

Submetido em: 01 out 2023
Aceito em: 02 mar 2024

Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional



Nietzsche e a discussão sobre a liberdade¹

Nietzsche and the discussion about freedom

Leovan Morais Rodrigues Neto²

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

João Evangelista Tude de Melo Neto³

Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)

RESUMO

Na obra *Além de Bem e Mal*, Nietzsche argumenta contra a ideia do livre-arbítrio. Entretanto, o filósofo alemão argumenta, igualmente, contra a ideia oposta: o cativeiro-arbítrio. Nesse cenário, questionamos: como pensar a liberdade na filosofia de Nietzsche? Há possibilidade de admitirmos algum tipo de liberdade? Nosso trabalho insere-se nesse debate buscando responder a estas questões. Como forma de cumprirmos com o nosso objetivo, dividimos nosso artigo em três momentos. O primeiro momento busca explicar os elementos estruturais do procedimento a partir do qual Nietzsche vai realizar suas investigações: a genealogia. O segundo momento será dedicado a tratar do tema da vontade de potência e de como esse termo está ligado à crítica de Nietzsche à concepção de sujeito. Buscamos demonstrar que a crítica ao livre-arbítrio está ligada a esta crítica do sujeito. Por fim, tendo em vista os dois momentos anteriores, abordamos a possibilidade de pensar a liberdade na filosofia de Nietzsche.

Palavras-chave: cativeiro-arbítrio. livre-arbítrio. Nietzsche. sujeito. vontade de potência.

¹ O seguinte artigo é prioritariamente de Leovan Rodrigues. Nesse sentido, de forma geral, as teses interpretativas nele contidas são do autor supracitado. O Prof. João Evangelista contribui, sobretudo, com orientações teóricas e metodológicas.

² E-mail: leovan.rodrigues@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6607-5449>. Discente do Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Grupo de Estudos Nietzsche Recife (GEN-Recife). Bolsista pela CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9625730327437857>.

³ E-mail: joaonetofilosofia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4752-6993>. Professor da área de Filosofia no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal Rural de Pernambuco. Professor da Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. Coordenador do Grupo de Estudos Nietzsche Recife (GEN-Recife), o qual está vinculado ao núcleo nacional. Membro do GT-Nietzsche da ANPOF. Integra "Groupe International de Recherches sur Nietzsche" (GIRN) e do "HyperNietzsche. internationale Forschungsgruppe". Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8267321545504204>.

ABSTRACT

In the book *Beyond the good and evil*, Nietzsche argues against the idea of free-will. However, the German philosopher argues equally against the opposite idea: the captive-will. In this scenario, we ask: how can we think about freedom in Nietzsche's philosophy? Are there possibilities to admit some type of freedom? Our paper is inserted in this debate, and we are searching to answer these questions. As a way of achieving our objective, we divided this paper into three moments. In the first one, we search to explain the structural elements of procedure that Nietzsche used to accomplish his investigations: the genealogy. In the second moment, we will address the topic of will to power and how this term is connected to Nietzsche's critique of the conception of subject. We shall demonstrate that the critique of free will is connected to the critique of the subject. In the end, in view of previous moments, we approached the possibility of thought about freedom in Nietzsche's philosophy.

Key-words: captive-will. free-will. Nietzsche. subject. will to power.

INTRODUÇÃO

O primeiro capítulo da obra *Além de bem e mal*, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, possui uma característica belicosa ao pensamento metafísico dogmático da filosofia ocidental. Isso porque Nietzsche busca não só demonstrar os erros do pensamento metafísico bem como fazer uma contraposição a esses. O filósofo apresenta, nesse cenário, o argumento “preconceituoso” dos metafísicos com a seguinte formulação:

Como poderia algo nascer do seu oposto? [...] Semelhante gênese é impossível; quem sonha com ela é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* — não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, ‘da coisa em si’ — nisso, e em nada mais, deve estar sua causa (BM, §2, tradução de Paulo César de Souza).⁴

⁴ Para as obras publicadas de Nietzsche, utilizaremos as seguintes formas de citação:

HH I: Humano, demasiado humano I.

AS: O andarilho e sua sombra.

GC: Gaia Ciência.

ZA: Assim falou Zaratustra.

BM: Além do bem e do mal.

GM: Genealogia da moral.

CI: Crepúsculo dos ídolos.

AC: Anticristo.

Fragmentos póstumos: FP seguido do volume, da numeração, do período e de quem realizou a tradução. Alertamos ainda que a partir dessa citação, exceto quando indicado, estaremos utilizando a

Com essa formulação, o filósofo alemão indica o raciocínio que está por trás de todo pensamento lógico metafísico e aquilo que esses pensadores [metafísicos] buscam alcançar, a verdade (BM, §2). A busca da verdade seria caracterizada, desta forma, como a procura por uma natureza própria das coisas investigadas, uma busca por algo que está oculto. Com isto em vista, Nietzsche enuncia qual seria a crença fundamental do pensar metafísico: “a crença nas oposições de valores” (BM, §2⁵).

