

LIBERDADES E RESPONSABILIDADES EM NIETZSCHE

FREEDOMS AND RESPONSIBILITIES IN NIETZSCHE

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL¹

(UFPR/CNPq/Brasil)

RESUMO

O propósito deste artigo é indicar algumas contribuições da filosofia de Friedrich Nietzsche para debate sobre “conceitos e concepções de liberdade” nos campos do direito e da política. O conteúdo a ser apresentado terá como ponto de partida a crítica do filósofo à moral e irá explorar, a partir dessa crítica, os modos como ele amplia o conceito de liberdade e ressignifica o conceito de responsabilidade. O material básico a ser utilizado para esta investigação será, em especial, a segunda seção da segunda dissertação da *Genealogia da moral* e o aforismo 188 de *Além de Bem e Mal*.

Palavras-chave: Liberdade; Responsabilidade; Livre arbítrio; Autossuperação da moral.

ABSTRACT

The purpose of this article is to indicate some contributions of Friedrich Nietzsche's philosophy to the debate on “concepts and conceptions of freedom” in the fields of law and politics. The content to be presented will have as its starting point the philosopher's critique of morality and will explore, from this critique, the ways in which he expands the concept of freedom and reframes the concept of responsibility. The basic material to be used for this investigation will be, in particular, the second section of the second dissertation of the *Genealogy of Morals* and the aphorism 188 of *Beyond Good and Evil*.

Keywords: Freedom; Responsibility; Free will; Self-overcoming of morals.

Introdução

Este estudo é parte de um projeto que se materializa em três etapas. A primeira corresponde à análise da correlação entre liberdade e natureza, em associação com a noção de vontade de poder, no âmbito da qual a liberdade não se contrapõe à natureza, mas é um desdobramento possível de um propósito da natureza em relação ao homem. A segunda, que se apresenta neste artigo, coloca em relevo, por um lado, a crítica de Nietzsche à ideia de livre arbítrio e, por outro, o modo como ele utiliza o conceito de

liberdade para exprimir uma forma de se colocar acima da moral. O que introduz algumas variações importantes para os termos liberdade e responsabilidade que se expressam, neste momento, pelas figuras do *indivíduo soberano* e do *artista* – e também pela figura do *legislador*, como Nietzsche a concebe e que será retomada posteriormente, com mais propriedade, na terceira etapa do projeto em questão.

Para um estudo das variações da ideia de liberdade que se tem na filosofia de Nietzsche, um primeiro aspecto a ser considerado é que esse tema não costuma configurar entre aqueles que são considerados capitais no pensamento do filósofo, como ocorre, por exemplo, com os conceitos de vontade de poder, eterno retorno, niilismo ou além do homem. Nesse sentido, é de se notar que são relativamente poucos os estudos publicados em livros e dedicados exclusivamente ao tema ², do mesmo modo como é pequeno o número de artigos sobre a liberdade em Nietzsche ³ e também que o verbete “liberdade” não aparece nos principais léxicos que reúnem os vocábulos mais utilizados pelo filósofo. ⁴ No geral, o tema costuma ser tratado de forma indireta, como se observa, por exemplo, em estudos sobre o sujeito em Nietzsche ou ainda em trabalhos sobre o espírito livre.⁵

Contudo, se é fato que Nietzsche não apresenta uma tese consistentemente trabalhada sobre o tema, isso também não impede que sejam identificadas algumas regularidades nas ocorrências do termo “liberdade” em seus escritos, como é o caso, por exemplo, de uma liberdade que pode ser pensada, mas não efetivamente realizada, que é verificada, por exemplo, no aforismo 125 de *Aurora*. Uma acepção que é retomada, por exemplo, nas passagens em que o filósofo trata da responsabilidade entendida como imputabilidade ou culpabilidade do sujeito, como se observa no aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, onde a liberdade é apresentada como uma fábula, permitindo concluir que a história dos sentimentos morais seria a história de um erro, justamente por ter como pressuposto uma liberdade que não poderia ser exigida do homem. Uma ideia que reaparece na crítica à religião, no aforismo 111 de *Humano, demasiado humano* e também no debate sobre o livre-arbítrio, como se tem com a retomada do tema responsabilidade no aforismo 21 de *Além de Bem e Mal*, e também em textos em que o filósofo se opõe à ideia de um sujeito livre, como é o caso da seção 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*. Outra acepção importante e que também ganha regularidade no interior dos escritos do filósofo é a que amplia o conceito anteriormente criticado de liberdade e de responsabilidade, s que se encontra no aforismo 188 de *Além de Bem e Mal* e na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, nos quais, conforme veremos, a liberdade aparece como o produto de um trabalho moral do homem sobre ele mesmo.

