



## Nietzsche e as transmutações da liberdade

## Nietzsche and the transmutations of freedom

Alice Medrado<sup>1</sup>

alicemedrado@yahoo.com.br

**Resumo:** Este artigo acompanha o aprofundamento da crítica nietzschiana à noção de livre-arbítrio e práticas morais dela derivadas, ao longo da obra, simultaneamente ao desenvolvimento de uma concepção propriamente nietzschiana de liberdade, construída através de diversos personagens conceituais que iluminam diferentes aspectos da história dos ideais de liberdade, e suas reelaborações possíveis. Nessa versão altamente revisionista da ideia de liberdade, a filosofia nietzschiana abre espaço para que se pense novamente a liberdade, não como um estado de desobstrução e controle racional, mas como uma *disposição instintiva* que financia um compromisso valorativo que orienta uma prática *política* de liberdade, indo além, portanto, das alternativas que circunscreveram a liberdade ao campo meramente “subjetivo”.

**Palavras-chave:** Nietzsche, liberdade, instinto, valores

**Abstract:** This article follows the development of the Nietzschean criticism to the concept of free will and the moral practices associated to it. While deepening his critics to free will, Nietzsche develops a proper Nietzschean concept of freedom, experimentally built through many conceptual characters, who shed light on different aspects of the history of the ideals of freedom, and their possible reelaboration. In his highly revisionist version of freedom, Nietzsche makes it possible to rethink freedom, no longer as a state of non-obstruction and rational control, but rather as an instinctive disposition that finances a value commitment orienting the *political* practice of freedom, going beyond the alternatives that circumscribed freedom to the sphere of “subjectivity”.

**Key-words:** Nietzsche, freedom, instinct, values

---

1 Doutora em Filosofia pela UFMG e professora do departamento de Filosofia da UNIMONTES. Este texto é uma versão de **parte** da tese *Liberdade e Imoralismo em Nietzsche*, defendida em 2021.

Nietzsche se destaca no debate sobre a liberdade em duas frentes: por rechaçar veementemente a ideia de livre-arbítrio e as práticas morais a ela associadas, e por ter se tornado uma espécie de ícone libertário no imaginário popular, independente do grau de familiaridade com suas obras. Essa impressão de algo com uma aura libertária tende a se instaurar logo numa primeira leitura de suas obras, como um efeito da inconfundível retórica nietzschiana. Embora esse aspecto esteja presente já nas primeiras obras, é seguro apontar que uma discussão teórica mais detalhada sobre o tema da liberdade ganha centralidade a partir de *Humano, demasiado humano*, livro em que Nietzsche expõe sua crítica às concepções tradicionais de liberdade, e seus desdobramentos práticos, ao mesmo tempo em que propõe uma concepção própria de liberdade possível e modos de vida correspondentes, reunidos sob o signo do “espírito livre”. O ideal do espírito livre é algo que será revisitado e reelaborado nos livros seguintes, em que se apresentam algumas transmutações da concepção nietzschiana de liberdade. Essas transmutações dizem respeito à filosofia nietzschiana da liberdade, como um todo, incluindo novas teorias sobre a história do desenvolvimento dos ideais de liberdade e suas implicações, e, tão importante quanto, a construção de novos personagens conceituais que possam expressar o amadurecimento de uma concepção própria. Isto parece sugerir que, apesar dos equívocos que cercam, por exemplo, a ideia de livre-arbítrio, haveria algo no campo do real que de fato serviria de lastro para o valor da liberdade, uma ideia por isso mesmo digna de reconstrução, a partir desse *algo* a ser reencontrado.

Uma incursão pela obra nietzschiana promoverá o encontro do leitor com sucessivas *figurações* da liberdade, à medida que a “batalha” contra a moral leva o filósofo a extrair diferentes conclusões sobre seus pressupostos, e a rever as estratégias de combate. Pode-se dizer, de modo muito resumido, que Nietzsche se compromete a desenvolver uma visão naturalizada da ação – bem como da dinâmica envolvendo valores, afetos e práticas morais. Os experimentos nesse campo se alinham no combate à visão dominante de liberdade. Neste texto, veremos como a evolução desses compromissos e experimentos resulta, na obra publicada, em diferentes tentativas de delinear figuras de liberdade alternativas às concepções combatidas. Essas tentativas giram em torno de conceitos e personagens conceituais autorais, que vão além do espírito livre, incluindo ideias como inocência do devir, *amor fati*, genealogia, indivíduo soberano, além-do-humano, transvaloração dos valores, eterno retorno etc., o que mostraria que o tema da liberdade pode servir como uma espécie de “linha mestra” na interpretação dos aspectos centrais da obra.

A crítica nietzschiana envolve uma escavação das diferentes *camadas* que se sobrepuseram na construção dos discursos correntes sobre liberdade. Do mesmo modo, seria possível identificar os seus esforços no sentido de corrigir, reformar, redesenhar e exaptar o material encontrado em cada uma dessas camadas.

É possível pensar a liberdade nietzschiana, positivamente, como *dynamis*, uma espécie de potência ou capacidade de libertação, ou, em termo corrente na

literatura naturalista atual, como uma *disposição*. Levantamos então a ideia de que há algo como um *impulso* de liberdade que seria, em última instância, o lastro e motor dos diferentes discursos a seu respeito. As diferentes formas de lidar com esse impulso farão com que, em diferentes momentos da história, o humano passe a ver-se livre, querer-se livre, a construir-se para a liberdade, em diferentes sentidos. Essa história é marcada por inúmeros acidentes, vieses e reveses, e é também sujeita à sobreposição desses diferentes discursos sobre a liberdade.

Tanto a liberdade quanto os discursos a seu respeito são parte de uma história evolutiva que conferiu feições variadas a nossas práticas sociais, psicológicas, morais, jurídicas etc. Isso ocasionou que em diferentes momentos a liberdade tenha sido vista ora como independência, ora como responsabilidade pelas próprias ações, ou pelas próprias intenções, ou pelo próprio ser, ou ainda, como um estado de desimpedimento, como o oposto da escravidão, como capacidade de escolha racional, ou como um tipo específico de relação com a própria subjetividade.

O estudo desse palimpsesto mostra como uma disposição humana pode ser diversamente apropriada, manipulada, desenvolvida ou inibida. É essa história que Nietzsche tenta recuperar e revisitar em vários momentos importantes de sua obra. Paralelamente, seria possível apontar uma história evolutiva das elaborações sobre liberdade no interior da própria filosofia nietzschiana, à medida que o filósofo chega a novas conclusões sobre o passado e o futuro da liberdade. As diferentes camadas e aspectos dessa história é o que tentaremos rastrear aqui, seguindo os passos dos diferentes contra-ideais de liberdade que Nietzsche elabora ao longo da obra<sup>2</sup>.

Este texto é guiado, portanto, pela questão “o que é, afinal, a liberdade em sentido nietzschiano?”. Ao fim, esperamos ter deixado claro o ponto de vista de que, levando em consideração as mudanças e nuances apresentadas ao longo da obra, pode-se falar da liberdade nietzschiana não como uma condição de desobstrução do sujeito, mas como um compromisso valorativo construído a partir de uma *disposição* afetiva. Melhor dizendo, segundo nossa leitura, a filosofia nietzschiana é elaborada, em grande medida, a partir de um compromisso valorativo com algo que se identifica como um *instinto* de liberdade.

### **O espírito livre e a liberdade de pensamento**

Apresentado já no subtítulo de *Humano*, o espírito livre é o destinatário das investigações de Nietzsche no campo do conhecimento e da moral, nesse momento. No entanto, é apenas no aforismo §225 de *Humano* que encontramos uma definição direta desse personagem conceitual. O título do aforismo contém já uma indicação importante, ao informar que o “espírito livre” é um “conceito relativo”, indicação esclarecida logo a seguir, quando se explica que a liberdade do espírito livre diz respeito às opiniões vigentes no tempo e espaço em que surge:

2 Sobre a ideia de contra-ideal ver Rutherford, 2017.

É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. (*HH*, §225)<sup>3</sup>.

De acordo com essa primeira informação, o traço distintivo do espírito livre seria uma vida intelectual desviante em relação às tendências impostas pelas suas condições sociais históricas. Ou seja: “Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra” (*HH*, §225). Portanto, no desenrolar do argumento, a “relatividade” do espírito refere-se, mais especificamente, às distâncias entre ele e seu antípoda, o “espírito cativo”. Essa oposição é construída, portanto, em termos de liberdade intelectual, ou da falta dela. Do ponto de vista do “espírito cativo”, o fato de que o “espírito livre” se destaca da norma tende a ser visto pejorativamente, como um antagonismo; segundo a interpretação cativa, esse desvio se deve a motivações pouco elevadas:

[...] estes lhe objetam que seus princípios livres têm origem na ânsia de ser notado ou até mesmo levam à inferência de atos livres, isto é, inconciliáveis com a moral cativa. Ocasionalmente se diz também que tais ou quais princípios livres derivariam da excentricidade e da excitação mental (*HH*, §225).

O olhar do espírito cativo, apesar de “maldoso”, recai sobre um aspecto constitutivo, de fato, do espírito livre, algo relativo à intensidade de sua vida mental: “pois geralmente o testemunho da maior qualidade e agudeza intelectual do espírito livre está escrito em seu próprio rosto, de modo tão claro que os espíritos cativos compreendem muito bem.” (*HH*, §225).

Então, mesmo que o espírito cativo esteja ocasionalmente certo em relação a um eventual desejo do espírito livre de destacar-se da norma e agir em contradição com a moral, essas motivações seriam secundárias em relação ao traço típico do espírito livre, que é o seu engajamento intelectual, ou seja, seu compromisso pessoal com a busca da verdade. Isto não significa que o espírito livre esteja, invariavelmente, de posse da verdade, claro, mas indica uma disposição à liberdade de pensamento:

De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter se libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá a seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito de busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (*HH*, §225).

Esse perfil do espírito livre, traçado por contraste com o espírito cativo, delineia dois tipos de relação com as opiniões próprias, uma diferença que se reflete em diferentes modos de orientação prática. O espírito cativo se orienta pela fé em opiniões que herdou de fontes externas, às quais se habituou; a herança a que o

3 Citações indicadas por abreviaturas remetem às obras de Nietzsche e segue um padrão usualmente aceito entre os pesquisadores. A legenda e a referência completa encontram-se na bibliografia ao final do texto

espírito cativo se submete tem a ver com aquilo que a tradição lhe transmitiu por contiguidade espacial e histórica, e que adota passivamente:

ele é cristão, por exemplo, não por ter conhecido as diversas religiões e ter escolhido entre elas; ele é inglês, não por haver se decidido pela Inglaterra, mas deparou com o cristianismo e o modo de ser inglês e os adotou sem razões, como alguém que, nascendo numa região vinícola, torna-se bebedor de vinho. (HH, §226).