Nesse cenário de discussão, o filósofo alemão evidencia a “maior autocontradição até agora imaginada” (BM, §21): a causa de si mesmo (*causa sui*). No *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo indica onde reside a crença do conhecimento da causa: nos fatos anteriores, quais sejam, a vontade como causa, a concepção de uma consciência e o Eu como causa. A crença reside, nesse campo, em que “nós mesmos [seríamos] causais no ato da vontade” (CI, Os quatro grandes erros, §3). Segundo o pensador alemão, entretanto, nenhum desses fatos anteriores se mostrou ser real.

Com isto posto, Nietzsche evidencia uma perspectiva do mundo que está asentada no erro da causa em si: a questão do livre-arbítrio. Há, nesta perspectiva, um anseio por carregar a responsabilidade pelas próprias ações, uma responsabilidade, portanto, moral. Ora, admitindo-se que há um equívoco no pensamento da causa de si, a ideia de um sujeito responsável pelas ações morais igualmente não faria sentido. Com esta admissão, porém, Nietzsche alerta para que não levantemos uma posição contrária, e pensemos a existência de um cativo-arbítrio:

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o cativo-arbítrio, que resulta em um abuso de causa e efeito. (BM, §21)

Admitindo que não há nem livre-arbítrio nem tampouco cativo-arbítrio — isto é, não há nem uma ação humana absolutamente livre nem tampouco impotente ao destino —, questionamos a Nietzsche: como pensar, então, a liberdade? Há possibilidade de admitirmos algum tipo de liberdade? Nossa pesquisa insere-se nesse cenário de debate, visando responder essas questões.

tradução realizada por Paulo César de Souza.

⁵ Como o uso de trechos em itálicos são recorrentes nos escritos de Nietzsche (sejam escritos publicados ou fragmentos póstumos), avisaremos apenas em casos nos quais o grifo for nosso.

Buscamos, neste trabalho, defender que a crítica de Nietzsche à noção de livre-arbítrio está totalmente ligada à crítica realizada à ideia de sujeito, uma vez que o sujeito seria apresentado como essa *causa sui*. Além disso, buscamos defender que a noção de liberdade pensada por Nietzsche está circunscrita em uma compreensão fatalista do mundo, e que o filósofo alemão reescreve a noção de liberdade na discussão sobre a vontade de potência.

A GENEALOGIA: O PROCEDIMENTO CRÍTICO DE NIETZSCHE.

Na terceira seção do prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche traça um relato autobiográfico sobre a sua curiosidade acerca da origem dos valores morais. Quando ainda era um garoto de treze anos, o jovem Nietzsche encontra uma formulação de resposta para esse problema: rendeu homenagem a Deus como “Pai do mal” (GM, prólogo, §3).

Entretanto, ainda nesse relato autobiográfico, Nietzsche afirma que houve uma mudança, por fortuna, em seu pensamento: a separação do preconceito teológico da moral. Com isso, a busca pela origem do mal não esteve mais voltada “*por trás do mundo*” (GM, prólogo, §3).

Para além de uma anedota pessoal, o relato fornecido por Nietzsche apresenta uma mudança metodológica que seu pensamento propõe. Na juventude, sem amadurecimento, a busca do filósofo estava voltada à metafísica, o que se evidencia por dois elementos: a resposta fornecida por Nietzsche (Deus como pai do mal) e o seu próprio relato da separação dos preconceitos teológicos dos morais. Esse abandono metodológico é o que abre espaço para uma nova perspectiva do filosofar: uma perspectiva genealógica.

A genealogia, nesse cenário, começa a ser caracterizada por uma educação histórica e filológica, com auxílio de noções fisiopsicológicas. Com isso, Nietzsche apresenta-nos as ferramentas metodológicas utilizadas para pensar a genealogia. Detenhamo-nos em cada uma delas.

A pesquisa histórica aparece como uma questão na filosofia de Nietzsche desde os anos de 1870. Em uma formulação do *Humano, demasiado humano*, Nietzsche anuncia um problema na pesquisa filosófica:

Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos; inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender como o homem veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição⁶. (HH I, §2)

A denúncia de Nietzsche, entretanto, não fica restrita apenas a esse momento de sua obra. Na *Genealogia da Moral*, em um momento de diálogo com os seus pares (os chamados psicólogos ingleses), Nietzsche denuncia esta problemática novamente. Apesar de serem considerados historiadores da moral, a esses psicólogos ingleses faltou “o próprio espírito histórico”. Nietzsche ainda anuncia que esse espírito foi abandonado “pelos bons espíritos da história” (GM, 1, §2). Com isso em vista, percebe-se que não bastaria a utilização da história, seria necessário, na genealogia, a utilização do próprio espírito histórico.

