades no nível das probabilidades), cabe-nos pensar ao menos em dois pontos. 1. Se Nietzsche afirma que ao se buscar a verdade, os filósofos se servem dela para uma intenção inconsciente que corresponde às suas necessidades pessoais (NF/FP 1884 26[15]) (ou seja, que corresponde aos interesses de seus

---

<sup>474</sup> O texto em língua estrangeira é: “An Stelle der Grundwahrheiten stelle ich Grundwahrscheinlichkeiten—*vorläufig angenommene Richtschnuren*, nach denen gelebt und gedacht wird / diese Richtschnuren nicht willkürlich, sondern entsprechend einem *Durchschnitt einer Gewöhnung*. / Die Gewöhnung ist die Folge einer Auswahl, welche meine verschiedenen Affekte getroffen haben, welche sich alle dabei *wohlbefinden und erhalten wollten*.”



afetos e impulsos dominantes), Nietzsche retira o lugar da verdade intencional do espírito pensante para estabelecer um valor de certas probabilidades enquanto pontos guias provisórios criados pelos interesses de seus impulsos dominantes. A importância da verdade não deixou de existir, mas num outro nível e numa outra forma, mais profunda, ao mesmo tempo mais modesta, inacessível e pulsional. 2. A busca pela verdade corresponde a uma das formas que temos de nos apoderarmos das coisas, de modo a dar formas a elas conforme nossos desejos – sem contar a condição de que “só podemos compreender um mundo que nós mesmos *fizemos*” (NF/FP 1884 25[470])<sup>475</sup>. Quer dizer, a crítica de Nietzsche à verdade não significa uma renúncia à pretensão de fazer enunciados verdadeiros, mas sim a afirmação de que não faz sentido pretender encontrar o *em si* da realidade por trás das aparências, como se verdades ocultas e perenes residissem plenas em algum ‘lugar’ misterioso, depuradas de qualquer elemento ilusório, enganoso e temporal:

A negação de Nietzsche à verdade não questiona a possível justeza de uma declaração ou a não contradição de uma afirmação. Seria sem sentido negar que alguém fala enquanto fala, ou que se contradiz quando o faz. Observações e julgamentos também podem, segundo Nietzsche, absolutamente valer como ‘verdadeiros’ ou ‘falsos’. Mas, de uma sentença verdadeira deste tipo não se deixa deduzir a existência “Da Verdade”, tampouco que, da correta afirmação ‘Está na hora!’ (*Es wird Zeit*), não se pode concluir pelo ‘Ser’ de alguma coisa, talvez o ser do ‘Tempo’ ou do ‘Passar’ do tempo. Mas, segundo Nietzsche, toda a filosofia, desde Platão, baseia-se em tais deduções. Ela se deixa tomar pela sedução por meio das palavras e torna a duração temporal vivenciada em ‘O Tempo’ e n’A Eternidade’. A partir do vocábulo ‘é’ ela destila ‘O Ser’, e partir do ‘não’ destila ‘O Nada’. Enquanto os filósofos acreditam se consagrar a um mais elevado serviço do conhecimento verdadeiro, eles realizam o ritual de uma ‘crença na gramática’ (GERHARDT, 1988, p.16/17)<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wir können nur eine Welt *begreifen*, die wir selber *gemacht* haben”.

<sup>476</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nietzsches Negation der Wahrheit bestreitet nicht die mögliche Richtigkeit einer Aussage oder die formale Widerspruchsfreiheit einer Bahauptung. Es wäre unsinnig, in Abrede zu stellen, daß jemand redet, sofern er redet, oder daß er sich widerspricht, wenn er dies tut. Beobachtungen oder Urteile können auch nach Nietzsche durchaus als ‘wahr’ oder ‘falsch’ gelten. Aber aus einem wahren Satz dieser Art läßt sich nicht die Existenz der ‘Wahrheit’ ableiten, ebensowenig wie sich aus der zutreffenden Bemerkung ‘Es wird Zeit!’ das ‘Sein’ von irgend etwas, vielleicht das Sein der ‘Zeit’ oder das ‘Werden’ der Zeit entschließen läßt. Auf solchen Ableitungen basiert aber nun nach Nietzsche die gesamte Philosophie seit Platon. Sie geht der Verführung durch die Wörter auf dem Leim und macht aus erlebter zeitlicher Dauer die ‘Zeit’ und die ‘Ewigkeit’. Aus der Vokabel ‘ist’ destilliert sie das ‘Sein’ und aus dem ‘nicht’ das ‘Nichts’. Indem die Philosophen sich einem höheren Dienst wahrhaftiger Erkenntnis zu weihen glauben, erfüllen sie nur die Rituale einer ‘Gläubigkeit an die Grammatik’”.

Nietzsche não se despede simplesmente da importância da verdade, ele tenta ainda criar alguma legitimação para ela, mas que seja outra que não o dever moral de não mentir. Nietzsche não entende mais a verdade como o oposto do erro, mas sim como a colocação de erros em relação a outros erros (NF/FP 1885 34[247]). Ao se pretender que algo seja verdadeiro, está em ação uma vontade de ver, de interpretar, de afirmar as coisas de uma determinada forma, de um ponto de vista que atua como criação de valores (NF/FP 1885 34[264]), mas, no caso do filósofo alemão, com a consciência de que esta afirmação corresponde somente a um olhar, uma postura que fala a partir do perspectivismo como pressuposto, ou como diz Nietzsche, a partir das “*minhas verdades*” (JGB/ABM § 231). Se a vontade de verdade, que perpassa a história da filosofia, por exemplo, é ela também uma forma de expressão da vontade de poder (JGB/ABM § 211), cabe perguntar sobre qual critério há para o valor da vontade de verdade.

Se “cada crença é um *ter-por-verdadeiro*” (NF/FP 1887 9[41]); se “ter por verdadeiro” (*für wahr halten*) constitui o processo falsificador, precipitado e simplificador de tornar o desconhecido algo conhecido para superar o perigo e o medo da insegurança e alcançar o sentimento de poder (GD/CD – Os quatro grandes erros §4); se costumamos interpretar como verdadeiro o que nos é necessário (FW/GC § 347); se a verdade é somente a incorporação de erros muito antigos sem os quais passamos a não mais conseguir viver (NF/FP 1885 34[247]); ou “talvez um tipo de crença que se tornou condição de vida?” (NF/FP 1885 40[15])<sup>477</sup>, isso significa que, na hipótese de que a verdade se desenvolve por conta de sua alta utilidade para a manutenção da vida (permeada de falsificações, inconsciência, ficções regulativas, etc.), mesmo enquanto somente força de preservação, a “vontade de verdade’ se desenvolve a serviço da vontade de poder” (NF/FP 1885 43[1])<sup>478</sup>. Na perspectiva de Nietzsche, toda vontade de verdade tem por meta estabelecer de modo durável “um certo tipo de inverdade [...] um todo conectado de falsificações como base para a preservação de um determinado tipo

---

<sup>477</sup> O texto em língua estrangeira é: “Vielleicht eine Art Glaube, welche zur Lebensbedingung geworden ist?”.

<sup>478</sup> O texto em língua estrangeira é: “der ‘Wille zur Wahrheit’ entwickelt sich im Dienste des ‘Willens zur Macht’ [...]”. Sobre isso, dois fragmentos póstumos são muito importantes: NF/FP 1885 2[108] e 1887 9[38].

de vivente” (Ibid.)<sup>479</sup>. Assim, o problema que Nietzsche identifica na vontade de verdade se refere à sua intenção de estabilizar, de perpetuar absolutamente algum tipo de ficção específica, acreditando que tal ficção seja de fato a verdade. Nietzsche admite que uma imensa quantidade de crenças é necessária para a vida, que, em relação a certas avaliações, não deve haver espaço para dúvidas, que é imprescindível que muitas coisas sejam tidas por verdadeiras para que a vida prospere (NF/FP 1887 9[41]). Mas isso em nada tem a ver com a hipótese de que algo seja de fato verdadeiro. Acontece que, por termos a necessidade de crenças fixas e duradouras para “prosperarmos” (Ibid.), criamos e necessidade da crença em um mundo verdadeiro e com características imutáveis. Ou seja, a vontade de verdade se tornou problemática porque a ela historicamente acabou se vinculando o desejo por imutabilidade, o combate à contradição, por conta da interpretação de que é justamente a condição do devir, da mudança que seria a causa de todo o sofrimento no mundo (NF/FP 1887 9[60]), de modo a realizar uma desvalorização ontológica da temporalidade, colocando-a no âmbito moral da mentira e no âmbito cognitivo (negativo) da ilusão. As promessas de felicidade oferecidas pelo rei filósofo de Platão enquanto o alcance do Bem, já se pautavam no pressuposto da possibilidade do alcance das Ideias imutáveis, num além, por trás da realidade. Ao longo da tradição ocidental, fez-se uso de diversas estratégias para se reafirmar o mesmo pressuposto de que certas verdades subjazem à aparência de um devir incerto, de modo que na modernidade, a crença no progresso científico, social e político vigora a partir do mesmo pressuposto. A crença num estado de coisas ideal e definitivo, que constitui o que Nietzsche entende pela crença na verdade, seria a consequência de um juízo anterior: a descrença, a desconfiança e o desprezo em relação ao devir (Ibid.). Quer dizer, o filósofo entende que há uma relação direta entre a crença de que existe um mundo da imutabilidade (junto do desejo por ele), com a improdutividade e a incapacidade de criar um mundo que corresponda ao desejo de como ele deveria ser (Ibid.). Assim, a vontade de verdade seria manifestação daqueles que são incapazes da “vontade de criar” (Ibid.), a demanda por certeza denunciaria a necessidade de apoio para se sustentar, por conta da

---

<sup>479</sup> [...] einer bestimmten Art von Unwahrheit zum Siege und zur Dauer zu verhelfen, ein zusammenhängendes Ganze von Fälschungen als Basis für die Erhaltung einer bestimmten Art des Lebendigen [...]”.

fraqueza (FW/GC § 346), junto do apego aos valores universalizantes que garantam a situação de uma certa normalidade e uniformidade de crenças.

O que significa que a hipótese de que “o mundo visto por dentro” seja “vontade de poder e nada mais” (JGB/ABM § 36) não pode ser colocada no mesmo nível das pretensões de verdade da tradição metafísica, pois esta hipótese é justamente o que possibilita afirmar que “todo ser é essencialmente um ser interpretante” e de que o mundo abarca em si “*infinitas interpretações*” (FW/GC § 374)<sup>480</sup>. Nietzsche afirma que não existe interpretação que seja a correta (NF/FP 1885 1[120]). Se o mesmo texto – que é a vida – permite inúmeras interpretações, não existiria então um estado de coisas determinado sobre o qual se interpreta. A afirmação do filósofo de que tudo é um fluxo inapreensível (NF/FP 1885 2[82]) se apresenta como uma hipótese capaz de questionar as pretensões de encontrar algum sentido último para a existência, para os valores e modos de vida, pois deste ponto de vista, o mundo teria “inúmeros sentidos” (NF/FP 1886 7[60]). O que há de duradouro são somente nossas opiniões, ou seja, sentidos que inserimos nos acontecimentos – considerando-se que todo sentido inserido é uma interpretação que se impõe contra outra que perdeu força (NF/FP 1885 2[82]). É com a hipótese do mundo como vontade de poder (ou seja, como luta de quanta de poder, luta de impulsos por expansão de sua atuação, de suas respectivas perspectivas) que é possível afirmar uma “infinita interpretabilidade do mundo: cada interpretação [como] um sintoma do crescimento ou do declínio” (NF/FP 1885 2[117])<sup>481</sup>. Ou seja, cada interpretação é sintoma tanto de acontecimentos fisiológicos como de “níveis de determinação espiritual de juízos dominantes” (NF/FP 1885 2[190])<sup>482</sup>.