Marcado por uma relação fundamentalmente não epistêmica com a crença, o espírito cativo torna-se menos disposto à revisão: “Mais tarde, já cristão e inglês, talvez tenha encontrado algumas razões em prol de seu hábito; podemos desbancar essas razões, não o desbancaremos na sua posição” (HH, §226). Sua relação com a crença é, então, da ordem da fé: “Habituar-se a princípios intelectuais sem razões é algo que chamamos de fé” (HH, §226). Ao alinhar-se com uma postura que é da ordem da fé e não das razões, o espírito cativo transfere a autoridade intelectual para uma instância externa, ou seja, ele opera uma espécie de “terceirização” da justificação das crenças.

Enquanto o espírito livre se move, fundamentalmente, por um projeto pessoal de conhecimento e autoconhecimento – portanto, por um referencial próprio, fundado em suas próprias experiências de conhecimento – o espírito cativo se alinha com as instituições externas, e lhes dá sustentação:

Todos os Estados e ordens da sociedade: as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos – ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões. (HH, §227).

Apesar de sentir sua carência de razões como um *pudendum*, o espírito cativo aposta na promessa de bem-aventurança da tradição, uma aposta utilitária: “O Estado procede da mesma forma, na realidade, e todo pai educa o filho também assim: apenas tome isso por verdade, diz ele, e sentirá o bem que faz.” (HH, §227). Essa profissão de fé esconde uma renúncia da correção epistêmica e uma espécie de oportunismo:

Mas isso significa que a *verdade* de uma opinião seria demonstrada pela *utilidade* pessoal que encerra; que a vantagem de uma teoria garantiria sua certeza e seu fundamento intelectual. É como se um réu falasse no tribunal: meu defensor diz a verdade, pois vejam a consequência do seu discurso: serei absolvido. (HH, §227).

Incapaz de assimilar o princípio de integridade intelectual que rege o espírito livre, o espírito cativo o toma por uma ameaça:

Como os espíritos cativos têm princípios por causa de sua utilidade, presumem que o espírito livre busque também a própria vantagem com suas opiniões, e só tome por verdadeiro o que lhe

convém. Mas parecendo-lhe útil o oposto daquilo que é útil a seus patrícios e pares, estes supõem que os seus princípios são perigosos para eles; então dizem, ou sentem: ele não pode ter razão, pois nos prejudica. (*HH*, §227).

A relação do espírito cativo com as próprias crenças se baseia, então, numa adesão irrefletida à tradição, e esta, num cálculo cristalizado – e frequentemente defasado – de utilidade<sup>4</sup>. Isto se traduz, na prática, em uma adesão irrefletida aos hábitos herdados, portanto numa rigidez de comportamento. Refém da educação que recebeu de fontes externas tradicionais, à qual não consegue reagir devido a sua própria “estreiteza” intelectual (*HH*, §228), o espírito cativo submete-se à *repetição* da regra: “Se o homem aparece inicialmente como algo desconhecido, que nunca existiu, deve ser transformado em algo já conhecido, já existente.” (*HH*, §228).

Quando isso acontece é sinal, segundo Nietzsche, de que a rígida adesão ao parco repertório de opiniões e comportamentos da regra tornou-se “instinto pelo hábito”. A evolução da obra nietzschiana cunhará uma expressão específica para referir-se a esse instinto: é o instinto de rebanho<sup>5</sup>. Ao se tornar dominante, esse instinto exige que o indivíduo sacrifique as “muitas possibilidades e direções da ação” (*HH*, §228) que se abririam caso houvesse uma relação mais pessoal com a miríade de impulsos que compõe cada pessoa, e a miríade de formas possíveis de arranjo e satisfação desses impulsos.

Por contraste, o espírito livre orientará sua relação com seus próprios impulsos, valores e necessidades, a partir de um referencial próprio, fundado em suas próprias experiências de conhecimento. Pode-se entender, então, que a liberdade do espírito livre se caracteriza por não se submeter passivamente à influência de fatores externos<sup>6</sup>. Esses “fatores externos” se referem, primeiramente, pelo que vimos acima, às opiniões que circulam nos vários meios sociais, e que, via de regra, são tomadas acriticamente pelo espírito cativo. Vários trechos de *Humano* sugerem que esses fatores externos incluiriam todas as doutrinas morais, bem como as diversas atividades convencionais promovidas pelas instituições sociais, que formam o repertório comum a que a maioria das pessoas em seu tempo e espaço tenta se

4 A ideia de que a tradição se funda num cálculo cristalizado de utilidade compõe a narrativa predominante em *Humano*. Por outro lado, o mesmo livro apresenta, de forma embrionária e recessiva, uma linha teórica alternativa que considera a tradição como decorrente de um pacto de poder, e não exatamente de utilidade. Cf. *HH*, §45, §92-§95.

5 A expressão “instinto de rebanho” aparece pela primeira vez, na obra publicada, em *A Gaia Ciência*. Mas já no segundo volume de *Humano*, aparece a expressão aproximada: “humanidade de rebanho” (*Heerden-Menschheit*): *HH II*, OS, §233. Os fragmentos escritos ao longo de 1881 e 1882 registram vários ensaios com a ideia de rebanho: sentimento de rebanho / *Heerden-Gefühle* (*NF*-1881, 11 [185]); egoísmo de rebanho / *Heerden-Egoismus* (*NF*-1881, 12 [132]) e finalmente instinto de rebanho / *Heerden-Instinkt* (*NF*-1882, 3 [1]). Em *GC*, a expressão “instinto de rebanho” conta 5 ocorrências: *GC*, §50, §116, §117, §296, §328.

6 Sobre liberdade como independência dos fatores externos, dentre eles a moral, ver Rutherford, 2011, 2017.

adequar. É precisamente destes fatores que o espírito livre se liberta, e o motor dessa libertação é seu compromisso com o conhecimento. Veja-se, por exemplo, o aforismo intitulado *Cautela do espírito livre*:

Os homens de senso livre, que vivem apenas para o conhecimento, alcançarão logo o objetivo exterior de sua vida, sua posição definitiva ante a sociedade e o Estado, e se darão por satisfeitos, por exemplo, com um pequeno emprego ou fortuna que baste justamente para viver; pois se organizarão de modo tal que uma grande reviravolta nas condições externas, ou mesmo subversão da ordem política, não transtorne também a sua vida. Em todas essas coisas empregam o mínimo de energia, para, com toda a força acumulada e com grande fôlego, por assim dizer, mergulhar no conhecer. Assim podem ter a esperança de descer profundamente e talvez enxergar o fundo. – Um tal espírito gosta de tomar apenas a borda de uma experiência, não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas. – Ele também conhece os dias de semana e de cativo, de dependência, de serviço. Mas de quando em quando deverá ter um domingo de liberdade, de outro modo não terá como suportar a vida. – É provável que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para fins do conhecimento. Precisa confiar em que o gênio da justiça terá algo a dizer em favor do seu discípulo e protegido, se vozes acusadoras o qualificarem de pobre em amor. – Em seu modo de viver e pensar há um *heroísmo refinado*, que desdenha se oferecer à adoração das massas, como faz seu irmão mais rude, e anda em silêncio através do mundo e para fora dele. Não importa por quais labirintos vagueie, sob que rochas tenha se espremido sua torrente – chegando à luz ele segue o seu caminho, claro, leve, quase sem ruído, e deixa que o brilho do sol brinque no seu fundo. (*HH*, §291).

Um retrato mais nítido do espírito livre começa a se delinear, então. Nietzsche o concebe como alguém que submete suas próprias opiniões ao crivo das mais rigorosas exigências epistêmicas, incorporadas ao longo de uma vida dedicada à experiência do conhecimento – em especial, através da familiaridade com a disciplina científica. Essa dedicação, que o leva à proximidade de um “heroísmo refinado” sugere que o espírito livre é um filósofo, na acepção antiga do termo, ou seja, alguém capaz de construir um modo de vida excepcional a partir do conhecimento. E embora provavelmente conheça mais “dias de cativo” do que um filósofo grego, preza por seu “domingo de liberdade”, ou seja, por um mínimo de ócio que o distingue do escravo. Ele será também alguém minimamente vulnerável a todas aquelas coisas que provêm da “fortuna”, e que, portanto, estão fora de seu poder de ação: incluem-se aí as riquezas materiais, cargos, honrarias sociais e tudo aquilo que possa lhe ser retirado mediante uma “grande reviravolta nas condições externas”. Mais ainda, entendendo a fatalidade de todos os acontecimentos, ele deve sentir-se “feliz por sua fortuna” (*HH*, §292).

Assim como os filósofos helenísticos, ele desconfia daquelas atividades públicas típicas de “seu irmão mais rude”, o homem de ação que “busca a adoração das massas”. De sua parte, cabe-lhe trilhar seu próprio “caminho de sabedoria” (*HH*, §292) e levar uma vida moderada do ponto de vista dos afetos: o espírito livre “não ama as coisas em toda a largueza e abundância de suas dobras: pois não quer se emaranhar nelas” e, no trato social, é provável “que mesmo o seu amor aos homens seja cauteloso e de fôlego curto, pois ele não quer se envolver com o mundo das propensões e da cegueira mais do que o necessário para fins do conhecimento” (*HH*, §291).

Responsabilidade pelas próprias opiniões; aceitação do caráter externo e por isso incontável da fortuna; prudência em relação à vida pública e aos bens comumente desejados (riqueza, honrarias, influência etc.); moderação dos afetos; compromisso com um ideal próprio de excelência: esse primeiro retrato do espírito livre revela-se, então, altamente compatível com o ideal do sábio estoico, tal como elaborado na antiguidade por Sêneca e Epiteto<sup>7</sup>.

A escola estoica fornece, sabidamente, um precedente para a tentativa de formular uma visão da liberdade compatível com uma visão de mundo determinista e, portanto, inserida na mesma ordem de realidade da natureza. No que diz respeito à motivação da filosofia estoica da liberdade, há ainda um importante ponto de proximidade com a filosofia nietzschiana porque, assim como Nietzsche, os estoicos não têm um interesse moral pela ideia de liberdade. Ou seja: enquanto a tradição cristã buscou na ideia de livre-arbítrio um princípio de responsabilização e punição do sujeito, baseado em suas supostas “escolhas”, o ideal estoico de liberdade, por outro lado, refere-se à construção de um modo de vida excelente e eudaimônico, a ser realizado excepcionalmente pelo filósofo. Isto confere um sentido fundamentalmente político ao tipo de liberdade que está em jogo, pois trata-se da liberdade de governar-se a si mesmo (Rutherford, 2011, p. 6-7.).

Assim como o filósofo estoico, o espírito livre tem um forte componente de virtude, sua liberdade está intimamente relacionada a seu compromisso com a honestidade intelectual, que por sua vez se aproxima da ideia de justiça. Ao dedicar sua vida ao conhecimento, o espírito livre se torna um “discípulo e protegido” do “gênio da justiça” (*HH*, §291). Ao longo de todas as obras do período conhecido como “filosofia do espírito livre”, há uma abundância de elementos que sugerem que liberdade, honestidade intelectual e justiça formam uma espécie de unidade constitutiva do espírito livre, por vezes aparecendo quase como equivalentes e intercambiáveis entre si<sup>8</sup>. Ao se libertar do jugo comum das opiniões, no exercício

7 Embora em linhas gerais, essa caracterização talvez possa se aplicar a várias escolas socráticas. A menção ao “heroísmo refinado” daquele filósofo que não se expõe à adoração das massas (*HH*, §291) talvez esteja mais próxima do filósofo epicurista. Agradeço a Oscar Santos por me chamar atenção para este último ponto.