É necessário, assim posto, compreender o sentido histórico como uma radicalização da visão histórica. Para tal, a história ocupa uma dupla função no procedimento genealógico: enquanto pressuposto e como ferramenta metodológica. Admitir a história enquanto um pressuposto é adotar uma perspectiva de que tudo que existe possui um aparecimento⁷ histórico, mas não uma origem metafísica, uma origem que está fora da história. O próprio aparecimento deve ser considerado envolto no vir-a-ser. Relativo aos valores morais, o pressuposto de Nietzsche é demonstrado em forma de pergunta: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?” (GM, prólogo, §3). O pensamento histórico da genealogia, portanto, é diferente da forma de pensar a história que “presume começos

⁶ O indicativo desta crítica de Nietzsche é fundamental, pois, no compreender de Beltrão e Horvat (2011, p.175, grifos das autoras): “Nietzsche abriu o caminho para percebemos o discurso historiográfico como um discurso narrativo e, por isso mesmo, problemático, apresentando os historiadores como seres que generalizam seus interesses e problemas particulares como sendo interesses e problemas do *homem universal*.”

⁷ A diferenciação terminológica quanto ao tema da “origem” moral remete ao artigo escrito por Foucault, intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*. Neste famoso escrito, o filósofo francês faz uma alusão ao posicionamento do termo “origem” na genealogia de Nietzsche, uma vez que é admitido, pelo filósofo francês, que o que se encontra no começo da perspectiva genealógica da história “não é a identidade ainda preservada da “origem” — é a discórdia entre as coisas, é o disparate” (Foucault, 2019, p.59). Foucault realiza uma análise linguística dos termos utilizados por Nietzsche para pensar o caráter da “origem” na genealogia de Nietzsche, substituindo o *Ursprung* pelo *Herkunft* (proveniência) e o *Entstehung* (emergência). Adotamos, entretanto, neste texto, aparecimento e “origem” como termos intercambiáveis, seguindo, sobretudo, as traduções das quais nos servimos.

discretos, fundamento substantivo em condições ‘originais’, ou simples linhas de desenvolvimento.” (Hatab, 2008, p.29).

Admitindo esse pressuposto, de que o objeto de estudo da genealogia possui um aparecimento histórico e que está envolto no vir-a-ser, é forçoso para o uso do próprio procedimento, como forma de tecer uma análise de seu objeto, admitir a história enquanto uma ferramenta metodológica. Isto porque se o objeto de estudo da genealogia não é eterno, mas sim mutável, é fundamental que o genealogista admita que a sua observação se volte para as mudanças históricas às quais o seu objeto de estudo foi submetido.

A genealogia torna-se, com isso, cinza, uma vez que o mais importante para o procedimento genealógico é compreender a coisa documentada, o efetivamente constatável, ou, em uma formulação mais geral, “a longa, quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano.” (GM, prólogo, §7). Com esse ponto de vista, Nietzsche evidencia a história como ferramenta de pesquisa a partir da diferenciação de povos, épocas e hierarquia de indivíduos (GM, prólogo, §3).

Aliada à história, a filologia aparece como uma fundamental ferramenta metodológica para o procedimento genealógico de Nietzsche. Em uma nota que encerra a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, podemos encontrar a relação entre história e filologia no que tange a seguinte questão: “*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*” (GM, I, nota).

Essa avaliação histórico-linguística proposta por Nietzsche só é possível devido à ligação do pressuposto histórico em sua referência com a linguagem, uma vez que a linguagem é pensada historicamente. Em um parágrafo do *Andarilho e sua sombra*, Nietzsche faz uma importante referência quanto ao caráter histórico da linguagem:

A palavra “vingança” é falada rapidamente: quase pareceria que não pode conter senão uma só raiz conceitual e de sentimento. E ainda agora há o empenho de encontrar essa raiz: tal como nossos economistas ainda não se cansaram de entrever na palavra “valor” uma unidade assim de procurar o conceito-raiz original de valor. **Como se todas as palavras não fossem bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!** (AS, §33, negrito nosso).

Desta forma, percebe-se que a palavra, que os conceitos, não possuem significados unívocos, estão envoltos em momentos históricos que “permitem compreender as organizações e reorganizações nas relações de potências expressas nas transformações dos juízos de valor”. (Azeredo, 2003, p.64)⁸.

O procedimento genealógico de Nietzsche, entretanto, não possui apenas esse olhar histórico com uma perspectiva de análise. A característica central do procedimento de Nietzsche reside em seu caráter crítico⁹, o qual é expresso como uma nova exigência: “necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser *colocado em questão*” (GM, prólogo, §6).

A exigência crítica de Nietzsche leva em consideração uma posição fora da moral, uma vez que, evitando cair em preconceitos, o critério de avaliação não pode ser um critério moral. O filósofo alemão evidencia essa necessidade em um aforismo da *Gaia Ciência* intitulado *O “andarilho” fala*:

Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade europeia, para medi-la em relação às outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade. “Reflexões sobre os preconceitos morais”, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de nosso bem e mal, uma liberdade de toda “Europa”, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue. (GC, §380)

⁸ Em um fragmento póstumo do período entre o outono de 1885 e o início de 1886, Nietzsche aponta o equívoco que levaria o ser humano a não encarar a linguagem em seu caráter mutável: “As palavras permanecem: os homens acreditam, também os conceitos que são designados com elas.” (FP VI 1[98], Outono de 1885 - Início de 1886, trad. Marco Antônio Casanova). Isto é caracterizado, no pensamento de Nietzsche, como uma vulgaridade: “[...] há de se considerar que o que caracteriza a palavra, em Nietzsche, é a vulgaridade enquanto iguala o desigual e transforma o próprio em algo comum, levando-o a busca de um discurso que contemple e expresse a singularidade.” (Azeredo, 2010, p.161).

