



O *fatum* em Nietzsche: culpa e responsabilidade

The *fatum* in Nietzsche: guilt and responsibility

Paulo Rogério da Rosa Corrêa¹

Roberta Soares de Melo²

Resumo: O artigo apresenta uma análise sobre o conceito de *fatum*, no pensamento de Friedrich Nietzsche, relacionando-o a dois outros conceitos – culpa e responsabilidade moral. *Fatum*, como destino, mostra-se vinculado à necessidade do encadeamento relacional entre todas as coisas. Assim, as noções de culpa e de responsabilidade, tão ao gosto da moral, ficam sob suspeição, já que ante a necessidade nada poderia ser diferente do que foi. Diante dessa problemática, dois aspectos serão abordados. O primeiro, partindo de uma análise sobre a liberdade da vontade e a responsabilidade, aponta para um sentido do *fatum* como contraponto de uma liberdade ilimitada. O outro aspecto visa mapear o entendimento nietzschiano sobre o homem como parte do *fatum*. Nesse sentido, homem e mundo não são como coisas separadas, mas conectados de forma necessária.

Palavras chaves: *Fatum*. Culpa. Responsabilidade. Vontade. Forças

Abstract: The article presents an analysis of the concept of *fatum* in Friedrich Nietzsche's thought, relating it to two other concepts – guilty and moral responsibility. *Fatum* is, as well as destiny, linked to the necessity of a relational chain among all things. Thus, the notions of guilt and responsibility, so much to the taste of morality, are under suspicion, since in the face of necessity nothing could be different from what it was. Facing this problematic, two aspects will be considered. The first, starting from an analysis of freedom of will and responsibility, points to a sense of *fatum* as a counterpoint to unlimited freedom. The other aspect aims at mapping the nietzschean understanding of man as part of the *fatum*. In this sense, man and world are not necessarily separated things, they connected somehow.

Keywords: *Fatum*. Guilty. Responsibility. Will. Power.

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

2 Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Introdução

O artigo tem como proposta entender o conceito de *fatum* em Nietzsche relacionando-o com a noção de culpa e de responsabilidade. De maneira geral, a noção de *fatum* (ou fado) pode ser entendida como destino, destinação. Todavia, Nietzsche opera sobre esse conceito uma radical ressignificação de modo a “limpá-lo” das influências religiosas e morais. Se no cristianismo destino apresenta-se como a inexorabilidade dos desígnios de um Deus todo poderoso em Nietzsche o destino mostra-se vinculado a necessidade do encadeamento relacional entre todas as coisas, de modo que tudo o que acontece, acontece como necessidade. Nesse sentido, as noções de culpa e de responsabilidade, tão ao gosto da moral, ficam sob suspeição. Se todas as coisas são necessárias, se acontecem da única maneira pela qual poderiam acontecer é porque nada poderia ser diferente do que é, caberia então ao homem não apenas aceitar, mas amar o que é necessário.

Para os fins deste artigo, o *fatum* será abordado sob um duplo aspecto. O primeiro a partir de uma discussão com a liberdade da vontade e a responsabilidade, e o segundo, visando a mapear o entendimento nietzschiano do homem como parte do *fatum*. O objetivo do primeiro aspecto é que se entenda a suspeição que o filósofo coloca a respeito da liberdade da vontade, nesse sentido o *fatum* fornece uma espécie de contraponto a uma liberdade irrestrita e ilimitada. Ainda dentro desse primeiro aspecto será feita uma análise da vontade a partir dos primeiros escritos de Nietzsche, escritos da Juventude, e também do parágrafo 19 de *Para além do bem do mal*, na qual Nietzsche mostra que a vontade é algo complexo e está sob a égide de um afeto de comando. Cabe ainda mencionar nessa primeira seção, a concepção de que o indivíduo não se encerra nele mesmo, mas participa de uma longa cadeia de eventos, tanto naquilo que o antecede quanto no que o precede e que o conecta ao todo. Será explorada nessa primeira parte a concepção de providência pessoal, termo avançado por Nietzsche em *A gaia ciência*. O objetivo desse movimento textual é apontar para as forças que também compõem o indivíduo. São elas que traçam metas e tarefas, de modo que acontecimentos que num certo momento foram encarados como erros, desvios ou descaminhos em outro momento podem ser entendidos como necessários para a constituição daquilo que é mais elevado.

O segundo aspecto do *fatum* (segunda parte do artigo) tem por objetivo entender o homem enquanto parte do *fatum*. Essa abordagem propicia que alcancemos a problemática que envolve o fatalismo. O que pode o homem frente ao destino? Desse questionamento decorre a abordagem subsequente sobre *ego fatum*. Esse conceito é importante, pois sintetiza a maneira com que Nietzsche tem de mostrar que homem e mundo, interior e exterior não estão separados, mas conectados de forma necessária. A aceitação do necessário, o amor ao necessário é entendido como *amor fati*. Ainda que apenas façamos menção a esse conceito, temos por objetivo apontar para a liberdade enquanto amor à necessidade. Cabe

mencionar também a abordagem sobre o eterno retorno, na qual Nietzsche visa sobretudo afastar o ressentimento e equacionar a questão da vontade, incapaz de retroagir sobre “aquilo que foi”. Desse modo, a aceitação incondicional do eterno retorno fornece as possibilidades para o amor ao destino e para uma vida afirmativa.

***Fatum*, vontade e liberdade**

Para fins introdutórios às questões abordadas aqui é preciso considerar a compreensão do termo “vontade”, que é costumeiramente utilizado na filosofia tradicional em dois sentidos fundamentais: *i.* como princípio racional da ação; *ii.* como princípio da ação em geral” (Abbagnano, 2000, p. 1203). Em ambos os casos, ela se associa a uma faculdade ou princípio próprio do sujeito que o levaria a apresentar sua tomada de decisão como livre e soberana. Nesse caso, temos um sujeito protagonista de suas ações, que age segundo os seus próprios fins e suas próprias intenções; seria causa, portanto, executor de atos previamente planejados. Esta capacidade operativa decorreria da consciente “liberdade” de escolha no campo da espontaneidade do indivíduo. Portanto, a realização das ações dependeria exclusivamente de uma disposição específica, pela qual o sujeito identifica vontades, desejos, anseios e os executa.

Friedrich Nietzsche lança sobre a noção tradicional de vontade uma forte desconfiança chegando mesmo a colocá-la em xeque. No seu entender, tanto a vontade quanto o querer acontecem como resultado terminal de lutas entre diversos elementos inconscientes como afetos (*Affekte*), impulsos (*Triebe*) e instintos (*Instinkte*). De tal modo que não podem ser elementos motrizes para as ações, pois estas são justamente o resultado final da composição entre as diversas forças.