8 Essa caracterização do espírito livre não implica necessariamente que Nietzsche tenha desenvolvido uma ética das virtudes ao modo antigo ou no sentido de suas reconstruções contemporâneas. Sobre as leituras que atribuem a Nietzsche uma ética das virtudes ver Lopes, 2013; Medrado, 2017.

da própria probidade, o espírito livre extrai uma conclusão sobre o caráter arbitrário das avaliações e o caráter inflacionário das práticas de punição; o próprio exercício da retidão exige que reconheça cada coisa como ela é, segundo os melhores métodos disponíveis, o que seria também um pré-requisito para o exercício da justiça entendida como “dar a cada um o que é seu” (*HH*, §105)<sup>9</sup>.

Há também um certo intelectualismo tanto no ambiente de *Humano* quanto no estoicismo, porque em ambos os casos a liberdade depende de algum tipo de correção epistêmica, e refere-se, primariamente, à esfera da “interioridade”.

O problema com este retrato do espírito livre é que ele pode encobrir as significativas divergências de Nietzsche em relação ao estoicismo. Este primeiro retrato precisa, então, ser nuançado.

O ponto central da divergência entre Nietzsche e os estoicos se deve a que os estoicos acreditam poder encontrar na natureza, via investigação racional, uma norma de conduta. É verdade que, semelhante aos estoicos, a orientação virtuosa do espírito livre depende de conhecimento da natureza, de sua própria natureza e do ambiente natural e cultural em que se insere, mas ainda assim há divergências significativas, pois esse ponto envolve duas premissas que Nietzsche recusa – cada vez mais veementemente no desenrolar da obra: a primeira tem a ver com uma ênfase, segundo Nietzsche, equivocada, no motivacional e normativo da razão; a segunda é a suposição estoica de que haveria uma íntima homologia entre razão e natureza, de modo que a razão seria capaz de encontrar um modo de viver *conforme* a natureza; ou seja, a divergência com os estoicos passa por um pessimismo quanto aos poderes da razão de desvelar a natureza e comandar a ação.

De acordo com Nietzsche, essas são pretensões insustentáveis, já que, ao contrário das expectativas estoicas, a investigação da natureza revela, na verdade, a precariedade da razão e a falsificação envolvida em todos os nossos juízos de valor. Embora a ênfase no traço intelectual do espírito livre, e a indicação de que sua liberdade é, primeiramente, uma liberdade de opinião, possam sugerir uma proximidade com o ideal estoico de controle racional, *Humano* está repleto de passagens que apontam o funcionamento meramente gerencial da razão. Por outro lado, são abundantes as intuições sobre a influência dos afetos na atividade racional, intuições que se tornarão cada vez mais claras na obra nietzschiana. Ainda, para Nietzsche a realidade do devir seria fundamentalmente inacessível à atividade intelectual, já que esta depende da construção de um sentido fictício de estabilidade, e, portanto, atua como uma falsificação da natureza. A exemplo do próprio Nietzsche, a “maior qualidade intelectual” do espírito livre tenderia a torna-lo mais cômico das armadilhas intelectuais a que estamos sujeitos, e da impossibilidade de abrir um caminho direto para a essência das coisas.

9 Faz parte do programa do espírito livre a criação de um novo senso de justiça, menos punitivista, mais inteligente quanto às causas dos comportamentos indesejados e aos efeitos da punição. Ver Medrado, 2021, cap. 2.

Há um traço eminentemente cético na relação do espírito livre com o conhecimento. Enquanto o sábio estoico acredita encontrar a essência do valor e da virtude na própria natureza das coisas, via investigação racional, o espírito livre retorna de seus estudos sobre a história dos valores com uma série de dúvidas. Ele está diante, portanto, de um problema prático, já que se recusa a seguir passivamente a moda vigente em seu meio, ao mesmo tempo em que está impedido de acreditar em algumas premissas fundamentais do modelo antigo de vida filosófica. Ou seja, falta ao espírito livre a fé cega nos valores da tradição, aquela fé do espírito cativo. Por outro lado, diferentemente dos estoicos, sua busca por conhecimento não o faz deduzir a norma da própria natureza das coisas, e suas investigações sobre o funcionamento da razão não resultam na antiga confiança que os estoicos lhe depositavam.

Mais ainda, essa busca pela verdade o levará, fatalmente, a uma conclusão quanto à precariedade das estimativas de valor, em geral, conclusão que o próprio Nietzsche extrai a partir de uma série de diferentes premissas: seja porque esses valores decorrem de um cálculo de utilidade cristalizado e desatualizado (*HH*, §97); seja porque eles são o resultado de imemoriais disputas de poder entre antigos grupos (*HH*, §45, §96); ou porque são uma expressão equívoca e coisificada de nossas reações de aversão e inclinação, e estas reações, elas mesmas, fruto do funcionamento de impulsos que mal conhecemos (*HH*, §32, §39, §53), em um mundo concebido como devir que não oferece qualquer contrapartida essencial aos juízos de “bem” e “mal” (*HH*, §1, §4, §16, §18). O ponto é apresentado sinteticamente em uma passagem de *Humano*:

Todas as avaliações são precipitadas e têm que sê-lo. Por fim, a medida com que medimos, nosso próprio ser, não é uma grandeza imutável, temos disposições e oscilações, e no entanto teríamos de conhecer a nós mesmos como uma medida fixa, a fim de avaliar com justiça a relação de qualquer coisa conosco. (*HH*, §32).

Uma relação tensa com os valores começa a se destacar, então, como uma característica do espírito livre. Por princípio de integridade intelectual, a ele não é permitida qualquer ilusão quanto ao caráter arbitrário das avaliações, quanto ao processo acidentado que faz com que algo se torne valioso. No entanto, não pode abdicar de atribuir valor às coisas e acontecimentos porque esta é, afinal, uma função vital, embutida já a nível dos impulsos:

A consequência disso tudo seria, talvez, que de modo algum deveríamos julgar; mas se ao menos pudéssemos *viver* sem avaliar, sem ter aversão e inclinação! – pois toda aversão está ligada a uma avaliação, e igualmente toda inclinação. Um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognitiva sobre o valor do objetivo, não existe no homem. De antemão somos seres ilógicos e por isso injustos, e *capazes de*

*reconhecer isto*: eis uma das maiores e mais insolúveis desarmonias da existência. (HH, §32).

Ciente dessa desarmonia, o espírito livre pode padecer de uma espécie de hesitação prática:

*Esprit fort* [espírito forte]: Comparado àquele que tem a tradição a seu lado e não precisa de razões para seus atos, o espírito livre é sempre débil, sobretudo na ação; pois ele conhece demasiados motivos e pontos de vista, e por isso tem a mão insegura, não exercitada. Que meios existem para torna-lo *relativamente forte*, de modo que ao menos se afirme e não pereça inutilmente? Como se forma o espírito forte (*esprit fort*)? Este é, num caso particular, o problema da produção do gênio. De onde vem essa energia, a força inflexível, a perseverança com que alguém, opondo-se à tradição, procura um conhecimento inteiramente individual no mundo? (HH, §230).

Considerando que o espírito livre seria um “caso específico” de genialidade (HH, §231), busca-se uma primeira resposta para o problema da orientação prática do espírito livre no estudo da produção do gênio, significativamente comparando-o a alguém que foi tomado como prisioneiro, ou que se perdeu numa floresta, de modo que “busca meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem” e “com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece” (HH, §231). No contexto da filosofia do espírito livre, faz sentido pensar essa “prisão” ou esse labirinto como o conjunto das avaliações herdadas, cuja fragilidade ou inadequação é facilmente farejada pelo espírito livre. O espírito livre é, assim, seu próprio avalista, pois é seu próprio impulso ao conhecimento o que sustenta um modo experimentalista de viver.

Em suma, pode-se dizer que a primeira tarefa que se coloca para o espírito livre é justamente o trabalho negativo de desconstrução cética das opiniões e valores herdados<sup>10</sup>. Sua contrapartida “positiva” seria a construção de um modo de vida dedicado à experimentação, movido cardinalmente por um impulso ao conhecimento e balizado pelo princípio de libertação em relação às coisas “externas”, dentre as quais se incluem as opiniões morais, mas também os preceitos e práticas institucionais, como um todo. Isso traz a filosofia do espírito livre, mais uma vez, para perto do estoicismo, ao mesmo tempo em que reatualiza um tema caro a todas as escolas helenísticas, que é a agenda de cuidado com as “coisas próximas”.

### **Não mais envergonhar-se de si mesmo**

O apelo à moderação dos afetos, marcante na filosofia do espírito livre, se desdobra também em um modesto programa de intervenção cultural. Ciente de que a “exceção” não deve pretender “tornar-se regra” (GC, §76), o espírito livre não

<sup>10</sup> Ver: Lopes, 2008; Rutherford, 2011. A presença do ceticismo como recurso intelectual e horizonte ético na filosofia do espírito livre, onde ocupa um lugar central, foi minuciosamente analisada no trabalho de Lopes, 2008.

planeja liderar grandes revoluções, tampouco converter as massas cativas a seu tipo de liberdade. O espaço de exercício da liberdade do espírito livre parece se restringir, assim, ao âmbito estritamente pessoal, de modo que, no desenrolar da filosofia do espírito livre, essa liberdade assume, em muitos momentos, os contornos de uma espécie de reconciliação psicológica consigo mesmo e com seu próprio destino.

O espírito livre parece menos preocupado em alterar as regras em larga escala do que em desvencilhar-se do efeito subjetivo que decorre da vergonha socialmente imputada àquele que se desvia da regra. Assim, em *A Gaia Ciência*, a liberdade é definida, memoravelmente, pela fórmula “não mais envergonhar-se de si mesmo” (*GC*, §275). O trabalho pessoal de se libertar das imputações inflacionárias da vergonha parece levar, por correlação, a uma espécie de deflação do instinto gregário, de modo a neutralizar a má consciência em torno da própria individualidade.

Tomar-se a si mesmo como um indivíduo seria a expressão decisiva da liberdade. A história desse exercício de individualidade é marcada pela excepcionalidade, pela constante tensão com a norma, que rege a maioria formada por todos aqueles que não agem de modo individual. Assim, Nietzsche vê a ascensão da boa consciência com a própria individualidade, nas experiências em que se pode “Estar só, sentir particularmente, não obedecer nem mandar, ter significado como indivíduo” como o maior sinal de evolução da cultura de seu tempo (*GC*, §117), em contraste com o antigo “remorso de rebanho”. Ainda nesse sentido, o aforismo 143 de *A Gaia Ciência* traz um elogio ao politeísmo por ter, pela primeira vez, admitido “o luxo de haver indivíduos (...) a liberdade que se concedia a um deus, relativamente aos outros deuses, terminou por ser dada a si mesmo, em relação a leis, costumes e vizinhos” (*GC*, §143); o direito de ser indivíduo, tão lentamente conquistado, se exerceria como atividade de auto legislação, de criar leis para si mesmo (*GC*, §335).