⁹ Ao utilizar o termo crítica, faz-se necessário demarcar um distanciamento do projeto filosófico de Nietzsche do projeto filosófico de Kant. Com isso em vista, destacamos a passagem de Marton (1990, p.122-123): “Se Kant quer fundar a moral enquanto ciência da razão pura, desvinculada de todo elemento empírico, Nietzsche recorre à história, à etnologia e às ciências da natureza, para avaliar suas reflexões morais. Concebendo a psicologia como investigação da proveniência e das transformações dos valores morais, identifica-a com o procedimento genealógico. Ao fazê-lo, reafirma os vínculos estreitos que ela deve ter com a história, assim como a ruptura definitiva que tem de operar em relação à metafísica. É isso que lhe permite denunciar o estudo psicológico, que desconhece a história, por abrigar preconceitos morais. É também o que o leva a criticar Kant por pretender legitimar a moral num mundo supra-sensível, a atacá-lo por ignorar que os valores morais foram criados em algum tempo e em algum lugar, a acusá-lo talvez de fazer-se defensor dos interesses gregários.”

A forma pela qual Nietzsche realiza a sua crítica à moral está envolta no terceiro instrumento metodológico da genealogia: a fisiopsicologia. A caracterização, então, da moral em Nietzsche tem em seu âmago uma análise sintomatológica. Ou seja, os sintomas substituem os critérios de bem e mal para classificar as avaliações morais¹⁰.

Nesse cenário, Nietzsche elege um critério avaliativo que, além de não ser moral, é percebido como um critério de análise que não pode ser posto em julgamento: a vida¹¹. Isto porque os juízos emitidos acerca da vida possuem valor apenas como sintomas, pois o valor da vida não pode ser estimado: “[n]ão por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa e não um juiz; e não por um morto, por outro motivo.” (CI, o problema de Sócrates, §2).

Não há como, na percepção do filósofo, adentrar nas questões sobre o valor da vida pois, para fazê-lo, seria preciso estar em uma posição fora da vida e conhecê-la por completo, “razões bastantes para compreender que esse é, para nós, um problema inacessível.” (CI, Moral como antinatureza, §5).

Desta forma, a genealogia de Nietzsche pode ser caracterizada como um procedimento de análise de histórico-crítico que parte de um pressuposto histórico e realiza uma análise histórico-linguística acerca dos problemas morais, realizando uma crítica fisiopsicológica desses valores morais, tendo a vida como critério avaliativo.

CRÍTICA GENEALÓGICA FRENTE À NOÇÃO DE SUJEITO LIVRE

Assumindo a genealogia como o procedimento a partir do qual Nietzsche realiza a crítica à moral e que o critério desta avaliação é a noção de vida, é questionável qual o significado do conceito ‘vida’ no pensamento nietzschiano. Nietzsche compreende a vida, nesses termos, envolto em uma noção fundamental em sua filosofia: a vontade de potência.

¹⁰ “**Todo grande problema é um sintoma:** um homem com certo *quantum* de força, de refinamento, de insidiosidade, com esse perigo, com esse pressentimento o expeliu de si.” (FP VI 5[31], Verão de 1886 - Outono de 1887, trad. Marco Antônio Casanova, negrito nosso).

¹¹ A questão da relação dos valores com a vida, em Nietzsche, possui um caráter duplo e complementar, uma vez que a vida força que estabeleçamos valores e que os valores morais influenciam na vida. Nietzsche estabelece a vida como esse critério de formação de valores ao afirmar que ao falar de valores “falamos sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao estabelecermos valores...*” (CI, Moral como antinatureza, §5).

Vontade de potência, na obra publicada de Nietzsche, é apresentada em sua semelhança com a vida em um conhecido trecho da obra *Assim falou Zaratustra*, onde é dito “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de [potência]; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor” (ZA, II, Da superação de si mesmo). Nietzsche, em *Além de bem e mal*, amplia esta discussão da vontade potência para tudo que existe:

— Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade — a vontade de [potência], como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de [potência], e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir **toda força atuante**, inequivocamente, como *vontade de [potência]*. **O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de [potência]”, e nada mais.** (BM, §36, negrito nosso).