Uma das primeiras abordagens sobre *Fatum* e liberdade da vontade situa-se no contexto de preocupação de Nietzsche em entender a vontade atrelada às ações humanas. Em dois dos manuscritos de Pforta - outono de 1858 ao outono de 1862 - intitulados “Liberdade da vontade e *fatum*” (*Willensfreiheit und fatum*)³ e “*Fatum* e história”, o jovem Nietzsche demonstra seu incômodo com uma concepção de liberdade, cujo poder seria absoluto. Nesse sentido, traz à tona o *fatum*. Esse é entendido como o destino necessário que apresenta o encadeamento relacional entre todos os acontecimentos, inclusive as ações humanas, que acontecem sempre como necessárias.

Em “Liberdade da vontade e *fatum*”, Nietzsche mostra que uma ação não tem seu ponto de partida no indivíduo. “A atividade do homem [...] não começa primeiro com o nascimento, mas sim já no interior do embrião e talvez – quem pode aqui decidir? – já nos pais e avós” (Nietzsche, 13 [7], 1862). O filósofo aponta, portanto, para processos motrizes que são anteriores ao querer dos próprios indivíduos. Assim,

3 Optamos por traduzir *Willensfreiheit* por “liberdade da vontade” ao invés de “livre arbítrio” por entender que esse conceito dialoga melhor com as preocupações de Nietzsche, bem como seu repertório conceitual.

algo das gerações anteriores vai ser reunido no indivíduo como disposições para atividades e ações. É diante dessa perspectiva que a liberdade da vontade representa uma espécie de “separação”, de “divisão do todo” que se opõe ao *fatum*, enquanto este “coloca novamente o homem em sua união orgânica com o desenvolvimento do todo” (idem). Poderíamos questionar se Nietzsche não estaria apresentando uma postura determinista que engessaria o humano nas malhas de uma inexorabilidade férrea, afinal ele afirma um necessário encadeamento entre os eventos no mundo. Todavia, considerar apenas este movimento seria reintroduzir, no pensamento de Nietzsche, a cosmovisão cristã, na qual os desígnios do destino são primazia de um ser transcendente e todo poderoso. O *fatum* apenas impõe uma “barreira” a uma liberdade da vontade ilimitada, porque “a liberdade absoluta da vontade, sem *fatum* faria do homem um deus; o princípio fatalista faria dele um autômato” (idem).

A reflexão de Nietzsche sobre a vontade se estenderá por obras posteriores, nas quais desenvolverá a crítica à tradição filosófica e submeterá esse conceito à dinâmica das forças. Essa é a segunda abordagem que faremos, objetivando mostrar justamente que a vontade entendida como “afeto de comando” coloca uma importante suspeição sobre a responsabilidade. A primeira dessas análises, que utilizaremos, situa-se no *Fragmento Póstumo* da primavera de 1884 e a segunda na obra publicada *Para além do bem e do mal*, de 1886.

Na *Anotação* denominada “psicologia” Nietzsche se refere à vontade, afirmando:

Vontade? O que propriamente acontece em todo sentir e conhecer é uma explosão de forças: sob certas condições (máxima intensidade, de modo que surge um sentimento prazeroso de força e liberdade). Chamamos esse sentimento de querer (Nietzsche, FP.25[185], 1884).

A vontade seria então o resultado final de uma explosão de força na qual o sentir e o conhecer estabelecem sentimentos de prazer e liberdade. No entender de Nietzsche o “querer” é justamente esse sentimento. Em *Para além do bem e do mal*, o filósofo sistematiza a relação entre a vontade e o querer, visando a mostrar a complexidade escamoteada nesses processos: “querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (Nietzsche, 1992, p.27). Contrapondo-se à tradição filosófica (nesse aforismo em específico, contra Arthur Schopenhauer) que inadvertidamente aumentou os preconceitos populares a respeito do querer, Nietzsche entende que somente para a consciência o querer constitui uma unidade. Somente enquanto palavra ele é uno, pois enquanto processo caracteriza-se por uma multiplicidade de afetos que ensejam sensações e sentimentos diversos.

Em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo (...). Assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar:

em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; - e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda restasse vontade (Nietzsche, 1992, p.27).

Nietzsche aponta para a pluralidade de sensações que permeiam esse evento, não raro às vezes entendida como algo “simples” pelos filósofos. Mostra precisamente que o querer traz consigo diversas sensações como a sensação que ocorre quando do estado que se “*deixa*” ou a sensação do estado para o qual se “*vai*”. Essa constatação sugere um conjunto de sensações mais amplas que somente o ato de querer em si. Nesse sentido, o querer é apenas a parte visível de um movimento, a um só tempo fisiológico e psíquico, que mobiliza e põe em uma ordem de tensionamento, as diversas sensações. Talvez possamos exemplificar o que Nietzsche sugere quando analisamos uma pessoa que se mostra titubeante em seu querer, ou seja, fica indecisa se quer uma coisa ou se quer outra. Um observador perceberá facilmente no titubeante que está ocorrendo um conflito entre as diversas sensações e sentimentos, como se existisse muitos “quereres”. Contudo, não é possível atingir o âmago do que acontece no mundo do indeciso. Tanto um observador externo, quanto o próprio indeciso, podem pressupor o conflito como expressão de uma vontade livre, como se a indecisão resultasse de um avaliar, medir e pesar as consequências a partir de um domínio pleno da consciência.

Mas agora observem o que é mais estranho na vontade - nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falas, valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer - de tal modo que o querente acredita, de boa fé, que o querer *basta* para agir (Nietzsche, 1992, p.27).