Em *A Gaia Ciência*, esse programa de cultivo da liberdade enfatizará o preceito de conferir estilo ao próprio caráter, levando a uma aproximação, mais ou menos metafórica, entre a ética individual e os princípios estéticos<sup>11</sup>. Entendendo o estilo como um traço pessoal, único, que se manifesta a partir daquilo que alguém tem de mais íntimo, a tarefa de conferir estilo ao próprio caráter consistiria então em cultivar esse traço até que ele tome a forma de um gosto próprio, um gosto capaz de ordenar os outros traços pessoais.

Ao tratar desse tema em *GC* §290, o vocabulário estético do gosto – a comparação de si com a obra de arte, a referência às categorias do belo, feio e sublime, ao prazer do olhar, ao jogo de revelação e ocultamento, da contemplação, da reinterpretação etc. – todo esse arcabouço é aplicado ao material da “primeira natureza” e “segunda natureza”, e seria possível identificar sem muitas dificuldades

11 Uma das principais referências da interpretação esteticista, Alexander Nehamas (1985) aponta que a ideia de cultivar a si mesmo como uma obra de arte é, afinal, metafórica.

essa primeira natureza como constituída dos impulsos herdados, e a segunda como os acréscimos incorporados de valores, opiniões, hábitos etc.

A escolha pelo vocabulário estético para se referir a esse processo de construção de si tem um efeito interessante – ela reforça o sentido não intelectual, ou não inteiramente racional, desse processo. O cultivo de si, mediante o qual o espírito livre se liberta da vergonha socialmente imputada e passa a uma relação mais satisfatória e profícua com aquilo que tem de mais pessoal – esse processo não decorre estritamente de uma deliberação racional, mas é um exercício de sensibilidade, de gosto<sup>12</sup>. Ao fim e ao cabo, o que importa é que haja um único gosto predominante e organizador: “basta que tenha sido um só gosto” (*GC*, §290), pois é através dessa organização hierárquica que se atinge a autonomia de quem constrói a si mesmo segundo “sua própria lei” (*GC*, §290).

Esse trabalho de construção de si, mediante o qual o caráter individual adquire estilo por submissão a sua própria lei – ou seja, torna-se, de fato, um caráter individual – contrasta com a atividade dos “caracteres fracos”, que seriam aqueles que não suportam tomar responsabilidade sobre sua própria organização e cultivo. A liberdade do espírito livre se contrapõe, assim, a um imaginário algo romântico da liberdade como a condição em que se pode “dar livre curso à natureza” (*GC*, §290).

É esse trabalho de estilização, portanto, que afiança o processo de superação da vergonha, e a liberdade assim conquistada viria ao encontro da necessidade de “sentir-se satisfeito consigo mesmo” (*GC*, §290).

Muito se tem discutido, entre os comentadores, sobre a interpretação desse espaço de liberdade do espírito livre, e se ele implica uma ética radicalmente individualista. Intérpretes como Vanessa Lemm (2007) chamam atenção para o fato de que mesmo no âmbito do cultivo de si, há o elemento imprescindível do contato com o Outro, a partir do qual esse Eu percebe-se a si mesmo e forja novos modelos de cultivo<sup>13</sup>.

De todo modo, a questão que nos interessa, nesse momento, diz respeito ao espaço de liberdade possível. Se a liberdade que está em jogo em *A Gaia Ciência*, por exemplo, é a liberdade de “não mais envergonhar-se de si mesmo” e essa libertação da vergonha depende, por sua vez, de uma mudança de autoimagem, alcançada através de uma espécie de jogo de luz e sombras que é o exercício de “conferir estilo ao próprio caráter”, mediante o qual alguém pode se tornar “satisfeito consigo

12 O que, mais uma vez, marca uma distância entre Nietzsche e as alternativas compatibilistas da tradição, como Spinoza e os estoicos. Spinoza conta como um importante antecedente por pensar a liberdade em termos de potência, o ato livre como aquele em que se age de acordo com a própria potência; diferentemente de Nietzsche, no entanto, e em consonância com os estoicos, Spinoza concebe o ato livre como decorrência de deliberação racional. É possível dizer que Nietzsche extrapola Spinoza ao pensar também a razão como um instrumento dos afetos, e o conhecimento como um resultado destes; esse diálogo com Spinoza sobre o tema é registrado em *GC*, §333. Ver também Rutherford (2011).

13 Para uma discussão mais detalhada sobre a relação entre liberdade e cultivo de si ver Medrado, 2022.

mesmo” – se é esse o roteiro da liberdade nietzschiana, cria-se a impressão de que esse tipo de liberdade está no terreno da conciliação psicológica. Uma leitura plausível do tratamento dado ao tema levaria a crer, então, que o que está em jogo não é exatamente ser livre, mas sentir-se livre.

Essa leitura, a um tempo esteticista e psicologizante circunscreveria o espaço da liberdade no campo do simbólico. Por isso ela talvez não dê conta de abarcar todas as implicações da ideia de que ao mudarmos a relação entre os afetos, há impacto em algo na ordem do real. Ou seja, o que está em jogo não parece ser algo meramente da ordem da *ressignificação* das estruturas pulsionais e valorativas atuais, mas uma mudança a nível fisiológico. A liberdade que se tem em vista, ao adentrar o campo do fisiológico, é trazida para o campo político – já que o corpo próprio, forjado no conflito entre impulsos e valores, é pensado a partir do modelo das dinâmicas próprias à vida política. Essa *grande política* refere-se tanto aos embates dos impulsos entre si quanto às negociações e enfrentamentos sociais através dos quais esses impulsos podem se sustentar. E isso fica cada vez mais claro no desenrolar da filosofia nietzschiana

A conclusão a que se chega, portanto, ao seguir o percurso cronológico da obra, é que Nietzsche parece deslocar seu discurso positivo sobre a liberdade, gradativamente, do campo intelectual das opiniões e crenças valorativas, passando pelo campo psicológico do simbólico, até chegar ao campo político dos afetos, um movimento que acompanha as reelaborações nietzschianas sobre a distinção entre “subjetivo” e “objetivo”. Mais uma vez, é o desenvolvimento desse modelo – o modelo da política dos afetos – que reorganizará as formulações de liberdade na obra madura. É possível rastrear essa mudança ao seguir a pista das ocorrências, cada vez mais frequentes e elaboradas, do vocabulário da vontade.

A ideia de vontade livre aparece já no Livro V de *A Gaia Ciência*<sup>14</sup>, num aforismo importante. Essa passagem não só contrapõe o espírito livre à atitude de fé típica do espírito cativo, o que já havia sido feito em *Humano*, mas reinterpreta a própria necessidade de fé como uma espécie de fraqueza da vontade. Por outro lado, somente uma vontade forte poderia levar o espírito livre a recusar as certezas estabelecidas em instâncias externas, sejam elas as certezas da religião ou o “tu deves” da moral; recusando a tutela dessas instâncias, o espírito livre abre um caminho de autonomia (GC, §347).

No *Zarathustra*, a primeira menção importante ao tema da liberdade se dá no discurso sobre as Três Metamorfoses do Espírito. As três figuras que ilustram essa passagem podem ser lidas como diferentes figurações da liberdade. O camelo se refere à liberdade como responsabilidade, e remete ao sentido kantiano de obediência ao dever. Já o leão representa uma libertação dessa primeira figura da liberdade, pois tem a força de insurgir-se contra o “tu deves”, contra os deveres

14 Acrescentado em 1887 e escrito na mesma época do *Zarathustra*.

morais passivamente absorvidos pelo camelo: “Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão” (*ZA*, I, Das três metamorfoses, p. 28). À primeira figura, da obediência, contrapõe-se a figura da desobediência, acompanhada por um alerta de que o leão é uma figuração parcial da liberdade, ele representa um estágio incompleto, pois lhe falta a capacidade de criar valores. É possível imaginar que essa segunda figura remeta aos traços do próprio espírito livre, com sua filosofia do desvio, independência intelectual e retorno a si. Enquanto uma figura intermediária, o leão é capaz de “criar liberdade para a criação” (*ZA*, I, Das três metamorfoses, p. 28). Em seguida, a forma mais alta da liberdade, entendida como liberdade de criar valores, é apresentada na figura da criança, que introduz um elemento novo e fundamental, que é a própria vontade; apenas nesse estágio se atinge a capacidade de “dizer sim” à própria *vontade*.

Essa passagem de Zaratustra sinaliza, portanto, o papel reorganizador que o conceito de vontade cumprirá na filosofia madura de Nietzsche, pois através dele será possível uma nova elaboração da dinâmica de valores. É na perspectiva da “transvaloração dos valores” que se pode falar de liberdade como um valor plena e propriamente nietzschiano. O instrumento que permitirá essa reorganização será a abordagem genealógica.

### **O indivíduo soberano e a vontade de responsabilidade**

O desenvolvimento da obra nietzschiana traz uma nova figuração da liberdade sob o signo do indivíduo soberano, apresentado na *Genealogia da Moral*. Os pressupostos e consequências filosóficas a serem extraídas a partir dessa figura têm sido, desde então, muito discutidos pelos comentadores. Mas antes de adentrarmos a análise da única e memorável ocorrência em que o indivíduo soberano é apresentado ao público, seria interessante percorrer as importantes indicações sobre liberdade trazidas por Nietzsche em *Além de Bem e Mal*, livro a que a *Genealogia* serve como uma espécie de apêndice, como se sabe.

Escrito logo após o *Zaratustra*, *Além de bem e mal* traz a público uma versão conceitualmente mais elaborada das intuições comunicadas de forma poética no livro anterior. É em *ABM* que encontramos a mais importante ocorrência da ideia de vontade de poder, a única na obra publicada a sugerir sua ampliação como uma hipótese interpretativa capaz de se referir à totalidade dos acontecimentos causais (*ABM*, §36). O livro traz ainda importantes aplicações, articulações e experimentos com a ideia de vontade, seja para pensar os fenômenos psicológicos ou o desenvolvimento social da moral. Dentre essas ocorrências, ressaltam-se um diálogo direto com a noção schopenhaueriana de vontade (*ABM*, §16, §19), a formulação da ideia de vontade forte e vontade fraca como um princípio (formal e meramente esboçado) de avaliação das ações (*ABM*, §21), e a proposta de uma nova psicologia moral fundada a partir de uma “teoria da evolução da vontade de poder” (*ABM*, §23). Significativamente, este aforismo articula a ideia de vontade

forte e fraca com uma revisão genealógica sobre a origem da ideia de liberdade como livre-arbítrio.

Seria possível reconstituir a argumentação desenvolvida nessas passagens da seguinte forma: a ideia de liberdade da vontade, ou a percepção de que um ato se dá de forma *voluntária* tem origem numa percepção simplificada e distorcida dos processos subjetivos, processos esses que ao contrário da sugestão de Schopenhauer, não são um acontecimento simples, mas antes, “algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (*ABM*, §19). Nos fenômenos de vontade haveria uma complexa relação de comando e obediência no interior da pluralidade social de impulsos que compõem um corpo.