Vimos no segundo capítulo a relação entrelaçada de impulsos e avaliações, e como certos juízos são resultado da constância e força do incentivo ou da reprovação da manifestação de certos impulsos. Agora, Nietzsche chega a um tal nível de profundidade da sua fisiopsicologia, em que os próprios impulsos passam a ser os agentes das avaliações, ou melhor, passam a ser as próprias interpretações.

<sup>480</sup> O texto em língua estrangeira é respectivamente: “[...] alles Dasein essentiel ein auslegendes Dasein ist” e “unendliche Interpretationen”.

<sup>481</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt: jede Ausdeutung ein Symptom des Wachstums oder des Untergehens”.

<sup>482</sup> O texto em língua estrangeira é: “bestimmten geistigen Niveaus von herrschenden Urtheilen”.

Neste sentido, diante da pergunta “quem interpreta?”, Nietzsche responde: “nossos afetos” (Ibid.). Ou seja, quem interpreta não é o sujeito, mas “são as nossas necessidades *que interpretam o mundo*: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma forma de busca pelo domínio, cada um deles tem sua perspectiva, que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos” (NF/FP 1886 7[60])<sup>483</sup>. Em última instância, nem dá para se perguntar “quem interpreta?”, pois “o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘Ser’, e sim como um *processo*, um *devoir*) como um afeto” (NF/FP 1885 2[151])<sup>484</sup>.

Tenhamos bem claro em mente o que separa Nietzsche da tradição metafísica: enquanto por um lado, a tradição levou em consideração a determinação do verdadeiro e do falso de certas coisas (metas, valores, formas de vida, etc.) entendidas como estados de coisas com sentidos a serem descobertos, louvados ou censurados; Nietzsche pensa na atribuição de sentido enquanto “*colocação criativa*” (NF/FP 1887 9[48]) e singular de imagens, formas e querer, de modo que a tarefa humana seria a de colocar sentido no interior das coisas – as quais, de antemão, não teriam sentido algum ‘a ser descoberto’<sup>485</sup>. Assim, Nietzsche cogita a possibilidade de se avaliar a força existencial de alguém a partir da medida em que é capaz de prescindir da existência de sentido prévio, da medida em que consegue viver num mundo sem sentido (NF/FP 1887 9[60]). Mas é necessário mais do que essa capacidade: é preciso que a vontade de conhecer se torne em vontade de criar (JGB/ABM § 211), é necessário que, diante da constatação da falta de sentido prévio para qualquer coisa, tenha-se então capacidade, força e vontade de criar sentidos e valores, pois se agora, com o declínio da crença na verdade, o mundo se

---

<sup>483</sup> O texto em língua estrangeira é: “Unsre Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.”

<sup>484</sup> O texto em língua estrangeira é: “das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein ‘Sein’, sondern als ein *Prozeß*, ein *Werden*) als ein Affekt”.

<sup>485</sup> “A *constatação* entre ‘*verdadeiro*’ e ‘*não verdadeiro*’, a *constatação* sobretudo de estados de coisas é fundamentalmente diferente da *colocação criativa*, de imagens, formas, dominações, *querer*, como ocorre na essência da *filosofia*. **Colocar um sentido** – esta tarefa *continua* sempre ainda incondicional, supondo que *não haja sentido aí [...]*” (NF/FP 1887 9[48]). O texto em língua estrangeira é: “das *Feststellen zwischen “wahr” und “unwahr,” das Feststellen überhaupt von Thatbeständen ist grundverschieden von dem schöpferischen Setzen, vom Bilden, Gestalten, Überwältigen, Wollen, wie es im Wesen der Philosophie liegt. **Einen Sinn hineinlegen**—diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch übrig, gesetzt daß kein Sinn darinliegt [...]*”.

tornou novamente infinito, **a maior responsabilidade** possível consiste justamente numa “reavaliação dos valores” (*Umwertung der Werte*) (JGB/ABM § 203), em que as novas valorações ocorram conscientes de seu caráter criativo, mas que mesmo assim visem exercer um caráter legislador, de modo que neste caso, a vontade de verdade, se reconhecendo como uma interpretação dos afetos, funcione como vontade de poder de uma forma mais vigorosa do que a vontade de poder como vontade de Verdade o fez por tanto tempo: como meio de preservação de um tipo de vivente que visava o alcance de verdades últimas, garantidoras de estabilidade, que servissem de tranquilizantes diante do medo do imprevisível e das forças maiores ou desconhecidas. A vontade de poder como vontade de criação, neste sentido afirmativo que Nietzsche propõe, não ocorreria mais em decorrência do medo, da impotência e do ressentimento, seus processos de assimilação e expansão, pelo contrário, dar-se-iam por excesso de força. Neste sentido, Nietzsche pensa na necessidade de se fazer um novo tipo de psicologia, não mais como uma ciência da alma, embebida de tantos preconceitos e crenças sobre o que constitui o ‘eu’, mas, ao invés disso, de fazer uma fisiopsicologia, enquanto “morfologia e *doutrina do desenvolvimento da vontade de poder*” (JGB/ABM § 23)<sup>486</sup>. Ou seja, o maior interesse de Nietzsche está em estudar as formas que podem assumir os diversos afetos, reduzindo-os a manifestações das vontades de poder (1886 6[26])<sup>487</sup>.

Assim, a verdade muda de estatuto e se torna “uma palavra para a ‘vontade de poder’” (*ein Wort für den Willen zur Macht*) (NF/FP 1887 9[1]). Toda vontade de poder constitui sua peculiaridade na luta com outras vontades de poder. Por sua vez, o perspectivismo consistiria na verdade em harmonia com essa condição: ter por verdadeira a própria perspectiva e negar as outras perspectivas como erros, de

---

<sup>486</sup> O texto em língua estrangeira é: “Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur macht*”. “A vontade de poder não é uma hipótese que possa se converter em um conhecimento verdadeiro, mas uma perspectiva que possibilita conhecimentos ou interpretações, permanecendo todos igualmente hipotéticos, tal como as perspectivas que estão em sua base. A hipótese designa uma forma de consideração possível sobre ‘o mundo’, uma perspectiva na qual pode ser esboçada uma imagem de mundo. Ela infere um campo de conhecimento hipotético e perspectivista, ou seja, um conhecimento que continuamente pressupõe determinada perspectiva”. (TONGEREN, 2012, p.215).

<sup>487</sup> Este termo “físio-psicologia” não aparece em nenhum outro momento da obra publicada ou dos fragmentos póstumos, mas num outro fragmento (NF/FP 1888 13[2]) Nietzsche denomina de **psicologia** a “doutrina dos afetos [...] como morfologia da vontade de poder” (“*Psychologie (affektenlehre) als Morphologie des Willens zur Macht.*”). Por outro lado, é interessante observar que o esboço para a estrutura dos capítulos do que viria a ser o livro JGB/ABM tinha por título “*Para a história natural do homem superior*” e por subtítulo “*Incursoes de um psicólogo*” (“*Zur Naturgeschichte der höheren Menschen*” e “*Gedankenstriche eines Psychologen*”).

modo que a verdade de uma vontade de poder se confirme no seu predomínio sobre outras, significa que o critério da verdade passa a ser a “intensificação do sentimento de potência” (NIETZSCHE apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p.184) – ou a intensificação do sentimento de poder, conforme minha tradução. Se toda pretensão de verdade incorreu na prática impossível de estabilizar o fluxo, a verdade perspectiva também incorre nesta mesma prática, mas sem se colocar de forma absoluta, pois para ser coerente com o caráter de fluxo das contraposições das vontades de poder que constitui a efetividade, trata-se de uma auto posição que assume a condição de uma incessante transformação, pois para conservar e intensificar o poder, não se pode manter numa mesma perspectiva, porque assim incorrer-se-ia justamente na noção de verdade que Nietzsche considera como erro. Trata-se então de crer na própria valoração e estar disposto a renunciar a essa crença, assim que ela não mais servir para a intensificação do sentimento de poder. É esta prontidão para renunciar à crença que deve constituir a nova verdade a partir da concepção da vontade de poder enquanto constante transformação. Assim, esta fixação da própria perspectiva não teria nem o caráter de validade universal e nem o de pura ficção, pois qualquer um destes opostos se refere à antiga noção de verdade. O ato de fixar, além de possibilitar a vida, é o modo pelo qual uma vontade de poder organiza as forças submetidas a ela e sobrepuja as forças ainda não dominadas. O anseio em impor sua perspectiva de forma absoluta é a forma de uma vontade de poder tentar dominar as outras que lhe contrapõem. Mas enquanto quer mais poder, tem que se transformar, que se ‘desabsolutizar’, ou seja, enquanto por um lado se convence da verdade de sua perspectiva, por outro, se proíbe desta convicção para poder se transformar. Esta dinâmica de se crer na verdade de uma perspectiva, e, ao mesmo tempo, proibir-se desta convicção, terá que ser tratada ainda no interior da dinâmica de funcionamento do tipo ideal da *moral* de Nietzsche (utilizando-me de uma expressão de Van Tongeren, ainda que para me referir a um outro ideal moral), para tentarmos compreender como isso pode ser possível.