Nessa passagem, Nietzsche assinala duas relações importantes no que tange a problemática da vontade livre: *i.* o indivíduo pensa e sente como livre suas decisões, porque aquilo que tradicionalmente foi assinalado como “eu” capturou apenas a direção e o comando da força vencedora. Em outras palavras, capturou o que se tornou “visível”. Como se o “eu” chegasse ao campo de batalha depois da guerra e tivesse contato apenas com a força vencedora, perdendo de vista toda a dinâmica do conflito que colocou em jogo diversas forças. *ii.* O próprio indivíduo é uma multiplicidade de forças, de modo que nele subsistem as forças comandantes e as forças subordinadas.⁴ Tal fato faz com que ele sofra todos os “impactos” desse

4 A própria noção de indivíduo é desqualificada, de modo que o conceito de indivíduo é entendido por Nietzsche como fictício. “O conceito de “*individuum*” está errado (*falsch*)” (Nietzsche, 34[123], 1885. Trad.: Nossa). O que se denomina tradicionalmente como “indivíduo” é a fixação

arranjo, porque como “algo” nele tem que obedecer, sente “as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência” infligidas pela força dirigente. Assim, a multiformidade de sensações faz com que o “querente” acredite que a vontade e a ação são as mesmas coisas e que são deflagradas livremente. Todavia, a ação é o efeito do comando que ordena, é a resultante do querer. Como o querente é a um só tempo quem ordena e quem comanda, ele goza os efeitos do triunfo sobre as resistências e goza de um aumento da sensação de potência. O querente está convencido de que foi a sua vontade que superou as barreiras, fato que desencadeia o “multiforme estado de prazer”. As sensações de prazer provocadas pela execução são acopladas às “sub vontades ou sub-almas”.⁵

O “atraso” do “eu” somado à dinâmica incessante entre forças dirigentes e subordinadas, forja na consciência “toda uma cadeia” de conclusões equivocadas a respeito do agir. O que se dá de fato por trás de toda vontade é um afeto de comando.⁶ Nietzsche chama a atenção para o fato de que além dos diversos “quereres”, há a valoração que torna o ato necessário enquanto liberdade quando, antes disso, alguns afetos comandaram e outros obedeceram. Assim, sob a resultante “liberdade da vontade”, o filósofo alemão identifica uma luta entre os afetos de maneira que o afeto superior possibilitou uma “incondicional valoração”.⁷

Vimos, portanto, que para Nietzsche, o fenômeno da vontade só pode aparecer como um último elo de uma dinâmica entre as forças que se estende de modo insondável. O que nos autoriza a afirmar que os pensamentos, os desejos e os sentimentos não são causas de si mesmo, mas efeitos de algo que acontece aquém da consciência. Dessa forma, podemos afirmar que não há intenções, motivos ou finalidades conscientes que guiem a realização dos atos. O que vemos em Nietzsche é o sentido da causalidade ganhando uma outra perspectiva, porque não há mais uma relação de causa e efeito entre entidades, onde um agente é autor e outro é paciente

momentânea do afeto ou do instinto mais potente que através de uma hierarquia (*Rangordnung*) domina e rege os demais elementos. Sendo assim, uma hierarquia pode ser entendida como um “estado geral” (*Gesamtzustand*) momentâneo de fixação de potência dos afetos e dos instintos, como anota o filósofo alemão em *Póstumos* de 1886. “Nenhum pensamento, nenhum sentimento, nenhuma vontade nascem de um instinto determinado, mas sim é um estado geral, toda uma superfície de toda a consciência resulta da instantânea fixação de potência de todos os instintos que nos constituem” (Nietzsche, 1 [61], 1885-1886. Trad.: Nossa).

- 5 Oswaldo Giacoia Jr. identifica a hierarquia não apenas como gradação de força, mas como matizes e tonalidades de força e poder (Giacoia Jr. 2019, p.206). As subvontades ou sub-almas tornam o “corpo uma estrutura social de muitas almas”, pois ele é constituído justamente pela pluralidade de afetos, impulsos e instintos (Nietzsche, 1992, P.27).
- 6 Como lembra Giacoia: “Se reportarmos à origem etimológica, no latim *affectus*, teremos, então o sentido de disposição, condição, afecção, mas também, pela via de *afficio* [...] de tocar, ser tocado, mover, ser movido, ser afetado” (Giacoia Jr., 2001, p.67).
- 7 É necessário dizer que se Nietzsche compreende que não existe “vontade livre” também deixa claro que não existe “vontade não livre”. Portanto, não existe vontade. Existe a atuação da força comandante que é tomada pela consciência como “vontade”. Ou seja, vontade é uma ficção, uma crença que pressupõe um sujeito e um querer que não existem.

da ação. O que há é o confronto de forças que se dá dentro da dinâmica do devir, o que não significa que um evento seja produto somente de uma força vencedora, mas sempre resultante do conflito e da hierarquização que ocorreu. Todas as forças agem, operam e podem ceder de si parte para o resultado a que se chega. Em última instância, as ações são a síntese de uma configuração específica, que nada mais é do que um arranjo plural e provisório.⁸ Nietzsche chama a atenção para os processos não intencionais, não controláveis e provenientes da dinâmica das forças, o que faz com que sua filosofia desautorize uma vontade livre e independente. Não se trata de escolhas entre alternativas, tampouco da afirmação de um “eu” soberano capaz de mapear e escrutinar o modo de ser da realidade.

Uma outra possibilidade de abordagem sobre a responsabilidade que está ligada à dinâmica das forças no próprio indivíduo. Sendo ele uma “multiplicidade” de forças organizadas em uma hierarquia de modo que o sentir, o querer e o agir acontecem sob os auspícios de uma dinâmica que ocorre de forma anterior à consciência. Como pode ele então ser responsabilizado por seus erros, desacertos, descaminhos?

Em *A Gaia ciência* (livro IV) Nietzsche reflete sobre a ideia de “providência pessoal” e nas mais duras provas que tem que prestar até a assunção daquilo que toma como sendo a tarefa de vida.

Existe, na vida, um certo ponto alto: ao atingi-lo corremos novamente, com toda a nossa liberdade, e por mais que tenhamos negado ao belo caos da existência toda razão boa e solícita, o grande perigo da servidão espiritual, e temos ainda a nossa mais dura prova a prestar. Pois é então que para nós se apresenta, com a mais insistente energia, a ideia de uma providência pessoal, tendo a seu favor o melhor advogado, a evidência, é então que vemos com nossos olhos que todas, todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível* (Nietzsche, 2012, p.166-167).