Neste estudo, voltado para o propósito de ampliar os horizontes do debate sobre “conceitos e concepções de liberdade” nos campos do direito e da política, interessa não tanto avaliar o termo liberdade em todas as peculiaridades que apresenta na filosofia de Nietzsche, mas sopesar o quanto ele pode contribuir para o debate em pauta. O objetivo é, assim, retomar o conceito como aparece no pensamento do filósofo, tendo em vista a crítica que oferece a outras concepções de liberdade e o que pode acrescentar a elas. A partir desse objetivo, será colocado em pauta tanto o lado corrosivo quanto o afirmativo da crítica de Nietzsche à moral, posto que a ideia de liberdade aparece em ambos, com traços diferentes. No primeiro, associada à ideia vontade livre e de livre arbítrio e, no segundo, como expressão para o que seria, para o filósofo, um caso exemplar de uma autossuperação da moral.

A crítica à noção de a vontade livre

Uma apropriação do pensamento de Nietzsche não pode deixar de considerar o modo como a sua filosofia é marcada por algumas premissas. A primeira, que ela estaria ligada à sua época e cultura, como uma resposta às tensões de seu tempo, no âmbito das quais o filósofo identificaria possibilidades que se configurariam como a tarefa a ser levada a cabo por ele nesse contexto. A segunda, que esse trabalho, do filósofo, não se faz à parte do desdobramento da filosofia no interior daquela cultura, mas explorando aquilo que ela possui de mais próprio, que é a crítica e a dúvida, e enfatizando o seu papel para conduzir certas ideias até as suas últimas consequências. Ligando essas duas premissas, pode-se dizer que Nietzsche entende como sendo o papel da filosofia em sua época o de levar aos derradeiros resultados a “magnífica tensão do espírito” (NIETZSCHE, 1992, p. 8) que caracterizaria a modernidade, na qual se evidenciam temas como o da morte de Deus, do niilismo e, conforme veremos de forma mais detida, o da liberdade.

Outro aspecto que não pode ser desconsiderado quando se trata de utilizar um filósofo controverso como Nietzsche, é que sua filosofia não se apresenta ao modo de um sistema, obedecendo uma arquetônica, como diria Kant e tampouco ao modo de um pensamento único, como pretende Schopenhauer.⁶ Antes, a análise de certos *conceitos* em Nietzsche deve considerar o fato de que eles não remetem, no geral, a uma ideia única, mas a diferentes significados que variam conforme os cenários nos quais aparecem e os propósitos aos quais estão associados. O que exige um cuidado especial do leitor para essas variações, incluindo uma atenção para

com as fontes utilizadas pelo filósofo e seus interlocutores,⁷ bem como para o contexto nos quais os conceitos aparecem.⁸ Assim, é forçoso concordar que não se tem propriamente um conceito geral e único de liberdade em Nietzsche, mas, conforme veremos, conceitos de liberdade que são mobilizados por ele a partir de certos interesses circunstanciados e que podem, a depender do caso, serem retomados e inseridos em novos contextos a partir de novas finalidades.

De posse dessas premissas, é possível adentrar à crítica de Nietzsche à moral, primeiro campo onde encontramos o termo “liberdade” vinculado, por exemplo, à crítica do filósofo à noção de livre arbítrio, formulada como uma vontade livre, num embate que se faz, ao certo, com a tradição filosófica, mas que toma como porta de entrada para essa tradição o seu grande mestre, Arthur Schopenhauer.

A ideia de “livre arbítrio”, ou “liberdade da vontade”⁹ seria, segundo Nietzsche, um daqueles preconceitos populares que os filósofos teriam tomado e exagerado e que já teria sido refutado inúmeras vezes. Nesse contexto, de uma crítica a Schopenhauer, a liberdade corresponderia “essencialmente, [a]o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” (NIETZSCHE, 1992, p. 24). Uma consciência, associada a uma vontade, que estabelece exigências a partir da certeza de que haverá obediência. Contudo, para o filósofo, alguns aspectos dessa ideia precisam ser reconsiderados, a começar pela própria noção de vontade, que não corresponde a uma unidade, a algo simples, mas, antes, a algo “*complicado*, [a] algo que somente como palavra constitui uma unidade”. Esse caráter complexo da vontade é explicado pelo filósofo nos seguintes termos: “em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda a sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos” (NIETZSCHE, 1992, p. 24).

De fato, naquilo que é tomado como algo simples, encontrar-se-ia uma gama de ações como sentir, pensar e em especial um “*afeto*”. Sem deixar de notar que, na maioria das vezes, “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” e, nesse caso, como a parte que obedece, conhecemos também, concomitantemente, “as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência”, além do “movimento que tem início logo após o ato da vontade” (NIETZSCHE, 1992, p. 24). O que é ilustrado ainda, pelo filósofo, com a imagem do corpo como “uma estrutura social de muitas almas” (NIETZSCHE, 1992, p. 25), uma coletividade na qual a classe que domina reivindica para si os êxitos da comunidade. Mesmo que isso não

corresponda exatamente à realidade. Toda essa complexidade é ignorada, por exemplo, quando se utiliza o conceito de “eu”, sob o qual se consuma a ideia de um sujeito livre, e a ilusão de que “o querer *basta* para o agir”, a despeito de que, conforme visto, o próprio querer só se dá quando já se espera o efeito da ordem. Efeito e vontade envolveriam, assim, inúmeros fatores que sequer teriam uma ligação necessária, e o “livre arbítrio”, por sua vez, seria uma espécie de “expressão para o multiforme estado de prazer do querente” (NIETZSCHE, 1992, p. 25) e, ao mesmo tempo, a ilusão de unidade, onde há uma multiplicidade constantemente tensionada de forças.