O que, em geral, se identifica como vontade seria, na verdade, a atividade de um impulso que, ao conseguir granjear a colaboração dos outros impulsos, traz à tona a sensação de um “afeto de comando” (*ABM*, §19). Quando essa relação de comando e obediência é bem sucedida, levando a uma mudança de estado em qualquer sentido, mesmo no nível “muscular” do indivíduo, produz-se uma sensação de confiança na própria capacidade agencial. Já que a consciência não tem acesso às negociações pulsionais envolvidas na vontade, mas apenas ao afeto superveniente, esse afeto é interpretado equivocadamente, ou seja, cria-se a impressão de que foi aquele afeto de comando, isoladamente, o fator necessário e suficiente para provocar essa mudança. Esta seria a origem da impressão de que a “vontade” é, isoladamente, eficiente, através de um mecanismo em que o “sintético conceito de ‘eu’” encobre as múltiplas operações e negociações entre a sociedade de impulsos envolvida no ato. Nietzsche resume esse efeito psicológico da sensação de eficiência da vontade de forma memorável: “*L’effect c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade” (*ABM*, §19).

A má compreensão da negociação entre os impulsos é identificada como uma espécie de grau zero, do ponto de vista psicológico, da ideia de liberdade em sua formulação mais comum, como livre-arbítrio: “O que é chamado ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer” (*ABM*, §19). Nesse sentido seria possível dizer, no contexto da filosofia madura de Nietzsche, que a primeira figuração da liberdade é a própria aparência ou sensação de liberdade, ou ainda, em outros termos, o próprio sentimento de poder desencadeado pelo sucesso de um impulso e sentido como um afeto dominante, seja ele qual for, e onde quer que se manifeste: seja no interior do corpo pessoal ou de uma população.

Essa sensação ou afeto de comando, ao encobrir todo o processo fisiológico envolvido na agência, seria o material básico de um discurso que é, no fundo, ficcional, um discurso que atribui erroneamente toda efetividade causal a um Eu, instância consciente e racional supostamente capaz de sediar soberanamente a deliberação sobre o conjunto de opiniões e interesses a sua disposição.

Para além do indivíduo, também no plano social o sentimento de liberdade aparece associado ao orgulho e às atividades de comando. É isso que se sugere a seguir, em *ABM*, §21, onde se encontra a ideia de que o livre-arbítrio é uma reivindicação das “raças vaidosas”, aquelas que “não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito” (*ABM*, §21).

Isto não implica, é claro, que essas classes tenham chegado a uma compreensão precisa e realista sobre si mesmas e o funcionamento de seus impulsos. Nietzsche não hesita em qualificar essa espécie de orgulho como o motor de um discurso “absurdo”, já que esse “anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações” faz com que, com a temeridade de um barão de Münchhausen, tomem a si mesmas como “*causa sui*”, em completa ignorância do complexo processo em que se inserem suas ações. A percepção que as “raças vaidosas” têm de si mesmas, é, portanto, tão mitológica quanto a percepção contrária, que se origina naqueles que “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” (*ABM*, §21); este último caso ilustra a motivação básica por trás dos esforços no sentido de negar sumariamente a causalidade da vontade e enxergar toda ação em termos de um “cativo-arbítrio”.

Essa conclusão sobre os equívocos engendrados pela experiência, individual ou social, da “liberdade” não deve, no entanto, obliterar a ideia de que tais equívocos seriam, de fato, sintomáticos das relações de poder nas quais estão inseridos. Para além dos equívocos, há uma conclusão a mais a ser extraída do ponto de vista da “teoria da evolução da vontade de poder”: a de que essa vontade de assumir responsabilidade pelos próprios atos conta positivamente como expressão de uma vontade forte, ou seja, de um organismo em que o impulso dominante está acostumado a angariar com sucesso o apoio dos outros impulsos.

Ao recuperar a história do desenvolvimento da ideia de liberdade – uma história acidentada, cheia de distorções e pouco consciente de si mesma, e por isso mesmo, tão condizente com qualquer história contada segundo a abordagem genealógica – Nietzsche prepara o terreno para apresentar sua própria concepção positiva de liberdade. Segundo sua narrativa, a história da disseminação de diferentes ideais de liberdade teria deixado uma espécie de rastro civilizacional, proporcionando um acúmulo de material que será usado pelo filósofo para repensar a possibilidade de liberdade num outro contexto, no contexto supramoral para o qual pretende contribuir com sua própria filosofia. Mais especificamente, a vontade de assumir responsabilidade pelas próprias ações aparecerá, em *A Genealogia da Moral*, como o componente fundamental de uma nova figuração da liberdade, a liberdade do indivíduo soberano.

Esse novo personagem conceitual é apresentado como o resultado final, e mais perfeito, do longo processo civilizatório que tem na moralidade dos costumes a sua

pré-história. O longo e acidentado percurso que leva a seu surgimento corresponde à história do desenvolvimento e fixação de um senso de responsabilidade, com suas exigências de constância, unidade e força de vontade que tornaram o homem confiável (*GM*, II, §2). Vejamos:

(...) encontramos então, como fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo e supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre*-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “*merece*” as três coisas – e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a *sua medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) – ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” (...). O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (*GM*, II, §2).

Esta passagem tem suscitado as mais diversas interpretações entre os comentadores. A nossa proposta é entender que ela expõe uma síntese dos aspectos fundamentais atribuídos às figurações da liberdade até então. Assim como o espírito livre, o indivíduo soberano seria alguém que se libertou do jugo da moral e pode, portanto, assumir um papel de autolegisador, um referencial normativo interno, “pois ‘autônomo’ e ‘moral’ se excluem”. Por outro lado, enquanto as primeiras caracterizações do espírito livre apontavam certa hesitação no campo dos valores, aqui, num momento em que Nietzsche já atingiu uma maior clareza sobre a ideia de filosofia como criação de valor, é dito que o indivíduo soberano já possui, como anunciado no *Zarathustra*, a sua própria “medida de valor”.

Essa medida de valor faz referência ao operador próprio da filosofia madura de Nietzsche: a vontade, no caso, a própria vontade do indivíduo soberano, uma

vontade “duradoura e independente”. O indivíduo soberano é aquele que conquistou autonomia para estabelecer sua própria medida de valor a partir de sua vontade. Assim como o tipo nobre, o indivíduo soberano “honra e despreza” a partir de um referencial próprio, “a partir de si”; por outro lado, diferente da impulsividade nobre, o indivíduo soberano tem conhecimento e “consciência” de seu “privilégio”, do caráter excepcional de sua “responsabilidade”.

Vários comentadores, ao longo do tempo, traçaram paralelos entre o indivíduo soberano e os ideais iluministas de autonomia, como os de Kant. Não é difícil, por outro lado, perceber a distância entre os dois ideais, pois para Kant agir com autonomia é precisamente agir de acordo com a lei moral. Entre outros comentadores, Donald Rutherford aponta que enquanto o indivíduo autônomo de Kant é aquele que racionalmente reconhece e livremente se adequa a padrões de correção objetivos e universais, independentemente de suas inclinações e interesses pessoais, o indivíduo soberano faz referência a uma forma mais radical de autonomia, ao estabelecer para si seus próprios padrões de correção:

A forma como Nietzsche enxerga a relação entre os juízos de valor e o indivíduo é mais radical. Para ele, um indivíduo autônomo não é simplesmente alguém capaz de decidir questões de valor por si mesmo. Ele é alguém que reconhece a si mesmo, e não a razão, a comunidade, ou Deus, como a última instância de arbítrio de valor sobre pessoas, ações e coisas. (Rutherford, 2017, p. 527, tradução livre).

No indivíduo soberano, é a própria força da sua vontade que se torna uma espécie de lastro para suas atribuições de valor.

Nesse momento, curiosamente, Nietzsche admite uma espécie de reabilitação da ideia de livre-arbítrio, reeditada e reassimilada como um contra-ideal, porque investida de um sentido nietzschiano muito específico, enquanto *vontade* de assumir responsabilidade por si. No contexto da *Genealogia*, após intenso e extenso trabalho de crítica à ideia de livre-arbítrio e seu impacto na cultura, faz sentido pensar que Nietzsche está fazendo um uso *polêmico* do termo, como um modo de conclamar os leitores a um novo ponto de vista sobre a liberdade (Leiter, 2011).

Para não perder de vista o que há de desconstrução e reconstrução nessa polêmica, é preciso estar atenta às distâncias que separam as concepções tradicionais de livre-arbítrio, como uma condição metafísica de responsabilização pela escolha racional, e a versão “exaptada” à filosofia nietzschiana, como uma capacidade excelente conquistada por indivíduos excepcionais, fortes o bastante para cultivar sua própria vontade.

Vale lembrar que uma coisa é a suposição de que o indivíduo pode ser responsabilizado, punido ou recompensado, por ter escolhido agir de certa forma quando outra escolha era possível, suposição comum aos discursos de livre-arbítrio

combatidos por Nietzsche; outra coisa seria a condição excepcional de um indivíduo que é forte o bastante para reivindicar a autoria de seus próprios atos, única condição em que se poderia dizer que ele é, em termos nietzschianos, livre.

A ideia de “vontade de responsabilidade” reaparece na terceira dissertação da *Genealogia*, imediatamente antes de uma nova ocorrência da “*liberdade da vontade*”, e é reafirmada nas obras subsequentes, mais claramente em *Crepúsculo dos Ídolos*: “Pois o que é a liberdade? Ter a vontade da responsabilidade por si próprio.” (CI, IX, §38).

Segundo a leitura de Ken Gemes (2009), Nietzsche recupera a ideia de livre-arbítrio ao dissociar os dois pressupostos que a compõem: enquanto condição de atribuição de mérito e responsabilidade<sup>15</sup>, e livre-arbítrio no sentido agencial, como autonomia, que é o aspecto que Nietzsche busca reassimilar através de personagens conceituais como o indivíduo soberano. Pensado em termos de responsabilização, a ideia de livre-arbítrio pressupõe que o agente teria sido livre para agir de outro modo (Gemes, 2009, p. 34). Mas quando pensado em termos de autonomia, o livre-arbítrio caracterizaria a rara condição dos indivíduos fortes, que conseguem imprimir, com consistência, um aspecto de unidade e espontaneidade a suas ações.

Essa capacidade extraordinária de agência, na forma de uma “duradoura e inquebrantável” vontade, que torna o soberano apto a manter sua palavra contra toda adversidade, decorreria de uma conformação subjetiva única, que tem a ver com a capacidade desses indivíduos excepcionais de se organizarem a partir de um instinto dominante.