Já em uma seção da *Genealogia da Moral*, na qual o filósofo explica o nascimento da moral escrava, a vontade de potência aparece de forma tácita, mas como uma reformulação importante, uma vez que é dito, nesse contexto, que um *quantum* de força equivale a um *quantum* de potência, de instinto, sendo, na verdade, a mesma coisa¹². Com isso, podemos entender que o mundo, para Nietzsche, deve ser compreendido da seguinte forma:

¹² “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Trieb*], vontade, atividade — melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer atuar [...]” (GM, I, §13). Nesse campo, destaca-se que esta relação de forças atuantes é compreendida como um constante agôn (Ἀγών), ou seja, as forças estão em conflitos ininterruptos, que nunca tendem a um cessar: “Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas — e, de igual modo, entre os tecidos e órgãos. Por só manifestar-se face a resistências, ela torna a luta inevitável. Efetivando-se faz que a célula esbarre em outras que a ela resistem: o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis. Com o combate, uma célula passa a obedecer a outra mais forte, um tecido submete-se a outro que predomina, uma parte do organismo torna-se função de outra que vence — durante algum tempo.” (Marton, 2014, p.198). Ainda nesses termos, Nietzsche evidencia, na *Gaia Ciência*, no aforismo intitulado *O que significa viver?*, que: “Viver — é continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver — é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho.” (GC, §26). Admitir esta perspectiva, no entanto, não é semelhante à afirmação de que a vida é caracterizada por uma autoconservação. Ou seja, com isso Nietzsche não admite que a vida é uma busca por necessidades básicas da sobrevivência. O filósofo do martelo caracteriza a vida como uma luta constante por mais potência: “No que toca à célebre ‘luta pela vida’ [*Kampf um’s Leben*] até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento — quando se luta, luta-se pel[a] *[potência]* [*Macht*]...” (CI, Incursões de um extemporâneo, §14).

O mundo, para Nietzsche, nunca é uma condição fixa mas sempre em movimento; e todos os movimentos são relacionados uns com os outros. Além disso, tais relações são primeiramente conflitos de tensão e resistência (KSA 13: 14[93], pp.270-1). Vontade de potência retrata, em termos dinâmicos, a ideia de que qualquer condição ou afirmação do significado deve superar qualquer coisa “outra”, algum obstáculo ou contra-força. (Hatab, 2019, p. 334)

Desta forma, a compreensão de fisiopsicológica de Nietzsche, uma vez que está envolto nesta lógica da análise das forças, dos impulsos, deve ser entendida como a “morfologia e teoria da evolução da *vontade de [potência]*” (BM, §22)¹³. Dito de outra forma, a análise fisiopsicológica não está presa no campo da moralidade, mas em uma investigação da forma pela qual as forças, em busca de mais potência, atuam.

Nesta visão da fisiopsicologia, envolta na lógica da vontade de potência, Nietzsche compreende que estas forças, em um meio orgânico, são equivalentes aos impulsos¹⁴. O corpo, nesse cenário, é percebido em uma relação dos impulsos em luta constante por mais potência. Nas palavras do filósofo alemão, o corpo deve ser compreendido como uma “estrutura social de muitas almas” (BM, §19).

Assim compreendido, o corpo, esta pluralidade de forças em constante luta, não possui uma unidade primordial¹⁵ a qual pode-se-ia denominar de um “Eu”, um

¹³ Em um fragmento póstumo, Nietzsche evidencia esse caráter da psicologia enquanto exame da vontade de potência ao afirmar:

“A. Ponto de partida psicológico:

— nosso pensamento e nossos juízos de valor são apenas uma expressão para anseios que vigem aí por detrás.

— os anseios se especializou cada vez mais: sua unidade é a *vontade de [potência]* (para tomar a expressão dos mais fortes de todos os impulsos, que dirigiu até agora todo desenvolvimento orgânico)

— redução de todas as funções orgânicas fundamentais à vontade de [potência]

— questão de saber se ela não é o motor também no mundo inorgânico? Pois na interpretação mecânica do mundo sempre se carece de um motor

— “lei da natureza”: como fórmula para a produção incondicionada das relações de graus de [potência].

— o *movimento* mecânico é apenas um meio de expressão de um acontecimento interior.

— ‘causa e efeito’” (FP VI 1[30], Outono de 1885 - Início do ano 1886, trad. Marco Antônio Casanova).

Ainda nesse termo, Nietzsche esclarece a questão do movimento: “— os movimentos não são ‘provocados’ por uma ‘causa’: aqui teríamos uma vez mais o antigo conceito de alma! — eles são a própria vontade, mas não completa e totalmente!” (FP VI 1[37], Outono de 1885 - Início de 1886, trad. Marco Antônio Casanova).

¹⁴ “Da perspectiva nietzschiana, a vida não consiste na existência de moléculas, cuja natureza se mostra nas estruturas atômicas; tampouco na emergência e ação recíproca de impulsos, concebidos segundo o modelo presente na consciência; e menos ainda na mera combinação de dois registros. Ao contrário, a vida consiste na luta permanente de impulsos ou, se se preferir, de forças que interagem criando diversas configurações e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração.” (Marton, 2014, p.214).