### 3.4 Liberdade e responsabilidade do sujeito soberano

#### 3.4.1 Apresentação do problema

Tínhamos visto no segundo capítulo como a oposição entre conservação de valores e rompimento com a moralidade instaurada eram movimentos necessários um ao outro, e de como, por causa disso, a figura do espírito livre corria constante risco de estagnação da ação ou de fragmentação da personalidade, devido à sua postura de, ao desconstruir as bases da moral, não pretender fixação de novos valores em oposição aos velhos, de se circunscrever na realização do rompimento e evitar novas cristalizações. Acabei apontando para a “solução” na época de *A Gaia Ciência* a partir do cultivo de hábitos breves e da criação periódica de novos ideais ao longo do tempo. Agora, por sua vez, lidamos com a genealogia da vontade de poder, que requer uma outra colocação do problema, pois, na medida em que a relação entre estabilização e fluxo ocorre na relação hierárquica dos próprios impulsos que regem os direcionamentos tanto da vida pessoal de alguém como de qualquer acontecimento, cabe pensar em *qual* possibilidade humana de estabelecer *qual* tipo de relação entre estes impulsos que Nietzsche entende ser a melhor. Esta tenção elementar terá que receber atenção nesta pesquisa, por constituir o caráter do tipo ideal, digamos assim, que Nietzsche pensa ser a forma humana mais elevada: que, segundo minha interpretação, é o *indivíduo soberano*. Ao narrar a genealogia que Nietzsche faz da “história da procedência da responsabilidade” em GM/GM II §2, deixei propositalmente de descrever qual era o “fruto mais maduro” do longo processo de interiorização da obediência da moralidade dos costumes – oriundas do medo causado pela dor – que configuraram propriamente a história do processo de tornar o ser humano confiável por meio da memória e da promessa. Cito logo a abaixo o trecho que conduzirá esta investigação ao seu termo e possibilitará a discussão sobre como Nietzsche pensa ser possível a superação do niilismo ocasionado pelas consequências do valor e dimensão atribuídos à verdade ao longo da estratégia do processo civilizatório ocidental. 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. Leiamos com atenção este longo trecho que nos dará condições de pensar sobre as últimas consequências do mote de toda esta tese, a responsabilidade:

Coloquemo-nos agora, ao contrário, 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...*” (GM/GM II §2)<sup>488</sup>

<sup>488</sup> O texto em língua estrangeira é: “Stellen wir uns dagegen an's Ende des ungeheuren Prozesses, dorthin, wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, wozu sie nur das Mittel war: so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn "autonom" und "sittlich" schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf*—und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. Dieser Freigewordne, der wirklich versprechen *darf*, dieser Herr des *freien* Willens, dieser Souverain—wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat, was nicht versprechen und für sich selbst gut sagen darf, wie viel Vertrauen, wie viel

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? (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, como vimos, é uma ficção criada por simplificações que inventam coisas como identidade, causalidade, vontade livre e consciência; 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 (M/A §109), e a vontade de superar um afeto é efeito da imposição de outros afetos (JGB/ABM §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 e dos anseios kantianos? 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, como pretender como ideal humano uma figura que preza sobretudo a estabilização aparentemente absoluta a partir de sua

---

Furcht, wie viel Ehrfurcht er erweckt—er '*verdient*' alles Dreies—und wie ihm, mit dieser Herrschaft über sich, auch die Herrschaft über die Umstände, übe die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Creaturen nothwendig in die Hand gegeben ist? Der 'freie' Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch sein *Werthmaass*: von sich aus nach den Andern hinblickend, ehrt er oder verachtet er; und eben so nothwendig als er die ihm Gleichen, die Starken und Zuverlässigen (die welche versprechen *dürfen*) ehrt [...]Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt:—wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein *Gewissen* ...”.

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 desta seção procurarei responder a estas 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 JGB/ABM §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 descarregar deus, mundo, ancestrais, acaso, não é nada menos que ser mesmo aquela *causa sui* [...]”<sup>489</sup>. Trata-se do mesmo sentido de crítica à liberdade inteligível que o filósofo fez em MMI/HHI §39, de uma vontade milagrosa que é capaz de se efetivar sem consideração a quaisquer antecedentes. Mas, diferentemente daquele contexto, Nietzsche considera a noção de não liberdade da vontade 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 acontecimentos<sup>490</sup>. O que ele faz em JGB/ABM §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)<sup>491</sup>. 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 em MMI/HHI e, ao mesmo tempo, um elogio à força da posição que chama para si a responsabilidade:

---

<sup>489</sup> O texto em língua estrangeira é: “[...] das Verlangen, die ganze und letzte Verantwortlichkeit für seine Handlungen selbst zu tragen und Gott, Welt, Vorfahren, Zufall, Gesellschaft davon zu entlasten, ist nämlich nichts Geringeres, als eben jene *causa sui* zu sein [...]”.

<sup>490</sup> Sobre os mal entendidos e equívocos que o filósofo identifica em torno das noções de causa e efeito, conferir o próprio JGB/ABM §21, GD/CI, Os quatro grandes erros (inteiro), NF/FP 1884 26[12], 1885 34[54], 1886 1[92], 2[83], 2[84] e 4[8].

<sup>491</sup> O texto em língua estrangeira é: “the problem of determinism and free will is here reduced to a mere gradual differentiation between strong and weak wills”.

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 (JGB/ABM §21)<sup>492</sup>.

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, como vimos, 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 avaliação<sup>493</sup>.

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

---

<sup>492</sup> O texto em língua estrangeira é: “die Einen wollen um keinen Preis ihre "Verantwortlichkeit," den Glauben an *sich*, das persönliche Anrecht auf *ihr* Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin—); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgend wohin *abwälzen* zu können. Diese Letzteren pflegen sich, wenn sie Bücher schreiben, heute der Verbrecher anzunehmen”.

<sup>493</sup> 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” (JGB/ABM §208). O texto em língua estrangeira é: “sie kennen das Unabhängige im Entschlusse, das tapfere Lustgefühl im Wollen gar nicht mehr,—sie zweifeln an der "Freiheit des Willens" auch noch in ihren Träumen”.

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” (GD/CI, Os quatro grandes erros §7)<sup>494</sup>. No parágrafo seguinte (§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 (GD/CI, Os quatro grandes erros, §8)<sup>495</sup>.

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)<sup>496</sup>. Este nível de determinação causal se

---

<sup>494</sup> O texto em língua estrangeira é: “Die Menschen wurden "frei" gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können,—um *schuldig* werden zu können: folglich *musste* jede Handlung als gewollt, der Ursprung jeder Handlung im Bewusstsein liegend gedacht werden

<sup>495</sup> O texto em língua estrangeira é: “*Niemand* ist dafür verantwortlich, dass er überhaupt da ist, dass er so und so beschaffen ist, dass er unter diesen Umständen, in dieser Umgebung ist. Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. Er ist *nicht* die Folge einer eignen Absicht, eines Willens, eines Zwecks [...]”.

<sup>496</sup> O texto em língua estrangeira é: “Nietzsche thinks that persons have certain essential psychological and physiological traits over which they have no autonomous control and which, together perhaps with environmental influences like values, causally determine their life trajectories”.

daria num âmbito de determinações inconscientes e psicofísicas<sup>497</sup>. 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/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 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/GM II §2), de modo a poder ser feita uma interpretação quanto à peculiaridade da responsabilidade pensada por Nietzsche.

---

<sup>497</sup> Leiter parece não considerar o modo como Nietzsche problematiza a própria noção de causalidade como critério explicativo de algo.

### 3.4.2 Liberdade como sentimento de poder na superação de resistências

Como vimos, 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 (NF/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 (NF/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 (NF/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 (NF/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 (NF/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” (NF/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” (NF/FP 1884 27[25])<sup>498</sup>, 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 (NF/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*) (NF/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

---

<sup>498</sup> O texto em língua estrangeira é: “Lust als das sich fühlbar machende *Anwachsen* des Machtgefühls”



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*) (NF/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 (NF/FP 1885 1[44]), ou seja, de manter um centro de gravidade que consiga conservar com alguma frequência o domínio e os próprios direcionamentos<sup>499</sup>.

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”

---

<sup>499</sup> “Um homem que *quer* comanda um algo dentro dele que obedece, ou que ele acredita que obedece” (JGB/ABM §19). O texto em língua estrangeira é: “Ein Mensch der *will* –, befiehlt einem Etwas in sich, das gehorcht oder von dem er glaubt, daß es gehört”. 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.

(ANSELL-PEARSON, 1991, p.283)<sup>500</sup>, 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 autolegislação que, para ter maior força, possa se vincular de forma mais estreita com nossos impulsos, ao invés de se separar deles.

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 pode 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, 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 novamente do prazer e da dor agora 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. Vimos no

---

<sup>500</sup> O texto em língua estrangeira é: "the subject needs to be understood as a corporeal entity that is socially constructed in relation to the other's difference".

segundo capítulo, que 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 de uma citação que fiz no primeiro capítulo:

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. (WS/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 esta era ainda 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 (JGB/ABM §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.

### 3.4.3 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 (GD/CI, Os quatro grandes erros, §2)<sup>501</sup>, não é a 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, ao modo kantiano, 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)<sup>502</sup>. Neste sentido, “uma ação para a qual o instinto da vida coage, tem no prazer sua prova de ser uma ação *certa*” (AC/AC §11)<sup>503</sup>. 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

<sup>501</sup> O texto em língua estrangeira é: “Alles Gute ist Instinkt – und, folglich, leicht, nothwendig, frei”.

<sup>502</sup> O texto em língua estrangeira é: “simply arises out of his particular nature”.

<sup>503</sup> O texto em língua estrangeira é: “Eine handlung, du zer der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine *rechte* Handlung zu sein”.

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 (FW/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 como 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 estabelecido<sup>504</sup>.

---

<sup>504</sup> 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 granito de *fatum* espiritual, de decisão predeterminada e resposta a perguntas previamente selecionadas. Em cada problema cardinal fala um imutável ‘isso sou eu’” (JGB/ABM §231)<sup>505</sup>. 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 consequências 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,

---

<sup>505</sup> O texto em língua estrangeira é: “im Grunde von uns, ganz "da unten," giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares ‘das bin ich’”.

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)<sup>506</sup>, qual seja, com a sensação de insatisfação com a forma tradicionalmente instaurada de valores, ideais e comportamentos ao seu redor. Ou seja, trata-se justamente daquilo que, no primeiro capítulo, afirmei junto com Thomas Zenk (2005), que constituía a *liberdade moralmente não relevante*, ao identificar o fatalismo presente em MMI/MMI. Veremos como que, diante da aceitação de um nível semelhante de fatalidade das condições de insatisfação para o movimento de busca de autodeterminação, Nietzsche passa a tirar outra conclusão quanto à liberdade e à responsabilidade.

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.

---

<sup>506</sup> O texto em língua estrangeira é: “ou even an ‘achievement’ of fate that is responsible for one’s being in such a self-relational state”.

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/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 JGB/ABM §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 individualizar expressões de força ou fazer qualquer interpretação ou explicação de uma ação humana. O que para Nietzsche é problemático, não é propriamente reconhecer que há 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, começo a fazer 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 uma tese de doutorado sobre o problema da responsabilidade, mas esta afirmação por si só não diz 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 uma tese, de tratar deste assunto, ou de o fazer bem. É somente no fazer que se manifesta a verdade de minha intenção. 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, quando afirmei 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 impulsos<sup>507</sup>. 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 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

---

<sup>507</sup> 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/GM II §13, ao supor possíveis finalidades das origens do castigo.

morais para uma exploração das próprias possibilidades de autorealização, 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? Guardemos esta questão por enquanto.

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, como vimos, 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 de tudo o que vimos na 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.

#### 3.4.4 Desconhecimento sobre 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 [...]” (JGB/ABM §188)<sup>508</sup>. 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 ele é feito. 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 – (JGB/ABM §188).<sup>509</sup>

---

<sup>508</sup> O texto em língua estrangeira é: “Das Wesentliche [...] ist, [...] dass lange und in Einer Richtung *gehört* werde: dabei kommt und kam auf die Dauer immer Etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben, zum Beispiel Tugend, Kunst, Musik, Tanz, Vernunft, Geistigkeit [,,]”.

<sup>509</sup> O texto em língua estrangeira é: “jeder Künstler weiss, wie fern vom Gefühl des Sichgehen-lassens sein "natürlichster" Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der "Inspiration,"—und wie streng und fein er gerade da tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten (auch der festeste

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 *apequenmento* das perspectivas” (NF/FP 1885 35[68])<sup>510</sup>. Neste sentido, o fragmento NF/FP 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 sobre o qual tanto refletimos nesta tese, e agora em particular, o falseamento que envolve um não saber sobre si mesmo. Façamos uma breve análise deste fragmento.