Há aqui uma ideia que data pelo menos de *A Gaia Ciência* e que vai sendo reelaborada em toda a obra subsequente, que é a ideia de que a plena constituição de um Eu depende de que um instinto se torne dominante e imponha uma espécie de estrutura hierárquica à pluralidade de instintos que constituem o sujeito enquanto uma comunidade de muitas almas<sup>16</sup>. Ou seja, a ideia é que apenas os indivíduos que atingem esse tipo de integridade e integração de impulsos e valores chegam a alcançar um grau de autonomia pessoal, de modo que sua atividade possa ser genuinamente identificada como a ação de um Eu. Por outro lado, quem falha em desenvolver esse tipo de integração dos impulsos está em geral sujeito à pressão desordenada de impulsos e valores, e a um tipo de comportamento que está aquém

15 Vale lembrar que para autores como Santo Agostinho e, num sentido diferente, Kant e Schopenhauer, essa seria uma condição metafísica, mas há correntes contemporâneas que reivindicam um sentido de livre-arbítrio como condição de responsabilização sem apelo a uma fundamentação metafísica. A filosofia de Nietzsche, como entendemos, faz oposição a ambas as possibilidades, apesar de que, em muitas ocasiões, ele argumenta no sentido de reduzir a posição destes à daqueles, sugerindo que toda reivindicação de livre-arbítrio como critério de responsabilização só pode pretender se sustentar em termos metafísicos.

16 Ver Richardson, 2009, p. 136; Gemes, 2009, p. 38; Rutherford, 2011, p. 23. Katsafanas, 2016, cap. 7 argumenta que a existência de um impulso dominante não é o suficiente para estabelecer o tipo de unidade que Nietzsche atribui aos indivíduos mais plenamente realizados.

da agência em sentido pleno. Essa revisão da noção de Eu, e da agência em geral, é um pré-requisito para a reabilitação da noção de liberdade, que parece ser o objetivo da inserção do indivíduo soberano na obra<sup>17</sup>.

A caracterização nietzschiana do indivíduo soberano não deixa de ser um tanto instigante; as linhas finais da passagem, em especial, dão espaço a uma série de questões. A começar pela afirmação de que o indivíduo soberano entende esse instinto dominante como sua “consciência”: como pode um instinto *ser* a consciência? Do ponto de vista de qualquer acepção usual, como parecem contrários, instinto e consciência! Mais instigante ainda, somos informados de que esse instinto tem uma história peculiar: foi algo consciente que *tornou-se* instinto ao “descer” até à “natureza mais íntima” do indivíduo soberano, que o reconhece, enfim, como sua consciência. Como algo consciente pode se tornar instinto, que então se torna consciência? Que instinto é esse, exatamente? A resposta, ao que tudo indica, deve ser buscada de modo genealógico.

### **Instinto de liberdade e dionisismo**

Como se sabe, a *Genealogia da Moral* elabora uma narrativa a partir da tipificação de duas formas de vida moral, ou duas perspectivas valorativas, expressas na moral de senhor e na moral de escravo. A abordagem genealógica toma essas duas formas de criação moral como expressão (afirmativa ou negativa) das condições de poder em que senhor e escravo se encontram. Nessa história dos sentimentos e opiniões morais, os valores seriam os frutos, um tanto circunstanciais, das condições de poder que configuram cada perspectiva. Em última instância, as avaliações expressariam diferentes arranjos, diferentes formas de satisfação dos impulsos que estão em jogo numa dada população, numa certa época. Desse modo, a *Genealogia* é também a história da organização, coerção, expressão e cooptação dos impulsos ao longo de várias etapas do processo civilizacional, que começa com as penosas mnemotécnicas da moralidade dos costumes e leva até as formas mais espirituais da moral cristã, ou, se aposta de Nietzsche estiver correta, à sua superação.

Diferente das abordagens utilitaristas, a visada genealógica leva à conclusão de que a criação de valores reflete certa espontaneidade, que é a espontaneidade do próprio mecanismo de satisfação dos impulsos. Bem entendido: enquanto a entrada na cultura implica sempre algum grau de perda da espontaneidade natural dos impulsos (*GM*, II, §16; *ABM*, §188)<sup>18</sup>, os produtos culturais refletem, mesmo que de modo enviesado, a satisfação desses impulsos, já que os valores, em geral, são identificados como aquelas metas dos impulsos que não desaprovamos conscientemente (Katsafanas, 2016).

17 Solomon (2002, p. 83) chama atenção para o fato de que ao pensar a ideia de responsabilidade dissociada da concepção kantiana de vontade, não é preciso renunciar a qualquer ideia de agência e responsabilidade num sentido mais amplo e comum.

18 Ver também Richardson, 2006, 2009.

A espontaneidade original dos impulsos é filtrada ou reconduzida por diferentes situações civilizacionais, de modo que, na *Genealogia*, Nietzsche identifica formas de avaliação gradativamente mais espontâneas, tendo como polarização arquetípica o modo nobre de valorar, que assumiria uma relação mais imediata e afirmativa com seus próprios impulsos, e o modo escravo, reagente àquele, que não parte da afirmação de si mesmo, mas da negação do outro.

A inversão escrava da lógica de avaliação seria, de certa forma, uma inversão da expressão natural do mecanismo de satisfação dos impulsos, já que retira desse mecanismo a imediaticidade de expressão que lhe é característica, sua espontaneidade<sup>19</sup>. Mesmo que o modo escravo permita afinal uma forma de satisfação dos impulsos – uma forma talvez indireta, adiada, reativa – essa perda de espontaneidade tenderia a levar, no extremo, a uma perda geral de vitalidade, representada pelo “homem do ressentimento”.

Enquanto o indivíduo soberano se caracteriza pela confiança na própria capacidade de ação, firmada na força da sua vontade, o homem do ressentimento é marcado pela incapacidade tanto de agir quanto de *não* reagir: incapaz de manter um fluxo espontâneo de ação, o homem do ressentimento não pode descarregar espontaneamente seus impulsos, nem se insurgir de fato contra seus opositores, mas, ainda assim, não consegue abster-se do impulso de reação<sup>20</sup>.

É essa espécie de estancamento da ação que leva o homem do ressentimento a refugiar-se na maquinação de uma vingança imaginária, que o envenena, e que comandará a inversão moral dos valores:

A rebelião escrava na moralidade começa quando o ressentimento se torna criativo e dá à luz os valores: o ressentimento das naturezas às quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (*GM*, I, §10)<sup>21</sup>.

Note-se que logo em sua primeira ocorrência, a noção de ressentimento aparece em contraste imediato com a noção de agência: o homem do ressentimento é incapaz de *agir*, em sentido pleno, capacidade atribuída justamente ao indivíduo soberano.

19 *GM*, II, §16. Ver também Richardson, 2009, p. 143.

20 Ponto que Nietzsche retomará no *Crepúsculo dos Ídolos*: “Toda não-espiritualidade, toda vulgaridade se baseia na incapacidade de resistir a um estímulo – *tem-se* que reagir, segue-se todo impulso. Em muitos casos, esse ‘ter que’ já é enfermidade, declínio, sintoma de esgotamento – quase tudo o que a crueza não filosófica designa como ‘vício’ é apenas essa incapacidade fisiológica de *não* reagir.” (*CI*, VIII, §6).

21 Por contraste, o tipo nobre se destaca pela “imediaticidade” e espontaneidade de suas reações: “Mesmo o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*: por outro lado, nem aparece, em inúmeros casos em que é inevitável nos impotentes e fracos” (*GM*, I, §10). Para uma caracterização do ressentimento como fundamentalmente uma condição de impotência e incapacidade de ação ver Reginster, 2016. Katsafanas (2016, cap. 7) sugere que o ressentimento doentio do tipo escravo decorre de um descompasso inicial entre os valores vigentes e sua falta de condições práticas de instanciar esses valores, razão da adesão a uma revolta escrava na moral.

Faz sentido, então, pensar o indivíduo soberano como um antípoda do homem do ressentimento, do mesmo modo que o espírito livre se opõe ao espírito cativo, que na *Gaia Ciência* assume as feições do crente e sua necessidade de crer (GC, §347). Pode-se dizer que, em geral, a figura do indivíduo soberano se opõe a todas as figuras de dependência presentes no repertório nietzschiano, todos aqueles que se orientam de modo impessoal por algo externo, como a moral. Mas o fato de que essas figuras cativas da moral só encontrem o contraponto do indivíduo soberano em uma única obra, que é a *Genealogia*, sugere um acréscimo propriamente genealógico ao contra-ideal nietzschiano de liberdade.

Parece pouco convincente a leitura de Leiter (2011), segundo a qual a falta de recorrência do indivíduo soberano na obra indica que, com essa figura, Nietzsche não pretendia mais do que fazer uma espécie de paródia do burguês moderno e seu empenho em honrar suas dívidas. O próprio Leiter não leva a ideia muito adiante, mostrando dificuldade de situar a relevância do indivíduo soberano. Ao que parece, essa dificuldade se deve a uma certa resistência do intérprete ao revisionismo nietzschiano das noções de vontade e liberdade. É possível levantar uma hipótese alternativa para essa ocorrência, muito localizada, da figura do indivíduo soberano, ao levar em conta que esse título se harmoniza bem com o ambiente de investigação dos dispositivos de poder civilizatório, que é o ambiente da *Genealogia*. Vale lembrar, também, a proximidade entre a *Genealogia* e o platonismo político de *Além de Bem e Mal*. Há controvérsias também sobre se o indivíduo soberano caracteriza simplesmente o guerreiro nobre antigo. Segundo a nossa leitura, o grau de consciência de si atribuído ao indivíduo soberano desincentiva essa leitura. Para nós está muito claro que, apesar da dificuldade de localização temporal da emergência do indivíduo soberano, ele traz em si traços fundamentais do tipo livre que interessa a Nietzsche. Ao que nos parece, os atributos que tornam o indivíduo soberano uma figuração da *liberdade* serão absorvidos, nas obras finais, por novos personagens conceituais.

Se, por um lado, Nietzsche já pensava a liberdade como unidade e autonomia desde as obras do período intermediário, a obra madura traz um novo ponto de vista ao aperfeiçoar a ideia de autolegislação no campo dos valores. A crítica à moral adentra um novo terreno quando se torna clara a formulação de que, em última instância, o único lastro possível para os valores criados é a vontade forte, que emerge do conflito entre as partes. É a partir da vontade enquanto lastro que faz sentido pensar a atividade legislativa do indivíduo soberano não só como um exercício *para si*, mas como uma criação em que *por si*, a partir de sua própria vontade, pode-se propor valores para a cultura.

Com a *Genealogia*, Nietzsche adentra a possibilidade de uma seleção autônoma de impulsos e valores, que seria o modo como se cria a unidade entre eles. Enquanto atividade crítica e valorativa, a genealogia abre caminho para uma *transvaloração*, enquanto reassimilação e encaminhamento dos valores herdados. Ao que nos

parece, portanto, as obras de maturidade como a *Genealogia* apresentam uma maior clareza sobre o funcionamento *político* dos impulsos, o que lança uma nova luz sobre o funcionamento das disputas de valor no plano da cultura; essa clareza se associa ao ganho de uma ferramenta própria para recuperar a história de disputas pulsionais e valorativas de que somos herdeiros, que é a abordagem genealógica. Como um escrito polêmico, a *Genealogia* se destina, em última instância, a promover uma incorporação da crítica dos valores morais no âmbito pessoal.