Tal crítica, contudo, não implica em que o homem deva simplesmente abandonar a ideia de “livre arbítrio” ou substituí-la, talvez, pela de um “cativo arbítrio”, que corresponderia, para Nietzsche, a um “conceito monstro”, na medida em que implicaria em “um abuso da relação ‘causa’ e ‘efeito’” (NIETZSCHE, 1992, p. 27) na forma de um determinismo. Mais do que isso, para o filósofo, importa ter presente o caráter humano desses conceitos, visto que “somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, mitologicamente”. Assim, seriam crenças mitológicas que levariam o homem às decisões mais radicais nesse campo, na medida em que “uns não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito (...); [enquanto] outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar.” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Como seria o caso de um destino, um Deus ou de alguma religião que teria por pressuposto uma espécie de fatalismo.

A contraposição à ideia de liberdade da vontade é retomada por Nietzsche em sua *Genealogia da moral* no âmbito de sua crítica à noção de sujeito livre. Para o filósofo, a moral, mais especificamente a moral socrático-platônico-cristã, que ele qualifica como uma moral de rebanho ou gregária, teria como pressuposto a ideia de que o agir corretamente, vale dizer segundo os seus preceitos de “bom ou mau”, seria o resultado de uma decisão livre do sujeito. Em resumo, ela teria por premissa a ideia de um sujeito livre, sem o qual não se poderia imputar culpa ou responsabilidade àquele que *opta* por agir de uma forma ou de outra. Contra esse pressuposto, e tendo em vista que aquela moral e seus preceitos valorizam um determinado tipo específico de homem, seu criador, e ações favoráveis à expansão desse tipo de homem, o filósofo formula uma tese no sentido

contrário, afirmando que “exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (NIETZSCHE, 1987, p. 36). Mais ainda, desdobrando essa tese, ele acrescenta que “um quantum de força equivale a um quantum de impulso, vontade, atividade (...) e apenas sob a sedução da linguagem, a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode parecer diferente” (NIETZSCHE, 1987, p. 36).

Assim como fizera em *Além de bem e mal*, Nietzsche explora aqui a ideia de signos que são produzidos pelo homem, para se contrapor à ideia de que certas coisas seriam naturalmente dadas ou teriam um valor em si de *bom* ou *mau*. Deferentemente, para ele, tais coisas ou valores, bem como a própria noção de um sujeito livre seriam apenas signos, sinais que só têm sentido dentro de um conjunto de regras que os fazem existir. Assim, aquela pretensão da moral de que seus preceitos teriam um valor universalmente válido seria um absurdo que se justificaria pelo fato de ela mesma não se reconhecer como parte de uma linguagem e portar-se como se não fosse composta apenas de signos. O que não é, ao certo, um descuido, mas uma estratégia dela para tornar-se dominante, mas também algo que se deve à própria linguagem que exerce uma sedução sobre o homem impelindo-o a crer numa existência em si daquilo que é apenas signo e que só tem valor naquele jogo que faz esses signos circularem. O equívoco estaria, assim, em primeiro lugar, em desconsiderar o caráter efêmero daquilo que é falado para tomar as palavras por algum potencial de verdade, como se elas pudessem remeter a algo em si, a um substrato que se manteria sempre independentemente daquele jogo de signos. Em segundo lugar, em pressupor que haveria houvesse, um sujeito livre, como uma instância livre para manifestar ou não a força, como um “substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força”. Contudo, segue o filósofo com sua tese: para além da sedução da gramática, “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação - a ação é tudo” (NIETZSCHE, 1987, p. 36).