Cada “*instinto soberano*” (*souveräne Instinkt*) (NF/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 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

---

Begriff hat, dagegen gehalten, etwas Schwimmendes, Vielfaches, Vieldeutiges—)”. 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 JGB/ABM §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”. O texto em língua estrangeira é: “Die Künstler mögen hier schon eine feinere Witterung haben: sie, die nur zu gut wissen, dass gerade dann, wo sie Nichts mehr "willkürlich" und Alles nothwendig machen, ihr Gefühl von Freiheit, Feinheit, Vollmacht, von schöpferischem Setzen, Verfügen, Gestalten auf seine Höhe kommt,—kurz, dass Nothwendigkeit und "Freiheit des Willens" dann bei ihnen Eins sind”.

<sup>510</sup> O texto em língua estrangeira é: “die *Verkleinerung* der Perspektive”.

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 autoescrutinador. 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” (JGB/ABM § 107)<sup>511</sup>. 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” (1885 35[76])<sup>512</sup>. Para a melhor eficácia da vontade e da ação, há a necessidade de nos contentarmos com um certo 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

---

<sup>511</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wenn der Entschluß einmal gefaßt ist, das Ohr für den besten Gegengrund zuzuschließen: Zeichen des starken Charakters. Also ein gelegentlicher Wille zur Dummheit”.

<sup>512</sup> O texto em língua estrangeira é: “Wir wissen, daß wir schwer erkennbar sind, und daß wir Alle Gründe haben, uns Vordergründe zu geben”. Criticando o valor atribuído por Sócrates à razão, em oposição ao instinto, Nietzsche escreve em JGB/ABM § 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?”. O texto em língua estrangeira é: “[...] Und in Wahrheit, was hat er sein Leben lang getan, als über die linkische Unfähigkeit seiner vornehmen Athener zu lachen, welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen und niemals genügend über die Gründe ihres Handelns Auskunft geben konnten?”.

possivelmente um ignorante (*Unwissender*)” (JGB/ABM § 253)<sup>513</sup>. 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” (JGB/ABM § 281)<sup>514</sup>.

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 é<sup>515</sup>. 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 linguística<sup>516</sup>. Em última instância, Nietzsche questiona sobre se há agentes genuínos habitando os corpos humanos que agem e avaliam (GEMES, 2009, p.39).

---

<sup>513</sup> O texto em língua estrangeira é: “der Könnende im großen Stil, der Schaffende wird möglicherweise ein Unwissender sein müssen”.

<sup>514</sup> O texto em língua estrangeira é: “unbezwinglichen Mißtrauen gegen die *Möglichkeit* des Selbst-Erkenntnis”.

<sup>515</sup> “[...] 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). O texto em língua estrangeira é: “the fact that self-knowledge [...] is hard, that most have very little of it, and even that no one ever attains it completely—none of this shows that self-knowledge is impossible: only that it is rare among human beings, that it is a task set for a few of us rather than a given, and that its achievement is a matter of degree”. 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).

<sup>516</sup> “Em que medida também nossa consciência moral, com sua aparente *responsabilidade* pessoal, é ainda consciência moral de rebanho” (NF/FP 1885 2[170]). O texto em língua estrangeira é: “In wiefern auch unser Gewissen, mit seiner anscheinenden persönlichen *Verantwortung* doch noch Heerden-Gewissen ist”. Sobre o nível de rebanho do que é comunicável, ver FW/GC §354.



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 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 apega 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 e gera o conformismo de se manter no interior dos valores convencionais. Quando ocorre a exclusividade de um dos casos, trata-se da falta de liberdade, o que seria equivalente à 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/Za, Da autossuperação)<sup>517</sup>, pois a vida é “*o que sempre tem que superar a si mesma*” (Ibid.)<sup>518</sup>. 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)<sup>519</sup>. 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

---

<sup>517</sup> O texto em língua estrangeira é: “Was ich auch schaffe und wie ich's auch liebe, – bald muß ich Gegner ihm sein und meiner Liebe: so will es mein Wille”.

<sup>518</sup> O texto em língua estrangeira é: “*was sich immer selber überwinden muß*”.

<sup>519</sup> O texto em língua estrangeira é: “Both, this unavoidable struggle for mastery and this ability to acknowledge the transitoriness of that in the name of which one claims mastery, seem related to Nietzsche's view of freedom”.

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 relativizada<sup>520</sup>.

Esta disposição para a renúncia ao comprometimento anteriormente firmado, como condição para que ocorra a liberdade, aponta para o momento histórico do filósofo e para o nosso tempo também: época em que não se tem mais clareza sobre o que é digno de ser desejado, incorrendo-se sempre na incerteza e na lembrança da transitoriedade do que quer que seja que façamos. Nietzsche pensa então num tipo humano capaz de prescindir de certezas para determinar sua liberdade, ele o chama de “espírito livre por excelência”, o qual, numa liberdade interpretativa, e em conformidade com os argumentos desenvolvidos até aqui, entendo ser sinônimo do indivíduo soberano:

[...] seria pensável um prazer e força de autodeterminação, uma liberdade da vontade com a qual um espírito se despedisse de cada crença, de cada desejo por certeza, exercitado como ele é em conseguir se manter em leves cordas e possibilidades, e mesmo em dançar à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência (JGB/ABM §347)<sup>521</sup>

---

<sup>520</sup> 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).

<sup>521</sup> O texto em língua estrangeira é: “wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine *Freiheit* des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der *freie Geist* par excellence”.

### 3.4.6 A vontade longa: 'transformação' 'dentro' da 'permanência'

Mas ainda se mantêm dois problemas na caracterização do indivíduo soberano: **1.** Como conciliar a sua condição – de que sua vontade seja longa e inquebrantável – com a disposição para abrir mão daquilo que se decidiu em prol de processos de autossuperação? Ou seja, o que garante que o engajamento legítimo com uma decisão tenha necessariamente que durar bastante tempo? Trata-se por sua vez, do problema de conciliar o duplo caráter da efetividade enquanto vontade de poder (de fixação de uma perspectiva e de sua transformação) no interior das dinâmicas existenciais de uma pessoa e de seus comprometimentos. **2.** Outra questão que nos falta tratar é a relação do indivíduo soberano com o destino, pois é necessário compreender o sentido em que ele desenvolve o aprofundamento do poder não somente sobre si e as circunstâncias, mas também sobre um âmbito de realizações que, por princípio, estaria fora de seu poder de determinação: o destino. Começemos pela primeira questão, que nos conduzirá à segunda.

Wolfgang Müller-Lauter, em seu livro *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (publicado em 1971), em particular no capítulo 6 (*O caminho para o Além-do-homem*), apresenta a característica da intensificação da força do ideal de um tipo superior de ser humano a partir de um domínio da duplicidade que descrevemos: por um lado, o fechamento das perspectivas, a prevalência de um único ponto de vista, do não-querer-mais-saber, da limitação dos horizontes como condição de possibilidade para a ação – ele designa este lado necessário da configuração do Além-do-homem como a *força*. Por outro lado, a movimentação dos provisórios horizontes, o abarcar de diversas perspectivas e contradições vivas dentro de si – que Lauter chama de *sabedoria*.

É interessante atentar ao fato de que, ao pensar nisso, ele trata das características do *Além-do-homem*, pois o *indivíduo soberano* não aparece em nenhum momento do livro. O que caberia perguntar é sobre a diferença propriamente entre o indivíduo soberano e o Além-do-homem. Não farei uma análise disso aqui, mas de todo modo, tenho condições de afirmar que ambos aparecem como ideais morais de Nietzsche para a superação do niilismo e do tipo de

humanidade que se cultivou com as prescrições morais da vontade de verdade. O Além-do-homem aparece como aquele que é fiel à terra e que representaria a negação das “esperanças supraterras” (*überirdische Hoffnungen*) (Z/Z, Prólogo §3), que figura no horizonte dos ideais imanentes após a morte de Deus (Z/Z, Da virtude dadivosa §3), como o “transfigurador da existência” (*Verklärer des Daseins*) (NF/FP 1885 35[73]), como “designação de um tipo bem constituído no mais alto nível, em oposição ao homem ‘moderno, aos homens ‘bons’, aos cristãos e outros niilistas” (EH/EH, Porque escrevo livros tão bons §1)<sup>522</sup>. Se ele é oposto aos niilistas em geral, ele representa a superação da crença na verdade e nos valores com pretensões universais (tanto na forma religiosa como laica), assim como a superação do fatalismo pessimista do “tudo é permitido” ou do “tanto faz”, decorrente da perda dos fundamentos que garantiram a vigência da vontade de nada (crente de que acreditava em ‘algo’) ao longo de séculos. E como vimos, a única forma de não incorrer novamente no niilismo, seria a capacidade de criar ideais novos e individuais (com o comprometimento efetivo com eles), mas ao mesmo tempo, de estar disposto ao seu abandono e superação quando não mais servirem para intensificar o sentimento de poder e o crescimento das possibilidades de autorealização. Em suma, trata-se da capacidade de se ser ao mesmo tempo forte e sábio. A diferença talvez mais marcante que aparece aqui entre o indivíduo soberano e o Além-do-homem (conforme a descrição deste por Müller-Lauter, e conforme a descrição daquele por minha parte), é de que o primeiro, ainda que mantenha aberta a possibilidade de alargamento dos horizontes, apresenta a capacidade de criar um tipo de vontade com o comprometimento da promessa, que garante a memória da vontade, que dura bastante tempo, que é longa; enquanto o segundo apresenta o ideal somente de uma unificação entre o comprometimento e o fechamento dos horizontes por um lado, e o alargamento de diversas perspectivas com suas transformações por outro, sem deixar claro o espaço para uma efetividade prática plausível. Müller-Lauter conclui que as duas características opostas são incompatíveis (Op. cit. p. 203), que seria possível no máximo alternar as duas formas de grandeza, mas não aproximá-las ou fundi-las. Assim, Nietzsche teria postulado esta fusão que, mesmo sendo improvável (Ibid., p.206), seria a única solução que encontrou para a superação do niilismo. No fundo, trata-se do mesmo

---

<sup>522</sup> O texto em língua estrangeira é: “Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu ‘modernen’ Menschen, zu ‘guten’ Menschen, zu Christen und andren Nihilisten”.

problema diante do qual cheguei nesta tese: como afirmar uma perspectiva sem incorrer no fanatismo ou na estupidez e negligência com o cultivo de si, perdendo-se o outro lado da dinâmica de vir-a-ser necessária para que haja correspondência com o próprio movimento das vontades de poder, e escapar à cristalização que gerou a metafísica e o niilismo? Prometer e cumprir significa comprometimento e fidelidade a um ideal, em que a intenção se mostra no modo e no decorrer de sua própria realização prática; o indivíduo soberano é aquele que é capaz de ter uma vontade que, além de ser própria e independente, é longa e mantém a coerência futura com que o que foi assumido no passado. A pergunta então é: como este nível de ‘imobilidade’ pode corresponder ao ideal moral de Nietzsche? Mas por outro lado, poderíamos perguntar: será que não é possível a simultaneidade da força e da sabedoria no próprio comprometimento da vontade longa? Mantenhamos este fio condutor.