O filósofo se refere a uma meta, uma tarefa que toma forma e mobiliza todas as forças que constituem o indivíduo. Todavia, é preciso antes o tempo para que todas as coisas que aconteceram se mostrem como necessárias, como um “tinha que ser”. No âmbito teológico, “providência” está ligada à sabedoria divina como aquela capaz de governar a vida e os destinos de todas as coisas no universo. Trata-se, portanto, da ação que Deus exerce sobre o mundo através de leis estáveis que determinam o devir da humanidade em geral e dos indivíduos, segundo um plano e em vista de um fim concebido pela sabedoria divina. Em outras palavras, “Deus

8 Nietzsche nomeia esse confronto dinâmico de vontade potência. Em “Assim falou Zaratustra”, ele nos lembra que ela é a “inexausta, geradora vontade de vida”(Z., Da superação de si mesmo). É a vontade potência que determina o “como” se dá a Vida, é a descrição do processo de formação e desagregação das configurações que se dão nela. Na medida em que a vontade de potência determina como a vida se dá, ela determina como o mundo se autodetermina. O que temos com a vontade de potência é a descrição da dinâmica de autocriação e autodeterminação da vida.

como criador da ordem do mundo é ao mesmo tempo essa ordem” (Abbagnano, 2014, p.948). Contudo, Nietzsche opera sobre esse termo uma ressignificação retirando-o do sentido teológico. A providência refere-se a uma disposição prévia dos meios necessários para a efetivação de uma determinada meta, que só se revela com o decorrer do tempo. Assim, os diversos acontecimentos da vida se mostram como necessários. As muitas dificuldades pelas quais alguém passa fazem parte de um percurso, de um conjunto de situações e acontecimentos que do “ponto alto” da vida mostram-se como necessários, “algo de profundo sentido e utilidade justamente *para nós!*” (Nietzsche, p.166-167).

A passagem de *A gaia ciência* demonstra que a aceitação dos fatos (particulares e pessoais) como necessários não acontece de imediato, nem de forma subsequente aos acontecimentos. Por vezes, é importante um período de tempo para que o indivíduo perceba a necessidade dos eventos passados e o seu encadeamento ao todo. Esse “tempo” decorre do estabelecimento e assenhoreamento da força dirigente, ou seja, do domínio bem estabelecido, de um centro de gravidade, que uma força estabelece sobre outras no próprio indivíduo.⁹

Com a ideia de “providência pessoal” o problema da responsabilidade e da aceitação da necessidade ganha um novo contorno. Se os erros, desacertos e descaminhos, não podem ser vistos sob um ponto de vista moral, pois não são erros, mas questões necessárias que configuram uma trama a partir da dinâmica das forças (vontade de potência) que atuam no indivíduo, encontra-se esvaziada toda a responsabilidade e toda a culpa.

Um terceiro *front* de ataque à liberdade da vontade e o problema da imputação é estabelecido por Nietzsche na obra *Para a Genealogia da moral*, de 1887. No entender do filósofo torna-se incoerente imputar a autores individuais, culpa ou responsabilidade moral pelos acontecimentos. A busca por responsáveis ou culpados é uma demanda que apresenta duas origens: *i.* advém do caminho traçado para a sobrevivência humana que precisou diferenciar os acontecimentos necessários dos acontecimentos casuais; a pensar de forma antecipada e a tornar presente aquilo que está distante. Também havia a necessidade de determinar com segurança o que seria uma finalidade, o que seria meio para uma finalidade, como também prever eventos futuros. Portanto, “para a própria vida social foi preciso que o homem se tornasse previsível, regulador, necessário, para finalmente poder, como faz aquele que promete, responder por si e pelos seus atos enquanto futuro” (Nietzsche, 2000, p. 61). *ii.* Foi construído a partir de um “instinto de querer julgar

9 Na obra *Para além do bem e do mal* Nietzsche se refere a um “granito de *fatum* espiritual” constitutivo das vivências e responsável por selecionar perguntas e respostas predeterminadas para questões também seletas e predeterminadas. O “granito de *fatum* espiritual” pode ser entendido como um conjunto de situações ligadas a metas e tarefas encampadas pelas forças dominantes que compõem o “indivíduo” naquele momento. (Nietzsche, 1992, p.158).

e punir”¹⁰ que aparece como fundamento da “doutrina da vontade”¹¹ e esta, por sua vez, tem como sentido a busca por culpados a serem punidos. “A punição deveria ter o valor de despertar no culpado o sentimento da culpa, isto é, procurar-se nela o instrumento próprio daquela reação anímica que recebe o nome de “má consciência” ou “remorso”” (idem, p. 92). Sempre atribuída àqueles que possuem a condição da livre escolha, mas que não fizeram um “bom” uso dessa liberdade.

Tais origens se aproximam entre si ao gerarem a impressão de conservação e intensificação da vida no seio do permanente vir-a-ser das coisas. Em outras palavras, moral e religião, buscaram desde sempre um sentido inerente ao estar na terra, como também funcionaram na preservação da espécie humana criando respostas e modelos fixos. A lógica delas está em tornar o homem “até certo ponto um ser submetido à necessidade, uniforme, igual entre iguais, regular e, conseqüentemente, previsível” (Nietzsche, 2000, p. 61). Por isso, também é passível de saber o que deve e o que não deve fazer, o que autorizaria sua punição quando deixa de realizar aquilo que “já é” de seu conhecimento.

Entretanto, culpados e responsáveis só seriam possíveis diante de ações escolhidas e conscientes. Como escreve Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, “Os quatro erros” § 8, “ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente” (Nietzsche, 2017, p.35). A responsabilidade e a consciência de culpa são provenientes de um engano sobre a livre vontade como também da concepção de que as ações são atomizadas, isoladas do todo. A partir dessa falsa certeza admite-se a possibilidade do “agir de outro modo”, porém, tão inocente como um outro animal, é também o homem culpado. Cada ato, cada escolha nada mais é do que uma providência pessoal, uma destinação própria que impulsiona todo o ser para a realização da sua tarefa de vida.

Homem como parte do *Fatum*, Eterno Retorno e *Amor fati*

Longe da compreensão do *fatum* e menos ainda de sua tarefa de vida é comum no homem o não reconhecimento da necessidade das ações e da singular atuação das forças. Conseqüentemente, há a aceitação tácita de um jogo de culpas e responsabilidades pelos acontecimentos da vida. Esse tipo humano, representado pelo fatalismo turco¹², no qual homem e destino são “duas coisas distintas” – o que daria ao ser humano a real possibilidade de se contrapor ao *fatum* – vemos uma não aceitação do fado, uma negação da vida como ela é, um desejo de mudar o que

10 Em *Crepúsculo dos ídolos*, seção “Os quatro erros §7, Nietzsche trata do “erro do livre-arbítrio” lembrando que este é um “artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade “responsável” no sentido deles, isto é, de torná-la deles dependente” (Idem, p.34).

11 Ainda em *Crepúsculo dos ídolos*, seção “Os quatro erros §7, ele explica que “a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de querer achar culpado” (Idem, p.34).