É importante ter presente ao analisar tais passagens, que a contraposição de Nietzsche à aceção de um sujeito livre se faz em função certos desdobramentos dessa aceção, com destaque para as ideias de culpa e pecado. Ideias duramente criticadas por ele e que tem sua origem naquela noção de um sujeito livre, que a religião necessita para identificar um causador para as desventuras do homem e indicar um culpado para o seu sofrimento. Um papel marcante nesse sentido é desempenhado pelo

sacerdote que interpreta o sofrimento como resultado da ação de um agente e, em seguida, aponta o próprio homem que sofre como esse agente. Haveria um culpado para o sofrimento e esse culpado seria o próprio sofredor. Ele mesmo deveria responder por sua penúria, uma vez que esse sofrimento derivaria de sua condição de pecador. Algo que o filósofo aponta, de forma um tanto caricatural, na seguinte passagem: “‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ - assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: ‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém - *somente você é culpada de si!*’” (NIETZSCHE, 1987, p. 117). O que reitera a correlação entre uma ação e um sujeito que responde por ela, como culpado, mudando a direção do castigo que, nesse caso, volta-se contra o próprio sofredor. Nesses termos, a ascese, tomada aqui em associação com o ressentimento, seria essa vingança do sofredor voltada contra ele mesmo, numa culminância extrema daquele raciocínio que teve início com o estabelecimento de uma vontade livre e de um sujeito livre e responsável.

Para Nietzsche, tais raciocínios seriam permitidos para o povo e comuns até mesmo para os homens da ciência, que acreditam na correlação entre causas e efeitos, mas não poderiam ser aceitos por um filósofo, que tem a crítica como seu dever de ofício. É nesse sentido que ele afirma que “o povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito”. O mesmo que fazem os cientistas, segundo ele, que também acreditam que “a força movimenta, a força origina” (NIETZSCHE, 1987, p. 36). Raciocínios que mantêm em cena aquela crença em sujeitos livres para agir, com se a ação não exprimisse apenas modos de ser e estratégias de sobrevivência.

É de se observar, contudo, que a acepção de moral que tem por pressuposto aquela ideia de um sujeito livre, de uma vontade livre ou de um livre arbítrio, não se restringe apenas aos círculos religiosos. Em seu tempo, Nietzsche identifica outros interlocutores que lançam mão de tais premissas ao tratarem da moral. Nesse sentido, ele faz referência aos utilitaristas ingleses¹⁰ e toma como um exemplo pontual um pensador conhecido na Alemanha de sua época cujo pensamento estaria associado ao dos utilitaristas, em especial ao buscar uma fundamentação da moral a partir de fatores humanos e, mais especificamente, da natureza humana. Trata-se de Paul Rée, autor do livro intitulado *A origem de nossos preconceitos morais*, que teria oferecido a Nietzsche o “primeiro impulso a divulgar algumas de suas hipóteses sobre a procedência da moral”, atraindo-o, contudo, “com aquela força de atração que possui tudo que é oposto e antípoda” (NIETZSCHE, 1987, p. 10). Com especial atenção para

o capítulo intitulado “A responsabilidade e a vontade livre”, no qual a vontade livre é associada diretamente à possibilidade de se imputar ao homem a responsabilidade por seus atos. Nesse capítulo, tendo em foco uma noção de liberdade segundo a qual o homem possuiria em sua natureza a capacidade para resistir às suas paixões, Paul Rée aponta como pressuposto para o agir moral e para a imputabilidade a ideia de que “ele [o agente] poderia ter agido de outra forma”¹¹. Um pressuposto que se mostraria no homem e que o diferenciaria, por natureza, nesse sentido, dos outros animais, que não apresentariam essa mesma liberdade.

Contudo, se a Nietzsche, não interessa revirar hipóteses suas “ou alheias, acerca da origem da moral” (NIETZSCHE, 1987, p. 11) ou ainda sobre diferenças entre homens e animais, não caberia a ele simplesmente contrapor à ideia do livre arbítrio uma tese contrária que seria, talvez, a já mencionada de um cativeiro arbítrio, substituindo uma tese generalista por outra. Um erro por outro. Nesse sentido, mais do que imaginar que ele estaria empenhado em refutar aquela tese que, segundo ele mesmo, já teria sido “cem vezes refutada” (NIETZSCHE, 1992, p. 23), cabe observar que sua crítica se constrói a partir de uma outra ordem de questionamento.

Desse modo, a Nietzsche interessa observar a moral não tanto por seus pressupostos, fundamentos, mas pelos seus frutos e é nesse sentido que ele se pergunta pelo valor de uma moral, tendo em vista em especial aquela moral cristã, a moral da compaixão, que é ratificada pelos moralistas ingleses, por Paul Rée e também por Schopenhauer. É com esse propósito no horizonte que ele determina a necessidade de um conhecimento não de premissas supostamente verdadeiras de tal moral, mas, antes, “das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno)” (NIETZSCHE, 1987, p. 12). Um conhecimento que, segundo ele, não teria existido até então, pois sequer fora desejado. Um filósofo, crítico nesse sentido, não poderia tomar os valores morais como premissas e justificá-los ou refutá-los, mas avaliá-los a partir de novos critérios, como seria o caso das possibilidades abertas por eles para se atingir o “supremo brilho e potência do tipo homem” (NIETZSCHE, 1987, p. 13), ou o seu oposto, um processo de “autodiminuição do homem” (NIETZSCHE, 1987, p. 142).