¹⁵ Nietzsche, nesta discussão, está rompendo, igualmente, com a noção do ser humano como dividido em corpo-alma. Em um famoso trecho, nesse cenário, de sua obra *Assim falou Zaratustra*, Ni-

indivíduo, um sujeito. Neste âmbito, em uma das primeiras seções de *Além de Bem e Mal*, Nietzsche trata sobre o caso das “certezas imediatas”, focando, sobretudo, nas certezas “Eu penso” e “Eu quero”.

Apesar de não deixar a referência explícita, a noção da afirmação de “eu penso” enquanto uma certeza imediata realiza um diálogo tácito com Descartes¹⁶. Isto porque, em suas *Meditações*, o filósofo francês alcança a certeza imediata do sujeito através da afirmativa “Eu penso”.

Na obra supracitada, Descartes, ao tentar provar a existência de Deus e da distinção real entre a alma e o corpo, utiliza como método uma dúvida hiperbólica que, em seus três graus, fazem-no perder qualquer certeza que já possa ter sido estabelecida. O último e mais forte dos graus da dúvida cartesiana refere-se ao gênio maligno que, substituindo a ideia de um Deus enganador, é apresentado como “não menos ardiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me” (Descartes, 1973, p.96). Dessa forma, completa o pensador francês:

Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele se serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e prepararei [tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e ardiloso que seja, nunca poderá impor-me algo. (Descartes, 1973, p. 96-97).

Nietzsche afirma:

“‘Corpo sou eu e alma’ — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento do teu corpo é também tua pequena razão que chamas ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão.” (ZA, I, Dos desprezadores do corpo).

Isso não significa, necessariamente, que haja apenas uma inversão dos polos, mas sim de “uma concepção imanente, que recusa toda possibilidade de transcendência — e mesmo de distinção — entre corpo e consciência.” (Rocha, 2011, p.74).

¹⁶ Vale ressaltar que nossa pretensão, neste texto, não é fazer uma relação entre Nietzsche e Descartes. Portanto, aludimos brevemente, apenas no que é cabível para a nossa argumentação, a oposição nietzschiana em relação ao pensador francês.

Entretanto, como forma de escapar do argumento do gênio maligno, Descartes vai alcançar a primeira certeza (a certeza fundante, portanto) a partir da qual seus raciocínios estarão sustentados: a certeza da sua existência. Após revisar os graus da dúvida, o filósofo conclui que a afirmação “*eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio que a concebo em meu espírito.” (Descartes, 1973, p.100).

Esta não é, todavia, a única certeza alcançada por Descartes acerca da existência, uma vez que é necessário que seja investigado o que é esse eu, este ser existente. Ao que Descartes vai concluir que:

Mas o que sou eu, portanto? **Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.** (Descartes, 1973, p. 103, negrito nosso).

A partir da dúvida hiperbólica, em suma, Descartes realiza uma investigação com uma pretensão de encontrar uma certeza que consiga escapar dos graus da dúvida, especialmente do gênio maligno. A certeza do “Eu” surge como a mais elementar, de forma imediata, a partir da compreensão de que mesmo que haja um gênio maligno que empregue todos os seus esforços para gerar o engano no pensamento, deve haver um substrato por detrás do pensar. Ou seja, na compreensão cartesiana, a certeza imediata do sujeito surge a partir da ideia de que há um “Eu” que seja causador do “pensar”.

A contraposição de Nietzsche a esta forma de raciocinar reside na ideia de que afirmações de certezas imediatas (como também de conhecimento absoluto e de coisa em si) são frutos de sedução da linguagem. Nesse âmbito, Nietzsche propõe fazer uma decomposição da afirmação “Eu penso”, obtendo uma série de afirmações cuja fundamentações são, talvez, impossíveis:

— por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu *sei* o que é o pensar. (BM, §16)

Assim posto, não há um imediatismo nesta afirmação da relação sujeito-objeto na afirmação “Eu penso”. A afirmação posta vai pressupor que haja uma comparação de um estado momentâneo com outros estados que são conhecidos

para determinar o que ele é. Há, na compreensão de Nietzsche, um falseamento da realidade quando se afirma que o sujeito (eu) é a condição do predicado (penso):

Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui seguindo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo —’. (BM, §17)

O pensamento sustentado nesse sujeito que antecede o predicado e que é causa desse predicado é um equívoco baseado em um hábito gramatical. Em um capítulo do *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado *Os quatro grandes erros*, Nietzsche destaca o segundo desses erros como o erro da falsa causalidade, o qual consiste em acreditarmos ser nós mesmos causais no ato da vontade, já que pensávamos em “*flagrar no ato a causalidade*” (CI, *Os quatro grandes erros*, §3). Nietzsche evidencia, nesse campo, três grandes “fatos interiores” pensados como causa: a vontade, a consciência e o Eu. Contrapondo estas concepções, o filósofo do Zaratustra afirma, no que tange a vontade como causa, que o

“mundo interior” é cheio de miragens e fogos-fátuos: a vontade é um deles. A vontade não move mais nada; portanto não explica mais nada — ela apenas acompanha eventos, também pode estar ausente (CI, *Os quatro grandes erros*, §3).