12 O fatalismo turco é apresentado por Nietzsche em *O andarilho e sua sombra*, seção 61, onde ele defende a impossibilidade da separação entre o *fatum* e a ação humana. O fatalismo turco, por sua vez, aponta em direção oposta – a possibilidade de separação (Nietzsche, 2008, p.161).

foi e controlar o que virá. Na contraposição dessa perspectiva, cabe lembrar mais uma vez, o olhar crítico de Nietzsche sobre a moral. Segundo ele, ela é uma criação humana, “mentira necessária” (Nietzsche, 2005, p. 40), para a não autodestruição através do animal que habita em cada um, mas que ao mesmo tempo fez o homem pensar-se “como algo mais elevado, impondo-se leis mais severas” (ibidem). É essa severidade imposta sobre si que o fez estabelecer determinações fixadas sobre como a vida e as relações devem se organizar. Na promoção de uma espécie de “tabela de valores”, a moral o leva a lugares construídos por suas próprias mãos, onde paira a rigidez e a partir desta rigidez temos a culpa (ressentido) e a responsabilidade, aparentemente dignos de serem aceitos e experimentados. É sobre essa leitura da vida que o fatalismo turco ganha força: se entende que erros, incoerências, falhas no agir humano podem ser evitados e que estes poderiam deixar de existir a partir de uma aceitação e compreensão de um comportamento moral determinado.

De forma diversa, Nietzsche entende que a moral não determina a vida, mas que a própria vida se autodetermina criando seus próprios valores. Em uma bela representação dessa autodeterminação, vemos Zaratustra em um diálogo com a vida, onde ela afirma ser “inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher, e não [...] virtuosa”. Em seguida ela ainda diz a ele que os homens se presenteiam “com as próprias virtudes - ah virtuosos!” (Nietzsche, 2011, p. 103). A vida, portanto, está além do bem e do mal proveniente das amarras determinantes da moral de todos os tempos. Ela não se submete às vontades e às virtudes humanas, pelo contrário, faz sempre o que quer e pede uma atenção sobre ela, convidando os homens a não serem como os peixes que tomam o mar como insondável quando na verdade, “o que eles não sondam é insondável” (ibidem).

Libertar-se das determinações morais requer um conhecimento, um “novo hábito” admitido por Nietzsche que está em compreender o deslocamento de visão, sobre si e o mundo, que vai da via antropológica (moral) para a via da vida (selvagem e inconstante). Como aparece mais tarde em um *Fragmento Póstumo* da primavera – verão de 1888, o sentido de se deixar guiar pela via da vida se aproxima de uma experiência dionisíaca ao se “dizer-sim ao mundo, como ele é, sem subtração, exceção, escolha [...]” (Nietzsche, 1888, 16[32]). Vale lembrar que quando Nietzsche ressalta uma experiência dionisíaca, ele considera exatamente uma reunião do homem com todas as coisas. É a partir dessa relação harmônica estabelecida nesse reencontro que se pode perder a noção de indivíduo atomizado e desconectado do todo. Como já havia ele mesmo colocado em *O nascimento da Tragédia*, aforismo 1, “sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa da reconciliação com seu filho perdido, o homem.” (Nietzsche, 1992, p. 31). Com essa reconciliação é possível a saída de uma visão de mundo centrada no homem do fatalismo turco para uma visão de mundo centrada na vida como *fatum*, onde o homem é componente da vida e por isso pertence ao *fatum*.

Considerando o homem como uma parte do *fatum*, mais uma vez cabe lembrar que não se justifica: *i.* a existência de uma liberdade que autoriza um confronto com a vida no intuito de subordiná-la, “dobrá-la” aos interesses pessoais; *ii.* a resignação humana sobre as próprias ações. Porque, segundo Nietzsche, sendo o homem um pedaço do *fatum*, toda e qualquer tentativa de se contrapor ao destino, seja por meio da luta ou da resignação, já é a própria manifestação do *fatum*. Fica claro em *O andarilho e sua sombra* do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, que ao sermos parte do *fatum* não podemos conduzir escolhas e atos, mas ao mesmo tempo que não escolhemos, também não resistimos.

Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado (Nietzsche, 2008, p.161).

Na ausência de uma separação entre homem e mundo, o que há é a completa “rendição” ao todo. Portanto, mesmo que julgue se opor, na própria contraposição o homem já realiza o *fatum* se rendendo ao que é maior que ele. O ser humano é parte, portanto, do *fatum* no sentido de ser constitutivo deste.¹³ “Eu sou um *fatum* para tudo o que está por vir! – é minha resposta ao determinismo!” (Nietzsche, 1883, 16[64]). Logo, se o indivíduo não é separado do *fatum*, porque é ele mesmo uma parcela, não há luta ou resignação que o faça fugir de tal realidade, a consequência é:

Toda ação de um homem tem uma influência ilimitada sobre tudo o que está por vir. A mesma reverência (*Ehrfurcht*) que, olhando para trás, ele dedica (*weiht*) a todo o destino, ele tem que consagrar (*weihen*) a si mesmo também. Ego *fatum*. (Nietzsche, 1884, 25[158]).

Nietzsche nos convida, não só a “entregarmos” às ações do mundo ao *fatum* como também a dedicarmos e “entregarmos” as nossas próprias ações - providência pessoal para metas e tarefas. “Ego *fatum*” é a resposta dele à dicotomia homem/mundo, de forma que não existe “ego”¹⁴ de um lado e “*fatum*” de outro. Tudo aquilo que somos, com esforço, cautela e estupidez é *fatum*. “- Se todas as coisas são um *fatum*, então eu também sou um *fatum* para todas as coisas” (Nietzsche, 1885, 29[13]), escreve o filósofo. “Não é possível refúgio contra esse pensamento” (Nietzsche, 1884, 26[82]).

Em *Aurora* Nietzsche chama a atenção para a “felicidade” de se “deixar levar” pelo jogo entre as forças.

13 Em *anotações* que remetem à construção do livro III de *Zaratustra* Nietzsche anota: “Eu como *fatum*” (Nietzsche, 1883, 16[83]).

14 A palavra “ego” aqui denota algo mais do que o “eu”, se aproxima do sentido de um Si-mesmo (*Selbst*) que apesar da multiplicidade de sentidos pode ser entendido aqui como uma hierarquia de afetos e impulsos responsável por dotar o indivíduo de uma singularidade.

Deixar arrancar as rédeas das mãos e ser espectador de um movimento que vai levar não se sabe onde! Seja quem for, seja o que for que nos preste esse serviço - presta-nos um grande serviço: estamos tão felizes e estafados e sentimos em torno de nós um silêncio excepcional, como no mais profundo centro da terra. Estar uma vez inteiramente sem poder! Jogo de forças primordiais! Há um repouso nessa felicidade, um alívio do grande fardo, uma descida sem fadiga, como que entregues a um peso cego (Nietzsche, 2004, p. 127).