Nesse sentido, quando a moral da compaixão, seja por meio dos teólogos, seja dos moralistas, tornam o homem responsável, associando responsabilidade e pecado, fazem das ideias de liberdade e de responsabilidade elementos que atuariam não como estimulantes, mas como fatores de inibição, como um veneno. No âmbito dessa moral os

homens teriam sido “considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos” (NIETZSCHE, 2006, p. 46). Ao contrário de uma moral que poderia potencializar o brilho do homem, essa moral e a liberdade pensada pelos teólogos e referendada por moralistas como Paul Rée atuaria como um narcótico que reduziria ao mínimo possível o impulso vital num tipo de sociabilização feita ao custo do adocimento do homem, do comprometimento de suas potencialidades.

Neste ponto, evidencia-se, porém, que a crítica de Nietzsche tem no horizonte um tipo específico de liberdade e de responsabilidade e não qualquer ideia de liberdade e de responsabilidade. Evidencia-se também que essas ideias precisam ser consideradas por aquilo que permitem em termos de futuro para o homem e, nesse sentido, torna-se necessário considerar a pergunta pela liberdade e responsabilidade possíveis e necessárias quando se tem no horizonte aquela possibilidade de supremo brilho do homem, ou, como o filósofo postula em *Além de bem e mal*, quando se tem no horizonte aquela pergunta pelo modo como “até hoje, a planta ‘homem’ cresceu mais vigorosamente às alturas”, e se considera a hipótese de que “isso sempre ocorreu nas condições opostas (...)” (NIETZSCHE, 1992, p. 48). A partir dessa hipótese, essa é a tese que move este estudo, torna-se indispensável a pergunta pela possibilidade de uma liberdade e responsabilidade que não seriam formas de narcose, mas que pudessem potencializar a tensão produzida na cultura ocidental.

A liberdade como superação da moralidade

Na forma como é compreendida por Nietzsche, a moral pode suscitar diferentes resultados. Assim, independentemente do caminho aberto por ela no sentido de um amansamento e apequenamento do homem, é possível extrair dela decorrências diferentes no âmbito dos quais seria possível reconhecer um tipo de liberdade que não seria nem um pressuposto para o agir moral, nem uma contraposição a ele, e muito menos um motivo para inibir o homem e torná-lo culpado e pecador.¹² Antes, trata-se de um produto muito peculiar que seria sazonado a partir daquele processo de *moralização dos costumes*. Uma ideia de liberdade e de responsabilidade que seria o ponto de chegada desse processo, o seu “fruto mais maduro”. Sazonado no momento em que o homem se torna “necessário, uniforme, igual entre iguais, constante e, portanto, confiável” (NIETZSCHE, 1987, p. 48) e, assim, capaz de responder por si no futuro. Uma temática que envolve uma *tarefa* com contornos muito precisos que são apresentados no início da segunda dissertação da *Genealogia da moral*.

A tarefa (*Aufgabe*) da natureza em relação ao homem seria de “criar um animal que pode [ao qual é permitido] fazer promessas”.¹³ O que não corresponderia a um encargo fácil, tendo em vista a propensão do homem para o esquecimento e a necessidade de se produzir nele “uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso, em determinados casos – nos quais se deve prometer”. Uma memória que não seria “um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não seria a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não se conseguiria dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*” (NIETZSCHE, 1987, p. 48). Uma forma de memória voltada, assim, para o futuro, pautada por uma promessa que não se romperia independentemente dos percalços que poderiam aparecer entre a disposição inicial de fazer algo e a efetiva descarga da vontade. Uma memória do porvir, e que permitiria ao homem responder por seus atos, mas não por atos passados, mas pelo seu comprometimento em relação ao futuro.

A produção dessa memória, contudo, vale dizer, o preço para se produzir no homem uma “consciência moral” não foi baixo. Essa consciência moral teria atrás de si uma “longa história e variedade de formas” até que o homem pudesse vencer o esquecimento e manter “presente” os objetos das promessas. A dor e a violência, como auxiliares dessa mnemônica, permitiram ao homem reter na memória, em algum momento em seu passado, “cinco ou seis ‘não quero’” (NIETZSCHE, 1987, p. 52). Foram eles que permitiram o surgimento no homem do sentimento de dívida e da capacidade de medir e de buscar equivalências e compensações ao ponto de se estabelecer uma forma primária de justiça que permitia aos “homens, de poder aproximadamente igual”, acomodarem-se entre si, “entender-se’ mediante um compromisso – e em relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si” (NIETZSCHE, 1987, p. 60).