Quanto à questão da consciência, uma questão de motivo, Nietzsche vai destacar que esse motivo é um “fenômeno superficial da consciência, um acessório, um ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa” (CI, *Os quatro grandes erros*, §3). Além disso, o filósofo destaca:

Tudo o que ganha a consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão. É apenas aparente o fato de que um pensamento seria imediatamente causa de outro pensamento. O acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e sua sucessão de sentimentos, pensamentos, etc. são sintomas do acontecimento propriamente dito! — Sob cada pensamento se esconde um afeto. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um estado conjunto, toda uma superfície de toda a consciência, resulta da constatação de [potência] instantânea de todos os nossos impulsos constituintes — portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a

ele. O próximo pensamento é um sinal do modo como toda a situação de [potência] entremente se deslocou. (FP, VI 1[61], Outono de 1885 - Início de 1886, trad. Marco Antônio Casanova)

O Eu, por sua vez, tornou-se “uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer” (CI, Os quatro grandes erros, §3). Essa noção fabular do eu advém da ideia de que o “‘eu’ (que não equivale à administração una de nosso ser!) é apenas uma síntese conceitual” (FP VI 1[87], Outono de 1885 Início de 1886, trad. Marco Antônio Casanova). Em outro importante livro, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche utiliza uma metáfora para tratar esta questão gramatical. O filósofo compara a separação entre sujeito e ação à separação do corisco e o trovão:

O povo duplica a ação, na verdade; quando vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como causa e depois como seu efeito. Os cientistas não fazem outra coisa quando dizem que “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante — toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou de falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana) [...]. GM, I, §13).

Nietzsche chega a conclusão de que, nesse debate, não há um “substrato [livre]; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação — a ação é tudo.” (GM, I, §13). É a partir desta ideia equivocada que sustenta-se a noção de um livre-arbítrio, já que esse pensamento está construído a partir de uma concepção de que há um sujeito que age e que pode ser punido por sua ação. Nietzsche afirma que os seres humanos foram “considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, punidos — ser *culpados*” (GD, CI, Os quatro grandes erros, §7). Em outro trecho de *Além de bem e mal*, esta ideia aparece da seguinte forma:

O anseio do “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semieducados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência. (BM, §21).

O livre-arbítrio, assim, está sustentado em um erro gramatical e psicológico que assume um agente anterior à ação como responsável por aquela determinada

ação. O engano sustenta-se na acepção de uma unidade que quer agir de uma determinada forma e acredita que a ação é decorrente desse querer, como uma necessidade de efeito.

A questão que necessariamente segue, nesse sentido, é: de onde provém, então, esse equívoco linguístico que nos faz acreditar na existência de um Eu que age e que é responsável pela ação? Nietzsche responde: de uma época mais rudimentar da psicologia.

A linguagem pertence, por sua origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da *razão*. É *isso* que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”... Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzido furtivamente*; apenas na concepção do “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... No início está o enorme e fatídico erro de que a vontade é algo que *atua* – de que a vontade é uma *faculdade* [...]” (CI, A “razão” na filosofia, §5)

Em um momento mais rudimentar da forma de psicologia, portanto, deriva o equívoco dualista de que há um ser, um agente livre, que comanda a ação e que pode ser responsável por ela¹⁷. Um agente que teria um controle sobre seu querer para continuar querendo o já anteriormente desejado.

Em contrapartida, Nietzsche alerta, não caiamos em um outro equívoco derivado de uma relação de causa e efeito a tenhamos a crença da existência de um cativeiro-arbítrio. A contraposição de Nietzsche a esta ideia está assentada na compreensão de que há um erro da forma de pensar em uma percepção de causa e efeito¹⁸, já que:

¹⁷ Percebe-se, com isso, que há uma influência psicológica sobre as formações dos termos morais. Essas designações são objetos de críticas em vista da genealogia de Nietzsche. No caso da responsabilidade, a leitura genealógica está envolta em um processo de formação dos valores de grupos denominados como “fracos”, os escravos. O filósofo do martelo exemplifica esta formação a partir de uma fábula: “Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapinas são más; e quem for o menos ave de rapina, e sim seu oposto, ovelha – este não deveria ser bom?’ (GM, I, §13).” O que se torna elementar nesse argumento é uma necessidade de imputação de culpa das aves de rapina (os nobres, conquistadores) de serem responsáveis pelo sofrimento das ovelhas (escravos) e, assim, serem consideradas como más.

¹⁸ Na percepção de Nietzsche, causa e efeito devem ser compreendidos como “ficções convencionais para fins de designação de entendimento, *não* de explicação” (BM, §21).

No “em si” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito da causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. (BM, §21)

Em um fragmento póstumo escrito no outono de 1887, intitulado *Para o combate do determinismo*, Nietzsche explica que “um *quantum* de força se defina e se comporte de uma determinada maneira não o transforma em uma ‘vontade desprovida de liberdade’” (FP VI 9[91], Outono de 1887, trad. Marco Antônio Casanova), ou seja a “‘necessidade mecânica’ não é nenhum estado de fato: nós é que a inserimos interpretativamente pela primeira vez no acontecimento.” (FP VI 9[91], Outono de 1887, trad. Marco Antônio Casanova).