Esse “alívio do grande fardo” se dá exatamente diante de dois reconhecimentos: *i.* a ausência de um controle estrito sobre as ações; *ii.* o necessário aparecimento do resultado da ação das forças. Em outras palavras, é no reconhecimento da necessidade inerente ao que se é e na autenticidade singular de cada ação que podemos falar de uma liberdade humana pautada no reconhecimento da necessidade. Esta é a liberdade que se realiza em confluência com o todo. Não há luta ou confronto com o jogo de forças, mas uma espécie de submissão voluntária a tudo que é. Todavia, para essa “submissão” é necessário antes que a ação das forças constituintes do indivíduo o permita uma tomada de consciência de que todo “desvio ou desacerto” pessoal é sempre necessário, constituição daquilo que se é.

Podemos afirmar que pelo reconhecimento e compreensão do *fatum* no ser humano, se dá o “alívio do grande fardo” porque “o pensamento sobre o *fatum* é um pensamento edificante para aqueles que entendem que pertencem a ele (Nietzsche, 1884, 26[442]). É a própria morada da plenitude do ser, onde “o elogio e a glorificação constituem uma felicidade: “Hino ao *fatum* e à felicidade da irresponsabilidade” (Nietzsche, 26[181]), é também um hino e uma celebração à vida.

Ainda nos cabe ressaltar que sendo o homem ele próprio um *fatum* em conexão com o todo, não pode ser de outro modo, ser diferente do que é. A resposta de Nietzsche sobre essa questão aponta para o fato de que toda e qualquer afirmação sobre como o homem deveria ser, está em dissonância com o *fatum*. Considerar a possibilidade do “dever ser” é uma ingenuidade moralista que coloca o ser humano em um campo de possibilidades impraticáveis de passados e futuros múltiplos.

Mas, mesmo quando o moralista se volta apenas para o indivíduo e lhe diz: “você deveria ser assim e assim!”, ele não deixa de se tornar ridículo. O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será. Dizer-lhe “mude!” significa exigir que tudo mude, até mesmo o que ficou para trás [...] (Nietzsche, 2006, p.).

Logo, considerar que o ser humano poderia ser deste ou daquele modo perde o sentido quando consideramos a relação dele com o *fatum*. Poder ser de outro modo torna-se uma inconsequente e incoerente possibilidade, porque sendo o ser humano uma parcela do *fatum*, ele constitui uma necessidade. Considerar a possibilidade de mudança é considerar que tudo seja outro também. Em última instância, pensar a

possibilidade de sermos outros diferentes (ou melhorados) acarreta uma negação do mundo como ele é. A resposta imoralista de Nietzsche se abre a “toda espécie de entendimento, compreensão, abonação. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos afirmadores” (*ibidem*) e afirmar a vida para ele, significa uma dupla afirmação: *i.* da vida mesma com tudo o que ela apresenta; *ii.* do homem com tudo o que nele aparece.

É a partir da afirmação da vida e de tudo o que se é, que chegamos ao amor pela vida, porque amá-la em toda a sua integralidade advém naturalmente da aliança estabelecida através da afirmação. Com isso há a compreensão da existência de um sistema da vida e do lugar de cada um, pedaço do *fatum*, como parte desse sistema, porque:

O indivíduo é apenas uma soma de sentimentos conscientes e julgamentos e equívocos, uma crença, um pedaço do verdadeiro sistema da vida ou muitos pedaços pensados juntos e uma “unidade”, que não se mantém unida. Somos botões em uma única árvore - O que nós sabemos sobre o que podemos vir a ser de nós vem dos interesses da árvore! [...]” (Nietzsche, 1881, 11[7]).

Cada ser humano é parte do todo (a árvore). Não controla seu destino, não determina sua vida e para uma relação de amor (e liberdade) com a árvore é preciso um amor pela necessidade do interesse da árvore. O caminho que pode levar cada um a compreender seu lugar como botão está na compreensão do interesse do todo. Afirmar este interesse se coaduna com o reconhecimento do *fatum*, mas também com uma relação com o tempo que conecta passado e futuro, de modo a “redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’” (Nietzsche, 2011, p. 133). É em uma extraordinária afirmação do *fatum*, que coloca toda inexorabilidade do tempo passado como necessidade, que encontra-se a possibilidade de afirmação de todo futuro. Um olhar para o passado pela lógica da fixidez de valores, extermina a expectativa de qualquer futuro afirmativo.

Um dos lugares mais funestos e insalubres que o passado pode oferecer é aquele da tragicidade. Desse lugar pode advir a consciência de culpa e um senso de responsabilidade inadvertido. Como punição dada a si mesmo, o “culpado” vê a sua ação pelo viés do fatalismo turco, por isso ela é inconveniente, imoral e inadequada. O que torna, ao seu ver, tal ação condenável. Sua autopunição se dá por uma rememoração do passado “equivocado”, onde ele se vinga de si ao se reencontrar, repetidamente, com o sofrimento proveniente de sua ação. Nietzsche, em *A genealogia da Moral*, aforismo 22 chama essa “crueldade psíquica” de “delírio da vontade”:

A vontade do homem que quer achar-se culpado e condenável até ao extremo da impossibilidade de expiação, a vontade de se ver punido sem que a punição possa alguma vez ser equivalente à culpa, a vontade infectar e envenenar o fundamento último das

coisas com o problema da punição e da culpa para assim rasgar de uma vez por todas uma saída deste labirinto de “ideias fixas”, a vontade de erigir um ideal [...] para poder, perante ele, estar certo da sua absoluta indignidade (Nietzsche, 2000, p. 109).

Decerto, não se pode mudar a tragicidade do passado, mas é possível uma transformação do olhar sobre o que “Foi”, através de uma criação. Criar aqui, significa uma nova visão do tempo que supera a oposição valorativa de passado e futuro, que pode ser entendida pela noção de eterno retorno pensada por Nietzsche. A partir desse conceito é possível a transfiguração do passado, onde ele passa a ter sempre um sentido digno proveniente da necessidade do *fatum*.