Tal incursão pelos caminhos da troca e do escambo, dos primórdios daquele processo de moralização, que coloca o genealogista diante das formas mais absurdas de estupidez e idiotismos, permite a ele divisar as raízes daquela liberdade associada à ideia de o homem responder por si como “porvir”. É esse longo e violento trabalho realizado sobre o animal homem, que aos poucos vai talhando e lapidando o homem num trabalho lento, “*pré-histórico*”, que o filósofo chama de “moralidade do costume”¹⁴. Um trabalho que tem, contudo, em seu ponto de chegada, entre os seus frutos possíveis, como o seu fruto mais maduro, para o qual tanto a sociedade quanto a moralidade do costume seriam apenas meio, uma realização que Nietzsche chama de “*indivíduo soberano*”.¹⁵

Essa figura, do *indivíduo soberano*, que representaria uma possibilidade, uma meta sempre presente no campo da moral e, assim a sua finalidade e não a ideia de um *telos* que se encontraria numa espécie de fim da história da moral, teria como um traço marcante a sua individualidade, no sentido de que ele não corresponderia a um produto em série da moral, voltada no geral para a produção de tipos humanos idênticos uns aos outros, mas um indivíduo "idêntico apenas a si mesmo". Um indivíduo que, como o anterior, é fruto daquele processo de moralização, mas, diferentemente daquele outro, que Nietzsche chama de homem de rebanho, o homem massificado, ultrapassa a moral. Assim, ele corresponderia a uma forma de liberdade em relação à moral. Ele seria "novamente liberado da moralidade do costume" e, nesse sentido, seria "autônomo e, assim, supramoral". A moral conduziria o indivíduo para além dela mesma, visto que, como salienta o filósofo, "'autônomo' e 'moral' se excluem" (NIETZSCHE, 1987, p. 49).

Entre os traços desse *indivíduo soberano* que precisam ser evidenciados estaria uma espécie de consciência do que fora alcançado com ele, como "uma verdadeira consciência de poder e liberdade". Como resultado do processo de moralização, os elementos da moralidade estariam "encarnados [nele], vibrantes em cada músculo". A liberdade em questão, contudo, não se confundiria com a ideia de "livre-arbítrio", com a possibilidade de escolher entre "A" ou "B". Ela não seria, assim, um elemento de cobrança que se associaria à culpa, mas "uma realização" (NIETZSCHE, 1987, p. 49). Nesse sentido, ela se encontraria acima do livre arbítrio. Melhor, o a soberania desse indivíduo consiste, nesse sentido, em estar "liberto", ter se tornado "senhor do livre arbítrio". A liberdade em questão se confunde com o respeito que ele desperta e por aquilo que recebe (*verdient*): "confiança, temor e reverência" (NIETZSCHE, 1987, p. 49). O domínio de si e as circunstâncias, a consciência "dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e sobre o destino" (NIETZSCHE, 1987, p. 50) seria, por sua vez, a condição mais elementar para o domínio sobre os demais. Para o comando, para a legislatura.

Atingir esse ponto, deve-se reiterar, não é algo que se passa ao largo da moral, mais ainda, não é algo que não seria esperado no campo da moral. Ao contrário, trata-se de uma exigência da própria moral, do seu desejo mais íntimo, que é a sua autossuperação, a "auto-superação da moral". (NIETZSCHE, 2004, p. 14). O que pode ser compreendido a partir de uma interessante relação entre dever (*sollen*) e poder (*können*). Pelo modo como é possível de um "tu deves" derivar um "tu podes". O que seria uma forma de levar a sério a moral e os costumes, mas não como uma finalidade em si e sim como um meio para em seguida, em algum momento,

poder levá-la na jovialidade, “como algo leve, divino e intimamente aparentado à dança e à exuberância!”. (NIETZSCHE, 1987, p. 14).

Uma outra forma de expressar essa ideia tem lugar quando o filósofo faz menção à moralidade, vale dizer, à dura disciplina como a condição prévia para o homem atingir as formas mais refinadas da cultura e do cultivo de si. Nesse sentido, no aforismo 188 de *Além de Bem e Mal*, o filósofo admite, de início, que “toda moral é, em contraposição ao *laisser aller*, um pouco de tirania contra a ‘natureza’”, acrescentando, mais adiante, contudo, que o vigor e a liberdade de uma língua são resultados desse tipo de tirania: “quanto trabalho se deram os poetas e oradores de cada nação! – sem excetuar alguns prosadores de hoje, em cujo ouvido mora uma consciência implacável”. Num exemplo claro da possibilidade de superação da moral, ele afirma, por fim, que “tudo o que há e houve de liberdade, finura, dança, arrojo e segurança magistral sobre a terra, seja no pensar, seja no governar, ou no falar e convencer, tanto nas artes como nos costumes...” teria se dado a partir da imposição de leis arbitrárias. Acrescentando, por fim, que “todo artista sabe o quão longe do sentimento de deixar-se levar se acha o seu estado ‘mais natural’, o seu livre ordenar, pôr, dispor, criar nos momentos de ‘inspiração’...” e, nesse mesmo sentido, acrescenta que “o essencial, ‘no céu como na terra’, ao que parece, é, repito, que se obedeça por muito tempo e numa direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vele a pena viver na terra, como virtude, arte música, dança, razão, espiritualidade...”. (NIETZSCHE, 1992, p. 86-87) ¹⁶ o que seria, numa menção ao artista, uma forma de apropriar-se do “tu deves” para chegar àquela liberdade própria do “tu podes”. Uma forma, segundo Nietzsche, de superar a si mesmo e se tornar “senhor das próprias virtudes” (NIETZSCHE, 2000, p. 13), tomando-as como instrumentos para *suas* finalidades. Algo que seria experimentado também pelo filósofo, associado à figura do Espírito Livre, que seria aquele que conheceria bem o “tu deves”, a dura coerção da moral e seus idiotismos a tal ponto que se poderia dizer que justamente por ter obedecido o “tu deves” e só por isso, agora ele “*pode (...) somente agora lhe – é permitido...*” (NIETZSCHE, 2000, p. 13). Novamente, tem-se aqui, a possibilidade de se abrir o debate sobre o legislar. O filósofo como o comandante e o legislador, idealizado por Platão. Aquele que, segundo Nietzsche, determina “o para onde? e para quê?” (NIETZSCHE, 1992, p. 118).