No fim do segundo capítulo eu citei um fragmento póstumo que sintetiza o ideal de ser humano de Nietzsche. Relembremos dele agora e observemos como este ideal permanece semelhante alguns anos depois, em comparação a um outro aforismo, de 1884:

O ser humano mais livre tem o maior sentimento de poder sobre si, o maior saber sobre si, a maior ordem nas lutas necessárias de suas forças, proporcionalmente a maior independência de suas forças individuais, proporcionalmente a maior guerra em si: ele é o ser mais conflitante e o mais rico em mudanças, o que vive mais e o excessivamente desejante, que se nutre de si, o que, no mais das vezes, se separa de si e que se renova (NF/FP 1881 11[130])<sup>523</sup>

O ser humano cultivou em si, contrariamente ao animal, uma abundância de impulsos e pulsões contrapostos: em virtude desta síntese ele é o senhor da Terra. – Morais são a expressão de hierarquizações locais limitadas desse variegado mundo dos impulsos: para que, por causa de suas contradições, o ser humano não sucumba. Pois um impulso como senhor enfraquece e refina seu contra-impulso na forma de pulsão que dá estímulo para a atividade do impulso principal. O ser humano mais elevado teria a maior variedade de impulsos e também relativamente a maior força que ainda o possibilita suportar a si mesmo. De fato: onde a planta ser humano se

---

<sup>523</sup> O texto em língua estrangeira está na p. 236.

mostra forte se encontram os poderosos instintos impulsionando-se uns *contra* os outros [...], mas domados (NF/FP 1884 27[59])<sup>524</sup>

Em 1881 o filósofo afirma a potência do “saber sobre si” daquele que é o mais livre, trata-se de um domínio que estabelece ordem aos conflitos internos, que tem parte de seu poder no saber do que ocorre nestes conflitos. Além de certa autossuficiência que se alimenta de si, este tipo apresenta a característica de, no mais das vezes, se separar de si, de mudar de diversas formas, conforme as direções independentes dos seus impulsos. Em 1884 trata-se do homem mais forte e mais elevado, não se fala nada sobre o seu saber sobre si, é demarcada a diferença entre o animal e o homem no nível e na quantidade de oposições entre os impulsos, e afirmado que o domínio humano sobre os outros seres se dá pelo seu caráter sintético sobre a sua intensificada multiplicidade; aqui não se fala mais de impulsos independentes, mas em síntese, e por mais que se dê o exemplo da moral como realizadora desta síntese, o que está em jogo é gerar a capacidade de conseguir impor alguma ordem e domar os impulsos sem a necessidade da universalização da estabilidade moral. Por outro lado, em ambos os fragmentos, podemos observar a manutenção de um tipo ideal de ser humano no qual se preserva a perigosa condição do constante combate interno de seus impulsos: perigosa justamente por causa da maior possibilidade de fragmentação e estagnação da ação, de modo a não se gerar engajamento com nada. Pensando neste problema, remeto-nos ao livro do holandês Paul van Tongeren (publicado em alemão em 1989) intitulado *A moral da crítica de Nietzsche à moral: Estudo para “Além de bem e mal”*, onde o autor, diferentemente de Müller-Lauter, vincula a maior força ao caráter complexo e conflitivo justamente do sábio, e não à arbitrária restrição de perspectivas e horizontes do homem forte de ação, enfatizando como

---

<sup>524</sup> O texto em língua estrangeira é: “Der Mensch hat, im Gegensatz zum Thier, eine Fülle g e g e n s ä t z l i c h e r Triebe und Impulse in sich groß gezüchtet: vermöge dieser Synthesis ist er der Herr der Erde. — Moralen sind der Ausdruck lokal beschränkter R a n g o r d n u n g e n in dieser vielfachen Welt der Triebe: so daß an ihren W i d e r s p r ü c h e n der Mensch nicht zu Grunde geht. Also ein Trieb als Herr, sein Gegentrieb geschwächt, verfeinert, als Impuls, der den R e i z für die Thätigkeit des Haupttriebes abgiebt. Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der That: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig g e g e n einander treibenden Instinkte [...], aber gebändigt”.

ideal moral de Nietzsche um tipo de indivíduo que conserve acima de tudo o combate dentro de si, o combate entre as diversas morais das quais é herdeiro, tanto o combate entre diversos ideais nobres, como entre ideais nobres e ideais escravos. Van Tongeren afirma que este homem “joga um jogo perigoso, na medida em que se desenvolve em várias direções, sem permanecer, contudo, em nenhum engajamento” (Op. cit. p.260). Este é o problema que me interessa: o ideal moral de Nietzsche então não seria alguém capaz de engajamentos e compromissos? Para o autor holandês, o único engajamento moral que Nietzsche considera possível em conformidade com a dinâmica de combates de diversas perspectivas a partir da teoria da vontade de poder, seria o daquele que é mais capaz de

afirmar o combate de várias perspectivas de ação umas contra as outras, encontrando para isso certo distanciamento para agir, a fim de poder considerá-la e interpretá-la [a ação] como uma determinada possibilidade, que ele então confronta com esboços de outra maneira de agir [...], deveríamos dizer que a filosofia teórica de Nietzsche conduz a um engajamento moral [...], que **torna impossível uma práxis**, obrigando-o a ser um ‘filósofo’ (Op. cit. p. 256/257 – grifo meu)

Então seria impossível uma filosofia prática em Nietzsche, pois para que alguém aja e crie uma vida a partir de decisões que constituam o processo de formação de um *Selbst*, é necessário que as partes combatentes sejam em alguma medida refreadas, que haja momentos de um ‘cessar fogo’, por assim dizer. Em NF/FP 1884 27[59] que citei é deixado claro que os impulsos precisam ser “domados”, mas se o combate se mantém ‘nas rédeas’ sem uma finalidade determinada que o delimite, tendo por fim somente o próprio combate, é inviabilizada qualquer concretização prática de um *Selbst*, de um “si mesmo”, de modo que “o engajamento moral de Nietzsche conduz a uma imagem ideal do ser humano, na qual o homem sucumbe, a não ser que ele *não* a realize completamente” (Op. cit. p.269). Apresento esta interpretação, porque o que me interessa pensar é, por outro lado, em uma possibilidade que considere a viabilidade do ideal moral de Nietzsche poder ser levado a cabo mais firmemente, de modo a determinar formas de **ação**, e

não simplesmente conservar a postura daquele que pensa sobre as possibilidades de ação.

Voltemos brevemente no tempo neste debate bibliográfico. Em 1973, depois de menos de dois anos da publicação do livro de Müller-Lauter, Peter Köster publica um artigo no segundo número da *Nietzsche-Studien* intitulado *A problemática da interpretação científica de Nietzsche: Reflexões críticas sobre o livro de Wolfgang Müller-Lauter sobre Nietzsche*<sup>525</sup>. Este artigo serve para pensarmos também na tese de Van Tongeren e sobre o problema da unificação dos dois ‘tipos’ morais, de modo que a ação e o comprometimento efetivo com ideais e projetos sejam possíveis.

Köster entende que a incompatibilidade encontrada por Müller-Lauter entre os dois tipos de grandeza do Além-do-homem ocorre por ele desconsiderar o sentido do dionisíaco como a forma de síntese possível entre as oposições, e que este ‘erro’ ocorre não somente por conta de uma negligência do intérprete alemão em particular, mas enquanto característica de toda abordagem de Nietzsche que se restringe à lógica científica de compreensão:

Seria o bom direito do intérprete [...] permanecer decididamente no propósito de submeter o seu objeto – no caso, o pensamento de Nietzsche – a uma crítica que julga e avalia por meio da lógica. Mas então tal crítica, daí em diante, teria que dizer claramente que ela coloca em Nietzsche uma medida que ele mesmo jamais teria aceito. Isso naturalmente, como qualquer um compreenderá, não se trata de um problema de Müller-Lauter somente, mas do caráter discutível de *toda* abordagem científica da filosofia de Nietzsche (KÖSTER, 1973, p.37)<sup>526</sup>

---

<sup>525</sup> *Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretationen: Kritische Überlegungen zu Wolfgang Müller-Lauters Nietzschebuch.*

<sup>526</sup> O texto em língua estrangeira é: “Es wäre das gute Recht des Interpreten [,,] entschieden auf dem Vorsatz zu bestehen, seinen Gegenstand, also Nietzsches Denken, logisch urteilender und bewertender Kritik zu unterziehen. Aber dann hätte solche Kritik von vornherein klar zu sagen, daß sie an Nietzsche einen Maßstab anlegt, den dieser selbst niemals akzeptiert hätte. Das ist natürlich, wie jedermann einsichtig sein wird, nicht Müller-Lauters Problem allein, es macht die Fragwürdigkeit *jeder* wissenschaftlichen Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie aus”.



O que todos nós, enquanto intérpretes acadêmicos, fazemos ao pretendermos estabelecer nossas perspectivas sobre o pensamento de Nietzsche, de modo a tentar alcançar uma melhor interpretação sobre ele, acaba criando um Nietzsche “domesticado” (*domestizierter*) (Ibid., p.54), que dificilmente dá conta da forma de pensar que o filósofo propõe. O próprio problema sobre se o fatalismo inviabiliza a liberdade corresponde ao mesmo nível de colocação da questão quanto a se o tipo forte (que restringe as perspectivas para gerar a ação) exclui o tipo sábio (que expande as perspectivas sobre possibilidades de avaliação e de ação): “Justamente esta alternativa é o que Nietzsche jamais teria reconhecido, sendo que sua concepção de grandeza humana é dirigida muito mais à negação disso” (Ibid., p.55)<sup>527</sup>. Como vimos no início deste capítulo, Nietzsche desconfia do filósofo que quer provar alguma coisa, assim como não considera que o caráter impensável ou a impossibilidade lógica de algo seja uma objeção contra a coisa. O caráter aparentemente inconciliável destes dois tipos humanos talvez aponte para um abandono da compreensão puramente racional/científica do problema, e nos obrigue a transferi-lo para um outro nível de discussão, no caso de Nietzsche, para o âmbito da arte. Mas não para a produção de obras de arte, para a experiência circunscrita ao proceder do artista de obras, mas para a criação prática e individual de formas de vida que se assemelhe ao processo de criação artística. Inevitavelmente, continuo a fazer uma abordagem científico-acadêmica, mas no intuito de apontar para uma possibilidade de ultrapassar este tipo de cisão ou de impossibilidade, que coloca o pensamento de Nietzsche no nível de uma aporia ou que o concebe somente na figura do filósofo sem ação na vida como possibilidade de realização de seu ideal.

Afinal, em que consiste este déficit na consideração do aspecto propriamente dionisíaco da filosofia de Nietzsche, de que fala Köster? 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, posso tentar pensar, ainda por meio da gramática, num modo de ação em que esta oposição entre os dois tipos de grandeza humana se mesquem de tal modo que, ao se manter com uma vontade longa, ao se propor a compromissos e promessas duradouras, ao

---

<sup>527</sup> O texto em língua estrangeira é: “Genau diese Alternative ist es, die Nietzsche niemals anerkannt hätte, auf deren Negation vielmehr sein ganzes Konzept menschlicher Größe gerichtet ist”

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 (JGB/ABM §188), temos que levar em consideração que qualquer legítimo cultivo, por assim dizer, estético de si, no sentido de dar estilo ao caráter, como vimos no segundo capítulo, depende de um “longo exercício” (*langer Übung*) (FW/GC §290), do cuidado e do trabalho diário. Não se cultiva um caráter pleno de capacidades criativas e imprevisíveis 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<sup>528</sup>.