A título de entendimento cabe ressaltar que Nietzsche apresenta o eterno retorno por duas perspectivas - uma cosmológica ou física e outra ética. A concepção cosmológica defende que o eterno retorno indica uma circularidade do tempo e do movimento circular e repetitivo de todas as coisas no tempo. Essa ideia consiste em negar que exista um estado do ser depois do devir; o tempo seria infinito, não tendo, portanto, nem início e nem fim. O eterno retorno aqui é a resposta mais radical contra a temporalidade linear da tradição cristã. Não há lugar para a criação divina, para a providência ou a redenção. Também não é possível deter ou orientar o tempo: cada instante foge, mas está destinado a retornar, idêntico sempre em ciclos. Com o *fatum* como guia, o passado, presente e futuro não seriam mais uma cadeia de eventos irreversíveis, mas uma repetição cíclica infinita, onde só se pode admitir o “Assim eu quis!” como indicativo da liberdade pautada na necessidade.

Na concepção ética, a aceitação da repetição do ciclo da vida é um signo de afirmação da própria vida, mas também se encaminha para uma análise da própria relação do indivíduo com a existência no sentido de abandonar o “foi” e assumir o “Assim eu quis!”. Esta concepção está explícita no aforismo 341, de *A Gaia ciência*, onde Nietzsche considera hipoteticamente:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem[...]” (Nietzsche, 2001, p. 205).

Duas atitudes daí poderiam sair, considera Nietzsche ainda no mesmo aforismo. A primeira seria a resposta habitual de uma recusa desesperada e a segunda indicaria a possibilidade de uma aceitação do retorno. Aquele que aceitasse a segunda possibilidade de resposta daria ao demônio a condição de um deus, porque jamais teria escutado nada mais divino. Sua postura diante da pergunta significaria um sim à vida, o sim mais significativo.

Podemos considerar que as duas leituras sobre o eterno retorno se relacionam na medida em que o tempo sendo cíclico e retornando sempre, inicia um novo começo dando a todo passado um *status* de futuro. O passado ganha tamanha dignidade que se torna fonte de afirmação de todo passar do tempo, do devir de todas as horas. Sendo o homem parte do *fatum* também é parte do ciclo necessário do tempo que transforma passado em futuro. Possuidor da compreensão de seu lugar, pode agora alcançar uma vontade que não é mais uma vontade livre. Trata-se agora de uma vontade forte que afirma e ama a vida na sua inteireza chegando a alegria de viver. Somente um olhar sobre o passado pela via do “foi” pode retirar desse homem essa afirmação e esse amor e somente o “Assim eu quis!” pode trazê-lo de volta.

O próprio Zaratustra afirma à vida o sentido novo que a visão do eterno retorno deu a ele. Em *Assim falou Zaratustra* na seção “O outro canto da dança”, ele confia à vida que viveu um instante prodigioso e que, por amor a esse instante, todas as coisas humanas têm agora um valor prodigioso, porque todos os outros acontecimentos da vida estão encadeados a este instante e necessariamente retornarão junto a este. Querer a eternização do instante vivido pela afirmação do seu eterno retorno é amar a vida com o máximo de intensidade. Estaria aí o amor pela vida em sua plenitude – *amor fati*, amor pelo fato, pelo acontecimento. É também amor pelo que há de necessário nas coisas e pelo que não pode ser previsto, é amar mesmo o desconhecido e o incompreensível.

O amor àquilo que é necessário é colocado por Nietzsche, em Anotações de 1881, como “sua moral” e como o “último amor”. “Antes de mais nada o que é necessário – e isto mais belo e perfeito que tu poderes! “Ama o que é necessário” – *Amor fati*, isto seria minha moral” (Nietzsche, 1881, 15[20]) “Sim! Eu só quero amar o que é necessário! Sim! *Amor fati* é meu último amor!” (Nietzsche, 1881-82, 16[22]). No livro IV de *A gaia ciência*, ele nos lembra novamente que o *amor fati* é o mais profundo desejo para tempos vindouros.

Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (Nietzsche, 2001, p. 166).

Mas a relação com o amor ao destino adquire sua afirmação suprema em *Ecce homo*, “Porque sou tão inteligente” §10, na qual Nietzsche o entende como uma espécie de “fórmula para a grandeza do homem, considerando que em sua vivência nada se quer “diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade” (Nietzsche, 2001, p.47-48). Isso significa, portanto, não simplesmente suportar a vida, mas vivê-la como se apresenta – nunca a negar, sempre a consagrar como *fatum* que se estabelece a cada conjunção das forças seja dentro ou fora de cada corpo, no passado, no presente ou no futuro.

Conclusão

A guisa da conclusão, cabe destacar que a filosofia de Nietzsche se estabelece em meio à crise da razão na virada do século XIX para o XX¹⁵. É no contexto dessa crise e de crítica à modernidade que podemos ler o problema da vontade desenvolvido por ele. Ao tirar do homem o domínio completo sobre si e sobre o mundo, tão próprios da noção de *ego* construída na modernidade, Nietzsche sugere o *fatum*. Levando à cabo uma resignificação radical sobre a noção cristã de destino, ele desloca o entendimento de questões caras à moral religiosa como culpa e responsabilidade moral. Da mesma forma, desqualifica a tradição filosófica, locatária e referência de preconceitos morais instituídos até hoje.

O *fatum*, no pensamento de Nietzsche, é entendido como o encadeamento necessário entre os eventos do mundo. Não no sentido de uma rede de causas e efeitos e menos ainda como necessidade ontológica de essência, mas como afirmação das forças sequiosas de domínio. O filósofo alemão remete, assim, à cosmologia das forças na qual também o ser humano é uma parcela conectada ao todo. Cai por terra todos os antropomorfismos. Aquilo que foi entendido, tanto pela moral, quanto pela tradição como a estrutura íntima da realidade não passa de criações perspectivísticas humanas. Nesse entendimento, também a vontade é destronada de seu local de soberania para ser colocada como a resultante de uma dinâmica que lhe antecede. Em outras palavras, Nietzsche posiciona o ser humano diante de uma potência incontável e inevitável, anterior e maior do que ele. Todavia, não estamos diante de uma fatalidade, de um inevitável “sem saída”. Essa postura é a que justamente caracteriza a resignação do fatalismo turco. Não se trata de um “cruzar os braços”, mas de um “se deixar levar” pelo grande jogo da vida. Como isso é possível se também o homem é uma multiplicidade de forças?