Considerações finais

O artista que improvisa ao piano e cria uma nova obra de arte tem por pressuposto aquilo que aprendera penosamente durante anos. A dura lei que é condição primária para o público conceder a ele o direito ao improviso. Do mesmo modo, o *indivíduo soberano*, não seria um produto da moralidade limitado ao seu círculo restrito, mas um produto que se coloca para além dela e, assim, permite a ela mesma realizar o seu último imperativo que é o da sua autossupressão.

Contudo, nem todo artista tem a permissão para o improviso. Do mesmo modo, nem todo aquele que se submete a uma moral a ultrapassa. Assim, é por divisar diferentes possibilidades na moralidade, "(moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno)" (NIETZSCHE, 1987, p. 12) que Nietzsche se coloca a tarefa de subvertê-la, ultrapassá-la, chegando na figura do artista ou do filósofo legislador.

Neste ponto do debate, contudo, evidencia-se que o debate sobre a figura do filósofo legislador em Nietzsche foi apenas incipientemente esboçada. De fato, as poucas passagens apontadas neste estudo para essa temática, como é o caso da associação entre soberania e legislatura (NIETZSCHE, 1987) e entre o filósofo e o legislador (NIETZSCHE, 1992), indicam um campo de discussão que se abre a partir da ideia de um produto da moralidade que se coloca acima dela. Esse campo de discussão corresponde, como foi mencionado no início deste artigo, a uma etapa futura deste estudo, que assume a hipótese de que essa possibilidade de legislar é exercida a partir de uma concessão, do reconhecimento por seus pares de uma liberdade que permite ao legislador estabelecer leis voltadas tanto para si mesmo quanto para a cidade. A abordagem desse tema permitirá, conforme veremos, ensaiar uma aproximação entre a ideia do legislador de Nietzsche e o tema do governo de si como pressuposto para o governo dos outros, expresso por Foucault por meio da figura de Alcebíades em sua *Hermenêutica do Sujeito* (FOUCAULT, 2006, p. 42-44).

Notas

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, atuando na Graduação em Filosofia, na Pós-Graduação em Filosofia e no núcleo local do PROF-FILO. Realiza estudos com base na filosofia de Nietzsche em

interface com o pensamento de Kant, Dostoiévski, Schopenhauer, Freud, Foucault e Derrida. Membro do GT-Nietzsche da ANPOF, do Grupo Internacional de Pesquisa chamado Hyper-Nietzsche, da Nietzsche Gesellschaft (Alemanha) e do Internationale Nietzscheforschungsgruppe Stuttgart, além de ter sido um dos editores da Revista Estudos Nietzsche, do GT-Nietzsche da ANPOF.

² Em língua portuguesa, por exemplo, talvez o único trabalho dedicado especificamente ao debate sobre a liberdade em Nietzsche seja o livro de Miguel Angel de Barrenechea intitulado *Nietzsche e a liberdade* (Rio de Janeiro: 7 letras, 2000).

³ Enquanto um debate que envolve a ideia de autocriação, pode-se indicar o trabalho de Francisco Freire, intitulado: *A liberdade em Nietzsche: autoconstrangimento, autoconhecimento e autocriação*, publicado na Revista *Sapere aude*, de Belo Horizonte (v. 12 – n. 24, p. 387-402, Jul./Dez. 2021). Sobre o tema da liberdade em termos morais, é possível mencionar o trabalho de Lucas Costa de Oliveira intitulado: *Além da liberdade, perspectivas em Nietzsche*, Publicado na Revista Brasileira de Políticas Públicas (v. 8, n. 2 (2018).