---

<sup>528</sup> “Quanto mais os impulsos são efetivamente ordenados numa hierarquia, mais controle o *self* tem sobre si mesmo e sobre as circunstâncias com as quais ele se depara – mais autônomo ele é. Hierarquia é uma questão de comandar e obedecer, em que os impulsos de alguém se tornam

Dar estilo ao próprio caráter não significa a liberdade de fazer de si o que se quiser, pois há um nível de fatalidade em nós, de falta de possibilidade de ser de outro modo, há um nível do que somos que não queríamos ser e que, ao mesmo tempo, muitas vezes não pode (e nem deve) ser simplesmente deixado de lado ou negado<sup>529</sup>. Para que haja uma liberdade genuína, os elementos que se tem em si que são ruins devem também ser afirmados como dignos de existência, e, para além disso, colocados em meio ao todo que somos, a partir de perspectivas em que sua feiura ou sua fraqueza sejam vistos de longe ou sem muita clareza, ou ao lado de partes de nós que sejam muito brilhantes, ofuscando o que estiver em sua proximidade. Os elementos negativos podem ser posicionados de forma estratégica no jogo de luz e sombra da ‘fotografia’ em movimento que escolhemos ser, de modo que o foco da luz priorize o que mais vale a pena se destacar, se necessário, diminuindo a ‘profundidade de campo’ da lente pela qual nos deixamos ver e ser, de modo que o foco se localize em pontos cuidadosamente escolhidos, deixando o que não deve aparecer muito como um elemento na composição do todo que adquira o seu valor justamente neste segundo ou terceiro plano impreciso. Esta seria uma forma de conseguir ver o necessário como algo belo, e por sua vez, de conseguir fazer coisas belas, habilidade ou *pathos* que Nietzsche chama em FW/GC §276 de *amor fati*. Além disso, é fundamental reconhecer e identificar o que há de niilismo e ideal ascético em nós, assumindo-se a responsabilidade por esta herança como

---

organizados de tal maneira, que se é capaz de se comprometer com projetos de seu interesse. É este tipo de comando que o pianista de concerto busca por meio de anos de prática – não somente o comando que o capacita para alcançar velocidade, precisão, uniformidade e rica variedade tonal, mas também o comando ao mesmo tempo sobre o corpo, a emoção, a sensibilidade e a concepção – que capacita os seus valores musicais e a *Weltanschauung* que eles, por sua vez, incorporam, ao serem expressos em sua performance. [...] isso é o pré-requisito indispensável para a liberdade de expressão: sem anos de esforço para o mais exaustivo controle sobre si, a liberdade no sentido de Nietzsche (ou em qualquer sentido real) é inatingível” (MAY, 2009, p.91). O texto em língua estrangeira é: “The more *effectively* the drives are ordered into a hierarchy—the more control the self has over itself and over the circumstances with which it is faced—the more it is autonomous. Hierarchy is a matter of commanding and obeying—of one’s drives becoming organized in such a way that one is able to commit oneself to projects that matter to one. It is the sort of command that, say, the concert pianist seeks through years of practice—not just the command that enables him to achieve speed, precision, evenness, and rich tonal variety, but also the command—at once over body, emotion, sensibility, and conception<sup>4</sup>—that enables his musical values, and the *Weltanschauung* that they in turn embody, to be expressed in his playing. [...] it is the indispensable prerequisite for freedom of expression: without years of striving for the most exhaustive control of oneself freedom in Nietzsche’s (or any real) sense is unattainable. Successful hierarchy is therefore not the result of something else called ‘free will’; it is free will”.

<sup>529</sup> Insistir na noção de liberdade ou autonomia como negação de elementos que nos são fortemente constitutivos passa a história da metafísica – e por sua vez, do niilismo.

nossa posse mais íntima (MAY, 2009, p.90). Este reconhecimento e esta assunção são condições para que se possa libertar desta herança:

Uma tal filosofia experimental, como eu a vivencio, antecipa, a título de ensaio, as possibilidades do niilismo fundamental: sem que com isso fosse dito que ela permanecesse em um não, numa negação, numa vontade de não. Ela quer muito mais o contrário: um *dizer-sim dionísíaco* ao mundo como ele é, sem desconto, exceção e seleção – ela quer o círculo, as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do nó [...]. A mais elevada condição que um filósofo pode alcançar: estar de forma dionísíaca diante da existência –: minha forma para isso é amor fati... (NF/FP 1888 16[32])<sup>530</sup>

O nível de exigência que demanda Nietzsche para uma real liberdade envolve não simplesmente aceitar, mas querer e amar tudo aquilo de pior que já vivemos e que somos, e para que este querer seja realmente radical, é necessário que haja a sobre-humana postura de querer que os mesmos erros, tormentos e desgraças que vivenciamos possam se repetir eternamente (conforme o teste de força do eterno retorno), ao longo de inúmeras vezes em que a totalidade do mundo se conformasse novamente nos mesmos arranjos ao longo da infinitude do tempo: nossas mesmas vidas, com as mesmas histórias e tropeços, na mesma e exata ordem. Trata-se de fazer com que o engajamento existencial pessoal – em prol da criação de um modo de ser que se comprometa por longos períodos em tarefas e projetos identificados como as melhores formas de cultivo e florescimento de si – seja capaz também de não querer se vingar do tempo, do que já foi (*es war*), que escapou ao nosso domínio e gerou maus resultados. Trata-se de realizar uma reapropriação e reconfiguração plástica do passado, de modo a transformar o *es war* em *So will ich es*, ou seja, o “já foi” em “assim eu quero” (*Za/Za, Von der Erlösung*). Não querer se vingar do tempo envolve, se levado às últimas consequências, o querer da eterna

<sup>530</sup> O texto em língua estrangeira é: “Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, bei einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch—bis zu einem *dionysischen Jasagen* zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl—sie will den ewigen Kreislauf,—dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten [...]. Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn—: meine Formel dafür ist amor fati...”.

repetição das fatalidades que já vivenciamos e que somos. Não se trata obviamente de uma postura cômoda, que aceita as coisas como são, sem se preocupar com o cultivo de si, porque onde Nietzsche identifica a força e o alto valor do autodomínio é naqueles justamente que são capazes de dar leis a si mesmos e obedecê-las rigorosamente (FW/GC §290), pois só consegue ordenar, administrar e embelezar o 'fora' – ou seja, as relações com o mundo e com as pessoas – aquele que é capaz de fazer isso consigo mesmo. Neste sentido, “a vontade livre significa o poder tanto de aceitar como de transcender o próprio destino, de continuamente criar e recriar a si mesmo” (GRILLAERT, 2006, p.56), na medida em que tudo o que é necessário seja assimilado de um modo que receba forma peculiar a partir de uma força plástica bem exercitada. Se para ser possível exercer uma liberdade genuína é importante querer o que já passou do modo como foi e é (todos os nossos erros, heranças imprecisas e nosso *fatum*), é fundamental também querer o que está por vir, e este querer se dá com a capacidade do indivíduo soberano de se prometer como futuro: a partir dos valores próprios que a fatalidade possibilitou que ele criasse, ao invés de viver a expensas do futuro – como fez o cristianismo –, ele determina o que está por vir e se enraíza com todas as forças na imanência da temporalidade. Assim, a hipótese de que, a cada momento, ele está para fazer algo que se repetirá em toda a eternidade, pode lhe proporcionar o nível mais elevado imaginável do sentimento de responsabilidade pelas suas ações, de modo a poder se colocar o dever de tentar criá-las da forma mais digna possível de serem desejadas. Se por outro lado, todas as ações já se repetiram infinitas vezes, vale o mesmo argumento para a noção estoica de destino: nossa ignorância sobre o que supostamente já 'está escrito' não nos permite abrir mão do engajamento.

O nível de responsabilidade e promessa do indivíduo soberano, por sua vez, não contradiz necessariamente a condição de transformação dos arranjos dos *quanta* de poder da efetividade, pois são possíveis transformações no interior dos mesmos compromissos. Além disso, estabilizações não-absolutas constituem parte fundamental dos acontecimentos em geral, assim como o sujeito soberano também realiza experimentos de suas supostas intenções, descobrindo durante as vivências se o engajamento deverá ou não ter continuidade. Assim, diante da pergunta que fiz mais atrás, sobre se há algum meio de garantir uma vontade longa, na medida em que a execução da intenção se dá como experimentação para se descobrir o que se

quer, a resposta é não, não há garantia. A própria possibilidade da vontade longa envolve a necessidade de criação e passagem por diversos ideais, pois, se para se tornar o que se é, é necessário não fazer ideia do que se é (EH/EH, Porque sou tão esperto §9), os erros, os desvios, os dispêndios de força com coisas que talvez não nos dizem respeito, são também valiosos e imprescindíveis<sup>531</sup>. É importante que o instinto não “‘se compreenda’ cedo demais” (*zu früh ‘sich versteht’*) (Ibid.), para que aos poucos, possamos talvez identificar em nós uma força diretora, justamente por meio dos mal-entendidos sobre si e das vulgarizações de nós mesmos – nas quais incorremos por conta da busca de referenciais que de alguma forma nos forneçam uma direção, mesmo que não seja a nossa, por não termos condições ainda de saber o que somos. A vida a partir da atenção a estes tropeços é o que pode ir aos poucos gerando o domínio de uma “‘ideia’ organizadora” (Ibid.) que vai crescendo em nossas profundezas. De modo que a vontade longa se mantém como um valor moral em Nietzsche, mas no sentido de possibilidade do alcance de um estilo próprio de avaliar e viver, o que, como vimos, efetiva-se com a vigência de um impulso dominante que organiza uma multiplicidade de que o indivíduo é composto, ou seja, domando os outros afetos e impulsos conforme seus interesses e aumentando a possibilidade da manutenção de um domínio que, aos poucos, revele uma tarefa própria. O que significa, em última instância que, por mais que a longa duração dos engajamentos seja um ideal de Nietzsche, não há nada que possa garanti-la, tanto pelo inevitável caráter de experimentações que sempre estão em jogo, quanto pelo nível de fatalidade nos diversos níveis de capacidade ou *pathos* de direcionamento dos próprios impulsos entre diferentes indivíduos.