Encarar os acontecimentos como necessidade não é um “bate pronto”, uma aceitação imediata. É preciso o tempo, o longo labor de um instinto tão poderoso que estabelece com os demais um centro de gravidade, uma direção, uma configuração pulsional bem lograda que permite o *amor fati*. O amor ao destino é o regozijo diante do jogo da vida. Assim, interno, externo, dor e prazer não são momentos

15 O conhecimento produzido na modernidade havia levado o homem europeu a certeza de que estava de posse da excelência na apreensão da realidade. No século XIX, filosofias como o positivismo de Augusto Comte e o evolucionismo de Herbert Spencer, traduziam o otimismo generalizado que exaltava a capacidade de transformação humana em direção a uma vida melhor, a um mundo melhor. A educação, antes baseada exclusivamente na cultura humanística, havia sido reformulada visando à inclusão dos estudos científicos no currículo escolar, a fim de atender a demanda de técnicos e cientistas decorrente do avanço da tecnologia. No entanto, ainda no mesmo século XIX, algumas descobertas no campo científico e mesmo no campo filosófico golpearam rudemente as concepções clássicas, originando o que se pode chamar de *A crise da ciência e da razão*. Foi possível ver as geometrias não-euclidianas e a física não-newtoniana mostrando a insuficiência do fazer científico que precisou passar a reconhecer a necessidade de novas epistemologias. Já no campo da Filosofia e da psicologia, Nietzsche e Freud trazem suas análises sobre o ser humano ultrapassando a noção de consciência.

dicotomizados, mas movimentos necessários para o inocente dizer Sim, de modo que toda tentativa de se esgueirar, de avaliar e julgar a vida é sintoma de declínio, de malogro, de uma consciência “iludida” que considera controlar vontades e querer.

Pode-se aqui compreender que, na verdade, tudo não passa da ação de forças. São elas que, em um confronto dinâmico, se hierarquizam podendo ceder de si algo para o resultado que aparece no mundo. Diante desse entendimento foi possível compreender a necessária reavaliação de outro conceito muito bem estabelecido pela tradição – o de liberdade da vontade. A consequência direta do entendimento de que não há vontade livre é a libertação do ser humano das amarras da culpa e da responsabilidade. Ora, responsabilidade e culpa pressupõem justamente um sujeito racional dotado de arbítrio capaz de ponderar e avaliar as possibilidades para o agir. Se o agir, o pensar e o sentir não passam diretamente pela esfera do controle consciente é preciso, portanto, assentar a responsabilidade em um novo registro.

Através do *fatum* fica autorizada a possibilidade de uma vida afirmativa, dotada de uma liberdade que advém do reconhecimento da necessidade de que tudo foi como deveria ser e que cada ação é uma expressão da providência pessoal, um atuante oculto e senhorial – parte do *fatum*. Sendo assim, extingue-se o peso das “decisões erradas”, do ressentimento e abrem-se as portas para uma afirmação da vida em sua integralidade. Tal afirmação se conclui como resultado da leitura cíclica do tempo pela via do *eterno retorno* e, conseqüentemente, pelo amor ao destino, o *amor fati*.

Cabe destacar ainda, um elemento importante para fins de conclusão, que diz respeito à inocência e à “irresponsabilidade” frente aos acontecimentos da vida. Tratamos da responsabilidade por si, questão presente no primeiro livro de *Humano, demasiado humano*, onde é possível compreender que diante do domínio sobre si bem estabelecido que se alcança uma outra forma de responsabilidade. Esta, que nada se assemelha à relação tradicional entre responsabilidade moral e culpa, aponta para um viver como próprio princípio de destino, como expressão do todo. Na responsabilidade por si, olhar para o passado também pode causar dores profundas, como afirma o próprio Nietzsche no aforismo 107 de *Humano demasiado Humano*¹⁶, mas esta dor se difere da dor do culpado, porque aqui ela se remete a um

16 E em determinado sentido todas as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado: então todos os nossos atos e juízos parecerão, em retrospecto, tão limitados e precipitados como nos parecem hoje os atos e juízos de povos selvagens e atrasados. — Compreender tudo isso pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são as dores do parto. A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são capazes dessa tristeza — poucos os serão! — será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se transformar, de moral em sábia. O sol de um novo evangelho lança seu primeiro raio sobre o mais alto cume, na alma desses indivíduos: aí se acumulam as névoas, mais densas do que nunca, e lado a lado se encontram o brilho mais claro e a penumbra mais turva. Tudo é necessidade — assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade.

aprendizado e a uma compreensão de que tudo o que foi se estabeleceu do único jeito que poderia ser.

Nietzsche nos lembra que o conhecimento é a via para a compreensão da “total irresponsabilidade” (ou de outro modo, da responsabilidade por si) sobre os atos cometidos. Ele chama esse estado de “inocência” e considera que se tudo, até agora, nos trouxe algum grau de “autoiluminação e libertação” não caberia a nós um entristecimento pelo que foi.

Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos? Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: — mas tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta. Pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco: um novo hábito, o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa — que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele (Nietzsche, 2000, p. 76).

Do conhecimento da existência da meta não só é possível uma libertação da culpa, já que tudo é caminho, mas uma mudança na relação com a vida a partir de novas leituras sobre os acontecimentos. Nesse caso, estes não seriam mais tomados como pessoais e particulares, o que nos afastaria do jogo de amor e ódio com o qual se tende a julgar os eventos. O conhecimento seria o caminho para a transformação da “consciência de culpa” em “consciência de inocência” – lugar de homens sábios, comprometidos com a vida, sabedores de que toda escolha pessoal é antes uma escolha do todo, mas que a escolha do todo só pode se efetuar a partir de uma escolha pessoal.

Referências bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. 2000. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- BARRENECHEA, Miguel Angel de. 2008. *Nietzsche e a liberdade*. 2º ed. Rio de Janeiro: 7Letras.
- _____. 2009. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- GIACOIA Jr., Oswaldo. 2019. Psicofisiologia e terapia dos afetos. In: *Revista Sofia*. v.8, n.2, pp. 202-218. Vitória, Jul./dez.
- _____. 2001. *Nietzsche como psicólogo*. Santa Catarina: Unisinos.
- _____. 2013. *Nietzsche: O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes.
- MACHADO, Roberto. 2011. *O Nascimento do trágico*. 4º ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Obras de Nietzsche

- NIETZSCHE, Friedrich. 1992. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2000. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 2008. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. Volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 2016. *Aurora: Reflexões sobre os preceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 2012. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 2012. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 1992. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2000. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Trad. José M. Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- _____. 2006. *Crepúsculos dos Ídolos*. Ou de como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras.
- _____. 2008. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1967. *Digital e Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter, edited by Paolo D'Iorio). In: <http://www.nietzschesource.org>. Acesso: em várias entre fevereiro e março de 2023.

- _____. 2008. Fragmentos póstumos (1875-1882) (Vol. II). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.).
- _____. 2008. Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III). Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.).

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



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