⁴ A título de exemplo, pode-se tomar, nesse sentido, o *Léxico de Nietzsche*, organizado por Christian Niemayer (São Paulo: Loyola, 2014); o *Dicionário Nietzsche*, organizado pelo GEN - Grupo de Estudos Nietzsche (São Paulo: Loyola, 2016); o *Nietzsche-Handbuch*, organizado por Henning Ottman (Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler, 2000); ou ainda o *Nietzsche-Lexikon*, de Enrico Müller (Paderborn: Wilhelm Fink, 2020).

⁵ Sobre o tema do sujeito em Nietzsche existem vários estudos. A título de exemplo, pode-se conferir o artigo de Antonio Paschoal, intitulado: *Da crítica de Nietzsche ao sujeito ao sujeito de sua crítica*, publicado nos *Cadernos Nietzsche* (Guarulhos-SP, vol. 39 no. 1, pp. 93-119, Jan./Abr. 2018). Também sobre o tema do espírito livre existem vários estudos no Brasil, incluindo dissertações e teses. Um artigo a ser mencionado a título de exemplo, é o de Laura Langone, intitulado: *O espírito livre de Nietzsche e o gênio de Schopenhauer: um paralelismo*, publicado nos *Cadernos Nietzsche* (Guarulhos-SP, v. 41, n 1, p. 105-119, janeiro/abril. 2020).

⁶ No caso de Kant, conferir o texto intitulado “A arquetônica da razão pura”, que é o último capítulo de sua *Crítica da razão pura* (KANT, 2001, p. 669-680) e, no caso de Schopenhauer, conferir o Prefácio à Primeira Edição de *O mundo como vontade e representação*, quando o filósofo apresenta a ideia de um “pensamento único”, justamente em oposição à ideia de uma arquetônica no sentido kantiano (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19-22).

⁷ Mazzino Montinari chama a atenção para a importância do estudo de fontes e também para a atenção aos fragmentos póstumos em seu estudo sobre o livro *O Crepúsculo dos Ídolos* (MONTINARI, 1997, p. 78).

⁸ Segundo Werner Stegmaier, em seu estudo sobre o livro V de *A gaia Ciência*, o entendimento das peculiaridades que os conceitos assumem em cada contexto em que aparecem possui um papel preponderante para a leitura dos textos de Nietzsche e para a compreensão de sua filosofia. (STEGMAIER, 2012).

⁹ Nietzsche utiliza a expressão "*Freiheit des Willens*" (NIETZSCHE, 1988, p. 33) que literalmente significa "liberdade da vontade", e remete sua crítica diretamente a Schopenhauer.

¹⁰ Tal remissão afasta suas análises daquela busca por uma fundamentação da moral fora do mundo, como se tem com o Cristianismo, para aproximar essa fundamentação de aspectos mais voláteis, como é o caso de um contratualismo inicialmente e da utilidade, mais adiante. Um movimento que teria início em especial com Thomas Hobbes e se desdobraria passando por David Hume Adam Smith e, mais adiante, John Stuart Mill e Jeremy Bentham. (STEGMAIER, 1994, p. 94-95).

¹¹ RÉE, 1877, p. 32. A tradução dessa passagem do livro de Paul Rée, bem como das passagens de Nietzsche citadas diretamente do alemão foram feitas por mim.

¹² A ideia de uma liberdade como pressuposto da justiça se encontra também na obra de Eugen DÜHRING, o Valor da vida (*Der Werth des Lebens*. Breslau: E. Trewendt, 1865). Autor que também se encontra no horizonte da crítica de Nietzsche nessa dissertação.

¹³ No original: "Ein Thier herauszüchten, das *versprechen darf*" (NIETZSCHE, 2007, p. 291), com destaque tanto para o prometer (das versprechen) quanto para o poder (darf) que não corresponde a poder no sentido de uma capacidade ou potencialidade, mas de estar autorizado a fazer algo. Como se tem no caso de uma outorga que é dada pela comunidade a alguém que teria nela o reconhecimento, pela comunidade, de sua confiabilidade.

¹⁴ No original: "*Sittlichkeit der Sitte*" (NIETZSCHE, 1988, p. 21)

¹⁵ No original: "das *souveraine Individuum*". (NIETZSCHE, 2007, p. 293)

¹⁶ Esta liberdade do artista não é a única forma de se colocar para além de bem e mal. Também a criança, que não foi forjada pela moral, é livre para brincar e para estabelecer novas regras a cada jogo.

Referências bibliográficas

BARRENECHEA, M. A. de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Ernani P. Chaves. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 03, p. 77-91, 1997.
- NIETZSCHE, Fr. *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, Fr. *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. 9. Auflage. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- NIETZSCHE, Fr. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo SP, companhia das letras, 2000.
- NIETZSCHE, Fr. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Fr. *Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Fr. *Genealogia da Moral. Um escrito polêmico*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- NIETZSCHE, Fr. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- RÉE, P. *Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1877.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair L. Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- STEGMAIER, Werner. *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994.
- STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin / New York: De Gruyter, 2012.

Received/Recebido: 11/07/2023
Approved/Aprovado: 10/11/2023