O programa de superação do ponto de vista moral, assinado por Nietzsche na *Genealogia*, aponta possibilidades de recuperação da espontaneidade dos impulsos. Signo da promessa de liberdade que adviria dessa superação, o indivíduo soberano enquanto alguém “novamente libertado da moralidade de costumes” não sinaliza, é claro, um mero retorno ao modo nobre de valorar, até porque, apesar de toda espontaneidade e afirmação, o tipo nobre não é, segundo Nietzsche, um modelo de liberdade. O tipo nobre está preso a um código moral bastante estreito, e muito distante de qualquer acesso crítico a seus próprios valores. Sua afirmatividade está ligada ao fato de que, num contexto de vida guerreira, há condições favoráveis ao livre curso de seus impulsos agressivos, principalmente no exterior da comunidade à qual está ligado por pactos de honra e de uma etiqueta muito rígida.

Falta, ao indivíduo nobre, uma ferramenta de complexificação e integração entre impulsos e valores: a capacidade de “coligar perspectivas”, de experimentar e incorporar diferentes pontos de vista até que estejam profundamente incorporados, e passem a agir de modo espontâneo. Essa é uma habilidade que Nietzsche atribui a si mesmo, como talvez o único ponto em que se tornou “mestre”, razão pela qual somente para o próprio Nietzsche talvez “seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (*EH*, I, §1). Mas esta é, também, uma habilidade que Nietzsche reconhece naquele que é seu grande exemplo de liberdade, Goethe, que munido de uma enorme vontade de “totalidade” e muita “disciplina”, conseguiu criar-se a si mesmo e conquistar uma nova espontaneidade (*CI*, IX, §49). Essas ocorrências deixam a impressão de que a capacidade de “deslocar perspectivas” permitiria algo como uma maior “socialização” dos afetos, um alargamento do espaço político dos afetos. A convocação de uma pluralidade de afetos ao exercício de estabelecer o valor dos valores é o que lhes confere o máximo de “objetividade” possível, que garante à tarefa de criação de valores seu aspecto crítico (Constâncio, 2012).

Nietzsche critica enfaticamente a ideia de liberdade como uma aplicação do princípio do *laissez aller* à nossa vida pulsional<sup>22</sup>. Ele decididamente recusa a ideia de que algo valioso possa surgir da ausência de disciplina dos impulsos. Várias passagens da obra abordam o fato de que nossos impulsos atuais têm raízes na história longínqua da evolução biológica das espécies. Esses impulsos foram

22 “Liberdade, que *não* me é cara...’ – Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade a mais. (...) nosso moderno conceito de ‘liberdade’ é mais uma prova de degeneração do instinto.” (*CI*, IX, §41). Ver também *ABM*, §188.

selecionados em razão de sua adaptação a estranhas e pouco conhecidas condições de vida da espécie no passado. Sobrepuja-se a esse passado biológico uma intrincada trama civilizacional que alterou profundamente a população e os mecanismos de satisfação desses impulsos. As disposições afetivas atuais, enquanto legado dessa história biológica e social, seriam expressão de compromissos valorativos tácitos, assumidos num passado desconhecido.

Comparado à perspectiva de longa duração da evolução da espécie, o trabalho moral sobre os impulsos aparece numa camada relativamente recente, mas ainda assim remonta ao passado longínquo das primeiras sociedades humanas. Nossos impulsos atuais são, portanto, produto das complexas relações entre uma herança biológica, com sua lógica própria de satisfação, e, por outro lado, todo trabalho posterior de adequação desse primeiro material pulsional aos valores sociais de diferentes eras. Todo o trabalho genealógico se justifica precisamente pela necessidade de revelar essa história dos impulsos, que carregam em si uma programação vinda de uma era remota e obscurecida. Na ausência de uma reconstrução genealógica, permanecemos reféns dessa herança.

Enquanto fruto mais tardio do processo civilizatório, o indivíduo soberano incorpora os ganhos espirituais conquistados ao longo desse processo: ampliação dos espaços subjetivos, memória, consciência, sentido histórico, capacidade de sublimação – itens cuja história Nietzsche recupera ao longo das três dissertações. Mas justamente porque, é claro, a espécie como um todo compartilha da incorporação desse ganho, é de se pensar que Nietzsche se refere a algo específico ao aludir à “consciência” do indivíduo soberano.

Se o que está em jogo aqui é a consciência no sentido comum, toda a carga dramática em torno da sua apresentação perde o sentido. O contexto dessa passagem parece indicar que o que há de especial no indivíduo soberano é a sua *boa consciência*, mas, principalmente, a consciência de sua própria *vontade*. Este parece ser, especificamente, o ganho que advém de sua disposição “supramoral”.

Voltando, então, ao texto, veremos que a resposta sobre esse caso peculiar de tomada de consciência já está lá: o indivíduo soberano assume responsabilidade por seus atos quando “o conhecimento de sua liberdade” surte efeito a nível da própria vida dos impulsos, descendo “até sua mais íntima profundidade”, ou seja, até aquilo que se tem de mais pessoal, de modo que esse novo conhecimento torna-se *instinto*. Qual instinto? O próprio instinto de liberdade, como uma disposição, conquistada, para a autonomia.

A expressão *instinto de liberdade* é, afinal, textual, contando três ocorrências na segunda dissertação, a mesma em que o indivíduo soberano é apresentado. Na verdade, e curiosamente, na primeira dessas ocorrências o termo aparece no plural – “*Instinkte der Freiheit*” (*GM*, II, §16) – e nas duas ocorrências seguintes, no singular – “*Instinkt der Freiheit*” (*GM*, II, §17, §18). Mais intrigante ainda, na última

ocorrência somos informados de que a expressão, nesse contexto, significa o mesmo que *vontade de poder*. Somos forçados a voltar mais uma vez à questão: afinal, que instinto é esse? Vejamos cada uma das ocorrências.

A primeira ocorrência aparece precisamente no momento em que Nietzsche oferece “uma primeira, provisória expressão” da sua “hipótese sobre a origem da ‘má consciência’” (*GM*, II, §16), segundo a qual os instintos hostis reprimidos ao longo do processo civilizatório acabam por se descarregar no campo da subjetividade, ou melhor, a interiorização desses impulsos *cria* o espaço subjetivo:

Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua “alma”. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi *inibido* em sua descarga para fora. Aqueles terríveis bastiões com que a organização do Estado se protegia dos velhos instintos de liberdade – os castigos, sobretudo, estão entre esses bastiões – fizeram com que todos aqueles instintos do homem selvagem, livre e errante se voltassem para trás, *contra o homem mesmo*. A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta* é a origem da má consciência. (*GM*, II, §16).

Nesta primeira ocorrência, os “instintos” de liberdade se identificam, então, com todo um grupo de instintos agressivos: “a hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição” etc. Esses “instintos de liberdade”, no plural, seriam exatamente os alvos do processo civilizatório e, portanto, também os responsáveis por moldar o campo da subjetividade. Na seção seguinte, Nietzsche avança a hipótese de que esse processo de interiorização se deu mediante a coerção da violência do Estado, que teria levado, em última instância, à eliminação de “um enorme *quantum* de liberdade” do mundo. Em seguida, temos uma nova ocorrência do termo, desta vez no singular:

Esse *instinto de liberdade* tornado latente à força – já compreendemos – esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (*GM*, II, §17).

A terceira ocorrência, logo a seguir, traz novas e importantes informações sobre esse instinto:

Guardemo-nos de fazer pouco-caso desse fenômeno, por ser já de início feio e doloroso. No fundo, é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, *cria* a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele

mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder): somente que a matéria na qual se extravasa a natureza conformadora e violentadora dessa força é aqui o homem mesmo, o seu velho Eu animal – e *não*, como naquele fenômeno maior e mais evidente, o *outro* homem, *outros homens*. (*GM*, II, §18).

Ou seja, a violência não interiorizada dos homens do Estado, esses “organizadores e artistas da violência”, ao atingir os *outros homens*, impedindo-os de extravasar esse mesmo instinto violento, leva à sua interiorização. É no interior de cada um, portanto, que ele realizará a mesma *força* conformadora que a violência externa, mas moldando, agora, os espaços da subjetividade. O fato de que, retornando ao texto, esse instinto apareça no singular, abre uma possibilidade de interpretação segundo a qual todos os instintos violentos atuantes no início do processo civilizatórios podem estar ligados, afinal, a um instinto específico, um instinto de dominação. Essa interpretação parece ser reforçada pela equivalência afirmada aqui entre o “instinto de liberdade” e “vontade de poder”.

Avançando na interpretação que propomos, seria possível entender que o que Nietzsche chama de “instinto de liberdade” enquanto “vontade de poder” seria um impulso de dominação com enorme capacidade de orientar a satisfação dos impulsos hostis, seja no sentido de sua descarga exterior – como no caso dos “artistas da violência” – seja no sentido de sua descarga interior – como no caso da população submetida a esses agentes do Estado. No singular, então, ele é um instinto que responde, cardinalmente, por todo um subgrupo de instintos violentos, e é forte o bastante para inverter o seu modo de satisfação, se preciso<sup>23</sup>.

A sequência do texto extrai ainda outras conclusões sobre os efeitos da inversão operada por esse instinto, como um acontecimento que teria proporcionado o mecanismo de sublimação necessário à elaboração de ideais civilizatórios mais elevados:

Essa oculta violentação de si mesmo, essa crueldade de artista, esse deleite em se dar uma forma, como a uma matéria difícil, recalcitrante, sofrente, em se impor a ferro e fogo uma vontade, uma crítica, uma contradição, um desprezo, um Não, esse inquietante e horrendamente prazeroso trabalho de uma alma voluntariamente cindida, que a si mesma faz sofrer, por prazer em fazer sofrer, essa “má consciência” *ativa* também fez afinal – já se percebe –, como verdadeiro ventre de acontecimentos ideais e imaginosos, vir à luz uma profusão de beleza e afirmação nova e surpreendente, e talvez mesmo a própria beleza... Pois o que seria “belo”, se a contradição não se tornasse primeiro consciente de si mesma, se antes a feiúra não houvesse dito a si mesma: “eu sou feia”? (*GM*, II, §18).

23 Em *Crepúsculo dos Ídolos* Nietzsche, mais uma vez, associará o instinto de liberdade aos instintos violentos, bélicos: “Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da ‘felicidade’” (*CI*, IX, §38).

O passado violento do instinto de liberdade, que teve um papel crucial na história da civilização, operando tanto a dominação do outro quanto a conquista de autodomínio, cumpriria, também, um papel fundamental na capacidade de sublimação. Ele parece encontrar um ponto de *transfiguração* quando se apresenta, no indivíduo soberano, não como *má* consciência, mas como *boa* consciência, como a capacidade de afirmação de si e da própria vontade.

Este é, portanto, um instinto com uma história um tanto singular. Ao ser reprimido e internalizado, o instinto de liberdade reaparece como valor, como “conhecimento” e “consciência” do poder sobre si mesmo, até ser novamente absorvido, incorporado, de um modo tão radical que torna esse instinto capaz de operar uma mudança no modo de satisfação do conjunto de outros impulsos e organizá-los na forma de uma vontade forte<sup>24</sup>.