A criação e obediência a leis que não são sequer possíveis de serem concebidas num nível conceitual (JGB/ABM §188) apontam para o experimento de se alçar para além de bem e mal, pois somente a ação e o tempo longo serão capazes de dizer ou mostrar o que se é, e não a suposta justeza bem avaliada de alguma intenção a partir dos critérios avaliativos e linguísticos de que a consciência moral (tradicionalmente entendida) ou a razão dispõe. Mesmo que este “mostrar-se” vá ocorrendo pelas interpretações que os outros fazem de nós, amalgamando-se e filtrando-se com as que acabamos por fazer de nós mesmos, as principais fontes ‘hermenêuticas’ que aparecem para o indivíduo poder ir, ao longo da vida, criando

---

<sup>531</sup> Sobre isso, confira BAPTISTA, 2013.

uma imagem sobre si, a partir da qual ele possa tentar saber algo a seu respeito, provêm dos tipos dos seus compromissos e da sua condição de ser com os outros. Pois, corresponder ao tradicional valor moral de ser alguém confiável não significa somente ser conforme à moral do rebanho. Ser confiável e, em certa medida, previsível, é a condição para qualquer comprometimento efetivo. Este mesmo valor moral tão tradicional não precisa simplesmente corresponder ao sentido de benefício à segurança e ao conforto niilista do rebanho; ele pode também significar que o modo como alguém é confiável, por meio da responsabilidade de sua capacidade de prometer, torna-se possível porque as coisas que essa pessoa se propõe a fazer e os compromissos que ela assume correspondem de forma mais ‘natural’ a certas forças e motivos indizíveis que ela é capaz de ‘identificar’/sentir em si mesma – entendidos como centros dominantes bem estabelecidos e hierarquizados, em parte por acaso, mas em parte por um bom manejo a maestria sobre este privilégio do destino. Por fim, afirmo que o clássico valor da disciplina para o cultivo de si, neste específico sentido, é algo fortemente presente no pensamento de Nietzsche; e que a sua crítica às noções e demandas de responsabilidade ao longo das diversas tradições morais se dá porque a noção de responsabilidade que ele desenvolve é talvez algo muito mais exigente do que todas as outras pretensões e tentativas de estabelecê-la que ocorreram ao longo da história do ocidente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perda da orientação autorreguladora dos impulsos animais originários – que relegou o ser humano ao uso da consciência e à tentativa de compatibilizar a condição de compromissos humanos com a continuidade da vigência dos velhos impulsos – é um elemento importante que Nietzsche nos traz com sua genealogia. Mas isso não significa que haja então alguma verdadeira natureza perdida que tenhamos que recuperar de algum modo, em que novos valores pudessem ou devessem ser criados em conformidade com ela. Pois, por mais que Nietzsche enfatize a importância de uma naturalização da moral – em que os ideais não se distanciem das condições de realização em conformidade com a intensificação de força de alguém –, como vimos, os impulsos dos quais somos compostos não se restringem a um punhado de instintos animais, eles são perpassados por todos os confusos processos de constituição de atrações e aversões, em conformidade com as vivências de diversas necessidades, seduções, interdições, dores corporais e espirituais, ameaças, morais, medos, avaliações, volúpias e sentimentos dos mais contraditórios. O que é necessário fazer (mas não possível para todos) é organizar esta tamanha multiplicidade de impulsos que nos diferencia dos animais exatamente pela sua multiplicidade de contradições que pode ser ‘domada’ de determinadas formas.

Podemos identificar que o pensamento de Nietzsche, num certo aspecto, compartilha com noções de liberdade que antecedem a criação do substrato neutro do livre arbítrio cristão, pois já para os estoicos, a liberdade não era a capacidade de agir de outra forma, mas sim a capacidade por meio da qual o indivíduo podia decidir por si mesmo como agir. Já ali a identificação da liberdade de uma ação, a partir da noção de autonomia, devia ser buscada, enquanto responsabilização, no caráter do agente, em suas disposições, em sua natureza, que no caso, tinha a garantia de ser permeada por um *logos*. Por outro lado, em Nietzsche, a partir de sua concepção sobre os impulsos dimensionados pela vontade de poder, a posse de um caráter genuíno somente pode ocorrer naquele que é capaz de se constituir numa bem estabelecida organização hierárquica dos seus impulsos. A disposição para melhor



fazer isso é uma fatalidade que depende de vários fatores que extrapolam a deliberação individual, pois poucos seriam aqueles que chegam a sentir necessidade e que conseguem de fato direcionar bem a multiplicidade de afetos e impulsos pela qual é composto. Enquanto os estoicos consideravam que está em nosso poder desenvolver talentos que a fatalidade nos deu, Nietzsche por outro lado, pensa que há um nível também de fatalidade quanto a esta capacidade, pois somente alguns serão feitos de tal modo ou viverão os contextos necessários para que pratiquem de fato este engajamento.

Apesar disso, com o desenvolvimento de sua reflexão, Nietzsche não pretende desresponsabilizar os criminosos, pois o que lhe interessa no fim das contas, não é pensar que o criminoso poderia escolher não ser criminoso, que ele é imoral, está errado, etc., ao agir assim. O que primeiro importa pensar é o nível de agência que há mesmo de fato na ação, quer dizer, motivos que provenham do caráter do agente como constituição bem hierarquizada capaz de criar um legítimo *Selbst*. Em segundo lugar, a avaliação sobre o que é uma boa ou má ação, na medida em que devesse provir do próprio indivíduo, gera alguns problemas. Penso em dois. Primeiro que o nível entre o que é próprio e o que vem dos outros – numa reelaboração ou numa ‘pura’ absorção – nem sempre pode ser identificado com muita clareza, para poder-se apontar objetivamente o caráter autônomo ou não de uma ação. Em segundo lugar, como o critério para o bem e para o mal passa a corresponder respectivamente ao aumento ou à diminuição do sentimento de poder, por um lado, conforme vimos em FW/GC §13, a prática do mal poderia se restringir àquele ainda carente do sentimento de poder, que o pratica como um meio para sair de sua impotência – enquanto o forte não precisaria disso, podendo inclusive ser generoso e “bom” por excesso de força. Mas por outro lado, nenhuma caracterização do indivíduo soberano o descreve como alguém que não vá fazer “o mal”, por assim dizer, pois o mal significa tradicionalmente o que ameaça o bem estar social, o que é danoso para um outro. Como esta noção de maldade não vale para Nietzsche, a sua condição supramoral de pensar incorre numa postura que me parece inviabilizar algo como uma filosofia política – o que, por exemplo, na modernidade se deu com as tentativas de variantes de democracias liberais para harmonizar de algum modo a convivência entre os diversos interesses e forças dos indivíduos. Mas, na medida em que não é mais possível reconhecer uma

determinada meta para a humanidade como um todo, não há como pretender estabelecer valores universais para dirigir as ações.

A concepção de indivíduo soberano como o praticante da genuína autonomia se diferencia da autonomia kantiana, por exemplo, porque a noção de um reino dos fins em que houvesse o dever de tratar todo outro indivíduo humano como um fim em si mesmo constituiria propriamente a moral escrava, em que os mais fracos visam impor uma igualdade entre desiguais para se beneficiarem e aumentarem seu poder de atuação. A independência da autonomia que Nietzsche busca, por outro lado, visa chegar a poder prescindir de critério comparativo com os outros para a determinação dos próprios valores, comprometimentos e ações, e envolve muito mais o privilégio da capacidade de organização dos próprios impulsos do que a consideração do outro ou a dádiva de uma condição humana universal que, desde que passasse por um processo de esclarecimento, estaria ao alcance de todo ser racional.

É inegável o mérito de Nietzsche quanto ao que ele nos dá a pensar com a noção de que a autonomia exclui a moral e de que, ao mesmo tempo, para ela ocorrer, são necessárias contingências sociais e históricas que extrapolam a capacidade de autoderminação individual. Mas parece ser também inegável que falta em Nietzsche uma reflexão sobre a constituição do *Selbst* como aquele que, por mais autônomo que seja, continua a ter necessidades imprescindíveis vinculadas ao âmbito propriamente comunitário e social. A filosofia de Nietzsche tem como consequência a impossibilidade do estabelecimento de códigos que predeterminem como se deve ou não agir, e que a liberdade somente pode ocorrer na prática da criação de si – a qual exige que se esteja para além do que tradicionalmente se entende por bem e por mal. Na medida em que parece ser impossível alguma universalidade da lei que possa evitar uma guerra de todos contra todos, por outro lado, a noção de criação de si deixa espaço para se pensar num valor político que preze a alteridade, pois, na medida em que os indivíduos soberanos não pretendem impor aos outros as suas próprias responsabilidades, escolhas ou valores, parece ser gerado um espaço para o cultivo da *diferença* num nível em que, no interior da maioria das moralidades, nunca pôde ocorrer, por conta de suas demandas de igualdade de obediência a certos valores e normas de conduta, que resultaram, ao longo da história, em todos os malefícios da

intolerância, do fanatismo e dos preconceitos coletivos com os quais somos obrigados a conviver de forma praticamente banal até os dias de hoje.

## REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis (Edit.). *Nietzsche's On The Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2006. E-book não paginado.

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

ANDLER, Charles. Nietzsche: *Sa Vie e Sa Pensée (Vol II)*. Paris: Éditions Gallimard, 1958, 642 p.

ANSELL-PEARSON, Keith. Nietzsche on autonomy and morality: the challenge to political theory. *Political Studies*, nº 39, 1991, p. 270-286.

APHRODISIAS, Alexander of. *On Fate (De Fato)*. Translation of R. W. Sharples. London, Duckworth, 1983, 310 p.

ARALDI, Clademir. *A vontade de potência e a naturalização da moral*. In *Cadernos Nietzsche*, nº 30, 2012, p. 101-120.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2013, 319 p.

BAPTISTA, Marlon Tomazella. Doenças e desvios para a criação de si: um estudo sobre Nietzsche. *Kalagatos*, nº 20, 2013, p. 267-304.

\_\_\_\_\_. A autoexperimentação e a guerra em "Das três metamorfoses". DIAS, Rosa e BARROS, Tiago (Org.). *Leituras de Zarathustra*. Rio de Janeiro: Mauad X/FAPERJ, 2011, p. 203-214.

BAIN, Alexander. *Mental and moral science*. London: Longmans, Green, and Co., 1872, 751 p.

BALKE, Friedrich. Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik. *Nietzsche-Studien*, Band 32, 2003, p. 171-205.

BAUMANN, Johann Julius. *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*. Leipzig: Hirzel, 1879, 445 p.

BETT, Richard. Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 82, 2000, p. 62-86.

BOBZIEN, Suzanne. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1998, 441 p.

BRANCO, Maria João Mayer. “du wirst getan”. Notas sobre uma psicologia sem sujeito e de obras que criam seus autores. *Cadernos Nietzsche*, nº 26, 2010. Não paginado.

BRENNAN, Tad. Psicologia moral estoica. INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 285-323.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosopher. MARTIN, Nicholas. *Nietzsche and the German Tradition*. Oxford/Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Wien: Peter Lang, 2003, p. 39-82.

BRUSOTTI, Marco. *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also Sprach Zarathustra*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997, 702 p.

BURNETT, Henry. Humano, Demasiado Humano, livro 1: Nice, primavera de 1886. *Cadernos Nietzsche*, nº 8, 2000, p. 55-88.

CICERO, Marcus Tullius. *Traité du destin (De Fato)*. Traduction de Alber Yon. Paris: Les Belles Lettres, 1997, 76 p.

COWAN, Michael. “Nichts ist so sehr Zeitgemäss als Willensschwäche”: Nietzsche and The Psychology of the will. *Nietzsche-Studien*, Band 34, 2005, p. 48-74.

COUTINHO, Steve e SIGURDSSON, Geir. Wandering beyond the bounds: nomadism, health, and self-undermining. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, 2004, p. 70-88.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011, 145 p.

D'IORIO, Paolo. *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*. Paris: CNRS Éditions, 2012, 246 p.

DOODS, E. R.. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, 328 p.