O indivíduo soberano é, assim, um acaso feliz em que o organismo chega a uma espécie de pacto libertário. Leiter (2011) parece correto ao apontar que há um tipo de “fatalidade” em torno das condições em que alguém pode se tornar um indivíduo soberano<sup>25</sup>. No sentido tradicional do termo, o indivíduo soberano não é livre pra escolher agir de acordo com sua força, ele simplesmente é a sua força (*GM*, I, §13). Não há um substrato “por trás”, ou seja, externo às suas próprias ações, a partir do qual o indivíduo delibera seu curso. Mas isso não é tudo, porque o mero fato de que se teve a sorte de ter a *força* para realizar um trato libertário consigo mesmo, não garante, afinal, que se seja livre.

Os raros indivíduos capazes de se tornarem conscientes de sua herança pulsional e valorativa têm diante de si o longo e árduo trabalho de conferir uma forma pessoal a essa herança, e, a partir dela, construir um *Eu*. O instinto de liberdade aparece como a peça-chave desse processo. É necessário que haja uma configuração afetiva que predisponha a um compromisso valorativo com a liberdade, pois esse compromisso é, no final das contas, um compromisso com a própria possibilidade de formação de um *Eu*, no sentido pleno.

A genealogia se insere na história desse instinto, ao apontar novas possibilidades para sua satisfação após esse longo trabalho pessoal que permite que alguém se emancipe da moral. A ideia que gostaríamos de avançar é que essa disposição para a liberdade é um pré-requisito para o engajamento na atividade genealógica. E, por correlato, a atividade genealógica é um pré-requisito para a conquista da liberdade no sentido nietzschiano.

24 Essa narrativa, altamente especulativa, sobre a história de um impulso, encontra vários precedentes na obra anterior de Nietzsche. Em *Aurora*, por exemplo, Nietzsche levanta a possibilidade de que costumes e valores possam ser incorporados a ponto de se tornarem instintos: “O que é simulado por longo tempo torna-se enfim *natureza*: a simulação acaba por suprimir a si mesma, e órgãos e instintos são os inesperados frutos do jardim da hipocrisia” (*A*, §248). De certa forma, o instinto de rebanho parece ter uma história parecida.

25 Ver também Rutherford, 2009, p. 35.

Dito de outro modo: é a disposição para a liberdade que permite o engajamento numa crítica dos valores. Até porque, essa atividade crítica não prescinde de uma disposição *cruel*, segundo o próprio Nietzsche – a violência do impulso de liberdade, em sua forma mais espiritualizada, é claro, será necessária ao trabalho de enfrentamento e destituição de muito daquilo que foi anteriormente tomado como objeto de veneração. Por outro lado, o trabalho genealógico, essa espécie de escavação, a um tempo consciente e afetiva, das camadas de manipulação de impulsos e valores que chegaram até nós, é o que permite um rearranjo *pessoal* dessa herança, cujo resultado seria, justamente, um tornar-se *mais* livre. Afinal, permanece o sentido fundamental de liberdade como essa disposição. Neste ponto é possível apreciar o profundo redirecionamento operado por Nietzsche nos discursos sobre a liberdade, ao contrariar toda a filosofia moderna e pensar a liberdade não como uma *condição*, mas como uma *disposição*.

Dito mais uma vez: no sentido nietzschiano, a liberdade pode ser pensada como a disposição pessoal a recuperar a espontaneidade dos impulsos através da criação de um espaço coordenado a que se pode chamar propriamente de um *Eu*. Nas obras posteriores a *Genealogia*, Nietzsche enfatizará a ideia de que essa recuperação não se dá mediante um *retorno* à natureza, mas por uma “ascese” à natureza (*CI*, IX, §48, §49). Essa ascese, por sua vez, é apresentada como um movimento contínuo, algo que se realiza pelo próprio exercício dessa disposição para o autodomínio e o combate contra a dominação externa:

Aqueles grandes viveiros para uma forte, a mais forte espécie de gente que até hoje existiu, as comunidades aristocráticas da espécie de Roma e Veneza, entendiam a liberdade no mesmo exato sentido em que eu entendo a palavra: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*” (*CI*, IX, §38).

No *Crepúsculo dos Ídolos*, Goethe é apresentado como um precedente desse [contra-]ideal de integridade e espontaneidade (*CI*, IX, §49). A vitalidade excepcional de Goethe instanciará uma espécie de “ascese à natureza”, emergindo de um intenso trabalho de cultivo e integração dos impulsos, que passa pela experimentação com o próprio corpo e suas habilidades. Nessa passagem, Nietzsche associa a atitude de afirmação do todo – desvinculada de qualquer censura moral, orientada unicamente pelos indícios de força e fraqueza – à crença em Dioniso. O dionisismo das últimas obras indicaria, então, uma configuração psicofisiológica a que corresponde uma *intensificação* da atividade vital.

Seria possível, aqui, reendereçar a questão sobre o que distingue o mero comportamento da genuína agência, afinal. E reencontrar a resposta: a vontade. Não exatamente uma vontade livre, mas uma vontade forte, que se quer livre. Parece, então, que Nietzsche deu a volta na tradição para retornar ao início, exposto sob uma nova luz. Nossos atos de liberdade seriam, assim, os atos em profundo acordo com nossa vontade. O problema é que essa vontade não é algo simples e de fácil identificação. Não corresponde ao estrito campo da deliberação racional, nem o das

intenções, nem se confunde com o desejo ou com um instinto isolado, em que pese a nossa sugestão de que algo como um instinto de liberdade é necessário para que se chegue a construir uma vontade forte.

Essa vontade forte seria, ela mesma, expressão de um Eu, e esse Eu precisa ser construído. Esse Eu não se confunde com qualquer ideia de sujeito localizável e identificável com a atividade racional consciente. Mas assim como o sujeito racional e consciente é o sujeito do livre-arbítrio, o Eu, como sociedade de afetos, é o agente da liberdade nietzschiana. Nossos atos livres são *pessoais*, e portanto expressam o cultivo um arranjo singular de integração entre impulsos e valores<sup>26</sup>.

Neste ponto somos levados a um tipo de definição circular: liberdade como uma espécie de *disposição* psicofisiológica que torna possível o próprio compromisso com um valor de liberdade. Mas essa circularidade é apenas aparente, e deve, antes, ser pensada como as diferentes camadas, ou melhor ainda, diferentes etapas da concepção nietzschiana de liberdade, que é uma concepção processual: uma disposição pulsional para a liberdade conta como o lastro do compromisso com o valor de liberdade que, por sua vez, dá sustentação às práticas de si, através das quais se pode de cultivar essa disposição e elevá-la à realização da excelência.

A forma como se descreve esse compromisso de quem *tornou-se livre* sugere que ele seja um compromisso capaz de reatualizar e reorganizar os demais compromissos valorativos. A liberdade se torna, assim, uma espécie de meta-valor: um valor que estabelecerá o valor dos outros valores. A ideia pode parecer estranha, mas a obra nietzschiana contém um importante precedente dessa possibilidade, um contra-exemplo: o instinto de rebanho. Como um antípoda da liberdade, o instinto de rebanho apresenta o mesmo tipo de funcionamento, a mesma capacidade de “reprogramar” a vida dos instintos e valores a partir de si. Este, no entanto, é um ponto a ser desenvolvido em outra ocasião.

### Lista de Abreviaturas

HH – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*

A – *Aurora*

GC – *A Gaia Ciência*

ZA – *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*

ABM – *Além de Bem e Mal – prelúdio à filosofia do futuro*

GM – *A Genealogia da Moral – uma polêmica*

CI – *Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo*

EH – *Ecce Homo – como tornar-se o que se é*

26 Ver Solomon (2002), que entende a ação genuína como aquela que expressa nossos compromissos valorativos mais elevados.

**Referências bibliográficas**

- BAILEY, Tom. 2018. Nietzsche's modest theory of action. In *The Nietzschean Mind*, organized by Paul Katsafanas, 140-151. New York: Routledge.
- CONSTÂNCIO, João. 2012. 'A Sort of Schema of Ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom. *Nietzsche-Studien* 41 (1):127-162.
- GEMES, Ken. 2009. Nietzsche on the free will, autonomy and the sovereign individual. In *Nietzsche on freedom*, edited by Ken Gemes and Simon May, 33-50. Oxford: Oxford University Press.
- KATSAFANAS, Paul. 2014 Nietzsche and Kant on the Will: Two Models of Reflective Agency. *Philosophy and Phenomenological Research*, 89: 185-216.
- KATSAFANAS, Paul. 2016. *The Nietzschean Self – Moral Psychology, Agency, and the Conscious*. Oxford University Press.
- LEITER, Brian. 2011. Who is the “sovereign individual”? Nietzsche on freedom. In Nietzsche's *On The Genealogy of Morals – a critical guide*, edited by Simon May, 101-119. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEMM, Vanessa. 2007. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche's “Schopenhauer as Educator”. *Journal of Nietzsche Studies*, issue 34, 5-27.
- LOPES, Rogério Antônio. 2008. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível online: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ARBZ-7JJLV/1/tesedefinitva.pdf>
- LOPES, Rogério Antônio. 2013. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. *Cadernos Nietzsche*, n. 33, 89-134.
- MAY, Simon. 2009. Nihilism and the free self. In *Nietzsche on freedom*, edited by Ken Gemes and Simon May, 89-106. Oxford University Press.
- MEDRADO, Alice. 2017. Imoralismo – uma ética nietzschiana?. *Cadernos Nietzsche*, v.38, n.3, 51-77. Porto Seguro/Guarulhos.
- MEDRADO, Alice. 2021. *Liberdade e imoralismo em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: Banco de teses da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível online: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/35364/1/MEDRADO%2C%20A%2C%20Liberdade%20e%20imoralismo.pdf>
- MEDRADO, Alice. 2022. O cultivo de si, o cultivo da liberdade. *Estudos Nietzsche*, vol. 13 n.01, 141-173.
- NEHAMAS, Alexander. 1985. *Nietzsche – Life as Literature*. Harvard University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

- NIETZSCHE, Friedrich. 2008. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2004. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2001. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2011. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *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.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1998. *Genealogia da Moral – Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2006. *Crepúsculo dos Ídolos – ou como filosofar com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1995. *Ecce Homo – Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- REGINSTER, Bernard. 2016. Ressentimento, poder e valor. *Cadernos Nietzsche*, v.37, n.1, 44-70, Guarulhos/Porto Seguro.
- RICHARDSON, John. 2006. Nietzsche on Time and Becoming. In *A Companion to Nietzsche*, edited by Keith Ansell-Pearson, 208-229. Blackwell Publishing.
- RICHARDSON, John. 2009. *Nietzsche's Freedom*. In *Nietzsche on freedom*, edited by Ken Gemes and Simon May, 127-150. Oxford: Oxford University Press.
- RUTHERFORD, Donald. 2011. Freedom as a philosophical ideal: Nietzsche and his antecedents. *Inquiry*, Vol. 54, No. 5, 512-540.
- RUTHERFORD, Donald. 2017. Nietzsche as perfeccionist. *Inquiry*, September. Publicado online: <http://dx.doi.org/10.1080/0020174X.2017.1371835>
- SOLOMON, Robert. 2002. Nietzsche on Fatalism and “Free Will”. *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 23, 63-87, Spring.

Revista digital: [www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos)



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.