DRASER, Bernd. Nietzsche und das Leben als Kunst, sich zu verlieren, um sich zu finden. SEUBOLD, Günter (Org.) *“Man ist viel mehr Künstler als man Weiss”: Bilder und Bildner: Werk- und Lebenskunst bei Friedrich Nietzsche*. Bonn: Denkmal Verlag, 2001, p. 171-186.

DÜHRING, Eugen Karl. *Der Werth des Lebens*. Breslau: Eduard Trewendt, 1865, 242 p.

EPICETETO. The Manual. *The Stoic and Epicurean Philosophers*. Translation of Whitney J. Oates. New York: Random House, 1940, p. 468-484.

EPICURO. Antologia de Textos. *Os Pensadores*. Tradução de Agostinho da Silva. São paulo: Editora Abril, 1973, p. 21-28.

FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2005, p. 226.

FONSECA, Ana Carolina da Costa e. *Uma leitura Nietzscheana da questão da responsabilidade moral*. 2010. 197 p. Tese de doutorado – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFRGS, Porto Alegre, 2010.

FORNARI, Maria Cristina. Die Spur Spencers in Nietzsches ‘moralischemBergwerke’”. *Nietzsche Studien*. Band 34, 2005, p. 310-328.

\_\_\_\_\_. *La morale evolutiva del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill*. Pisa: ETS, 2006, 360 p.

\_\_\_\_\_. O filão spenceriano na mina moral de Aurora. *Cadernos Nietzsche*, número 24, 2008, p. 103-143

FORSCHNER, Maximilian. Stoa: Schicksal und Verantwortung. HEIDEN, Uwe an der, SCHEIDER, Helmut. *Hat der mensch einen freien Willen?* Stuttgart: Philipp Reclam, 2007, p. 60-73.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 680 p.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, p. 246.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 256 p.

\_\_\_\_\_. Le Retour de la moral. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p. 696-707.

\_\_\_\_\_. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p. 708-729.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche, a genealogia e a história*. In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011, p. 15-37.

\_\_\_\_\_. Une esthétique de l'existence. *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994, p. 730-735.

FREDE, Dorothea. Determinismo estoico. INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 199-228.

FREZZATTI, Wilson Antonio. Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica. *Natureza Humana*, vol. 12, nº 2, 2010, p. 1-28.

GELLIUS, Aulus. *Attic Nights*. Translated by W. Beloe. London: Paul's Church Yard, 1795, 339 p.

GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, 272 p.

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.

\_\_\_\_\_. Nietzsches ästhetische Revolution. GERHARDT, Volker. *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, 1988, p. 12-45.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche X Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012, 293 p.

\_\_\_\_\_. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

GILLESPIE, Michael Allen. "Slouching Toward Bethlehem to Be Born": On the Nature and Meaning of Nietzsche's Superman. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 30, 2005, p. 49-69.

GILL, Christopher. A Escola no período imperial romano. INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 35-64.

GOLLOMB, JACOB. Can one really become a "Free spirit par excellence" or an Übermensch? *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 32, 2006, p. 22-40.

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

GUYAU, Jean-Marie. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Paris: Felix Alcan Editeurs, 1885, 254 p.

HARCOURT, Edward. Nietzsche and the "aesthetics of character". MAY, Simon (Org.). *Nietzsche's On Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 265-284.

HATAB, Lawrence J. Why would master morality surrender its power? MAY, Simon (Org.). *Nietzsche's On Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 193-213.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* (Vol. I). Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, 510 p.

HOYER, Timo. "Höherbildung des Ganzen Leibes": Friedrich Nietzsche Vorstellungen zur Körpererziehung. *Nietzsche-Studien*, Band 32, 2003, p. 59-77.

HUME, David. *A Treatise on Human Nature* (Vol. 2). London: Aldine Press, 1966, 472 p.

\_\_\_\_\_. Of liberty and necessity. *The Philosophical Works of David Hume*. Vol. IV. Boston: Little, Brown and Company, 1854, p. 91-117.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003, 1413 p.

JÚNIOR, Ivo da Silva. *Em busca de um lugar ao sol: Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUI, 2007, 201 p.

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.

KANT. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Valdur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 415 p.

\_\_\_\_\_. *A metafísica dos costumes*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003, 335 p.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press, 1974, 532 p.

KELLY, A. *The Descent of Darwin. The popularization of Darwinism in Germany 1860-1914*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981, 191 p.

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

KREMER-MARIETTI, Angèle. Menschliches – Allzumenschliches: Nietzsches Positivismus? *Nietzsche-Studien*, Band 26, 1997, pp. 260- 275.

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.

LEITER, Brian. Nietzsche's Theory of the Will. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 107-126.

LOEB, Paul S.. Finding the Übermensch in Nietzsche's Genealogy of Morality. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 30, 2005, p. 70-101.

LOPES, Rogério. "A almejada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, Número 29, 2011, p. 309-352.

\_\_\_\_\_. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573 p. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da UFMG, Belo Horizonte.

\_\_\_\_\_. Por que o cético não abdica da argumentação? Notas sobre estratégia e motivação no ceticismo pirrônico. *Síntese*, 2006, vol. 33, p. 213-228.

MASSELLA, Alexandre. Introdução. MILL, J. Stuart. *O utilitarismo*. São Paulo: Iluminuras, 2000, p. 9-20.



MARC AUREL. *Unterhaltungen mit sich selbst*. Übersetzung von J. M. Schultz. Schleswig: Johann Gottlob Röhss, 1799, 228 p.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editora Globo, 1973, p. 271-329.

MAY, Simon (Org.). *Nietzsche's On The Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2011, 345 p.

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.

MILL, J. Stuart. *O utilitarismo*. Introdução e tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000, 94 p.

MILL, J. Stuart. *A System of Logic*. London: Harper and Brothers, 1874, 738p.

MULHALL, Stephen. The promising animal: the art of reading On the Genealogy of Morality as testimony. MAY, Simon (Org.). *Nietzsche's On Genealogy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2011, p. 234-264.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009, 306 p.

MULLIN, Amy. Nietzsche's free spirit. *Journal of the History of Philosophy*. Volume 38, Number 3, 2000, p. 383-405.

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

NIEMEYER, Christian. "Nichts ist wahr, alles ist erlaubt": Die Wahrheitstheorie Nietzsches in ihrer Bedeutung für seine späte Bildungsphilosophie. *Nietzsche-Studien*. Band 27, 1998, p. 196-213.

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.

\_\_\_\_\_. *Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels (KGB)*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1986, 8 Bände.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 2000, 349 p.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres volume II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 2008, 363 p.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 330.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 2001, 362 p.

\_\_\_\_\_. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 1992, 270 p.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 1998, 179 p.

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 2007, 169 p.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São paulo: Companhia das Letras, 1995, 153 p.

ONATE, Alberto Marcos. *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2000, 173 p.

ORSUCCI, Andrea. *Orient – Okzident: Nietzsche' Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996, 404 p.

OWEN, David. Autonomy, Self-Respect, and Self-Love: Nietzsche on Ethical Agency. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 197-222.

PFEUFFER, Silvio. Unbegrenzte Verantwortung. Nietzsche und Levinas. *Nietzsche-Studien*, Band 37, 2008, p. 220-233.

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.

\_\_\_\_\_. Lightning and flash, Agent and Deed (GM I, 17). ACAMPORA, Christa Davis. *Nietzsche's On The Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2006. E-book sem paginação.

POELLNER, Peter. Nietzschean Freedom. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 151-180.

POST, Alb. Herm. *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Oldenburg: C. Berndt & Schwartz, 1881, 264 p.

PRESTON, Ted. The Private and Public Appeal of Self-Fashioning. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 31, 2006, p. 10-19.

RÉE, Paul. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. London: Verlag von Ernst Schmeizner, 1877, 142 p.

\_\_\_\_\_. *Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen*. Berlin: Carl Cunccker's Verlag, 1885, 54 p.

REGINSTER, Bernard. What is Free Spirit? Nietzsche on Fanaticism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 85, 2003, p. 51-85.

RICHARDSON, John. Nietzsche's Freedoms. GEMES, Ken and MAY, Simon (Org.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. New York: Oxford University Press, 2009, p. 151-180.

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.

RODRIGUES, Fernando. Ética do bem e ética do dever. *O que nos faz pensar*, Volume 28, 2010, p. 247-265.

ROLPH, W. H. *Biologische Probleme, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1882, 174 p.

ROSKOFF, Gustav. *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*. Leipzig: Brockhaus, 1880, 178 p.

ROTH, Florian. Die Absolute Freiheit des Schaffens: Ästhetik und Politik bei Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, Band 26, 1997, p. 87-106.

SCHACHT, Richard. Beyond Scholasticism: On dealing with Nietzsche and his Nachlaß. *Making sense of Nietzsche: Reflections timely and untimely*. Illinois: Illini Books, 1995, 193 p.

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

SCHOFIELD, Malcolm. Ética estoica. INWOOD, Brad. *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 259-284.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung (Band I)*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988, 676 p.

SCHULZ, Walter. Funktion und Ort der Kunst in Nietzsches Philosophie. *Nietzsche-Studien*. Band 12, 1983, p. 1-31.

SÊNECA. Consolação à minha mãe Hêlvia. *Os Pensadores*. Tradução de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Editora Globo, 1973, p. 193-204.

\_\_\_\_\_. Da Tranquilidade da Alma. *Os Pensadores*. Tradução de Giulio Davide Leoni. São Paulo: Editora Globo, 1973b, p. 207-223.

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

SPENCER, Herbert. *The Data of Ethics*. New York: D Appleton and Company, 1882, 288 p.

STEGMAIER, Werner. "Philosophischer Idealismus" und die "Musik des Lebens" zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien. *Nietzsche-Studien*, Band 33, 2004, p. 91-128.

STEINMANN, Michael. Ein individuelles Gesetz? Zu den Spannungen in Nietzsches und Simmels Konzeptionen von Recht und Moral. *Nietzsche-Studien*, Band 37, 2008, p. 195-219.

THOMÄ, Dieter. Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson. *Nietzsche-Studien*, Band 36, 2007, p. 316-343.

TONGEREN, Paul van. *A moral da Crítica de Nietzsche à Moral: estudo sobre "Para além de bem e mal"*. Tradução de Jorge Luiz Viesensteiner. Curitiba: Champagnat, 2012, 319 p.

TYLOR, Edward B. *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte (Band I)*. Winter: Leipzig, 1873, 495 p.

TYLOR, Edward B. *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte (Band II)*. Winter: Leipzig, 1873b, 472 p.

URE, Michael. Nietzsche's free spirit trilogy and stoic therapy. *Journal of Nietzsche Studies*, Issue 38, 2009, p. 60-84.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche's Therapy. Self-Cultivation in the middle works*. New York: Lexington Books, 2008, 269 p.

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.

WISSER, Richard. Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld Jedermannes. *Nietzsche-Studien*, Band 1, 1972, p. 147-172.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinícius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarola, 2013, 447 p.

ZENK, Thomas. *Nietzsche Kritik der Willensfreiheit in Menschliches, Allzumenschliches*. 2005. 78 p. Wissenschaftliche Hausarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium an der Fakultät I Geisteswissenschaften – Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte der Technischen Universität Berlin, Berlin.