Ainda neste fragmento, Nietzsche afirma que não há uma coerção comprovável nas forças, apenas interpretação derivada da ideia de que inserimos “sujeitos, ‘autores’ nas coisas” (FP VI 9[91], Outono de 1887, trad. Marco Antônio Casanova). Ou seja, admitir um determinismo – cativo-arbítrio – seria, igualmente, admitir, por causa e efeito, a ação de algum autor que implica que as ações aconteçam de determinadas formas.

Dessa forma, não nos apressemos, Nietzsche alerta, em admitir a existência de um cativo-arbítrio pela negação de um livre-arbítrio. Isso seria um abuso linguístico decorrente de uma fantasiosa relação de causa e efeito. Imprimimos, com esta admissão, no mundo, leis e estados fixos que regem todas as coisas que existem, formando mitologias. O livre-arbítrio e o cativo-arbítrio não passam de ideias fantasiosas decorrentes de abusos linguísticos-psicológicos.

A LIBERDADE EM NOVOS TERMOS

Após a resolução do conflito acerca da existência de livre-arbítrio e o cativo-arbítrio, admitindo que os dois conceitos são apenas equívocos derivados de abusos linguísticos, questionamos: como pensar a questão da liberdade em Nietzsche?

A resposta para esta questão advém da compreensão da crítica ao sujeito (intrínseca à crítica de Nietzsche à noção de arbítrio). Isso porque o sujeito e

quaisquer ideias aproximadas, como o atomismo da alma¹⁹ (BM, §12), decorrem de um equívoco na suposição de uma causa a um efeito. No caso do equívoco do sujeito, há uma necessidade de afirmar um ser por trás da ação haja vista a necessidade de transformar o ser humano responsável por suas ações (CI, Os quatro grandes erros, §7), um animal capaz de fazer promessas (GM, II, §1). Nietzsche sustenta que essas acepções são apenas ficções que falseiam a realidade.

Na sua obra intitulada *Anticristo*, o filósofo elenca uma série de equívocos pertencentes a esta forma cristã e moralizante de pensar: o equívoco de causas imaginárias (como o caso do livre-arbítrio), de efeitos imaginários (como o pecado), de um comércio entre seres imaginados (como o caso dos espíritos), de uma ciência natural imaginária (antropocêntrica), de uma psicologia imaginária e de uma teleologia imaginária (Reino de Deus, Juízo final) (AC, §15).

Contrária a estas noções, Nietzsche, no *Crepúsculo dos Ídolos* em um parágrafo intitulado *Qual pode ser nossa doutrina?*, vai propor uma noção denominada de fatalista, a partir da qual é compreendido que ninguém “é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente” (CI, Os quatro grandes erros, §8), pois a fatalidade do ser não pode ser separada da “fatalidade de tudo o que foi e será” (CI, Os quatro grandes erros, §8).

O tema do fatalismo está presente na obra de Nietzsche desde sua juventude. Em um texto redigido em 1862, quando o pensador tinha apenas 17 anos, intitulado *Fado e história*, o filósofo alemão advoga em prol de uma interdependência entre as ideias da *vontade livre* e *fado*. A partir de um raciocínio baseado em uma perspectiva de que o universo se desenrola em um vir-a-ser em círculos concêntricos, é defendido que a vontade individual consiste em uma parcela mínima do vir-a-ser²⁰.

Em uma obra de 1880, intitulada *O Andarilho e sua sombra*, Nietzsche realiza uma importante retomada do tema do fatalismo na seção denominada *Fatalismo turco*. Nesse texto, Nietzsche apresenta o denominado fatalismo turco, cuja defesa é a separação entre o ser humano e o *fado*: “[...] o homem, diz ele, pode contrari-

¹⁹ “— a hipótese de átomos é apenas uma consequência do conceito de sujeito e de substância: em algum lugar precisa haver ‘uma coisa’ a partir da qual provém a atividade. O átomo é o último derivado do conceito de alma.” (FP, VI, 1[32], Outono de 1885 - Início de 1886, trad. Marco Antônio Casanova).

²⁰ Sobre o argumento em detalhes, conferir: Melo Neto, 2018, p.123-125.

ar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer.” (AS, §61).

O filósofo alemão, entretanto, compreende que cada ser humano é uma porção do *fado*. Quando o ser humano pensa em se opor ao fado, afirma Nietzsche, ele realiza, também, o *fado*. A posteridade depende, assim, do ser humano, uma vez que o futuro não está determinado com antecedência, mas depende das ações dos homens para que possa acontecer. Esta percepção leva o filósofo a afirmar que o ser humano agiria como uma Moira:

Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira, que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo. (AS, §61)

Percebe-se, assim, que a noção de fatalismo, na obra de Nietzsche, possui uma divergência à compreensão usual de fatalismo, que seria caracterizada por entender que “todos os acontecimentos já estão, de antemão, irremediavelmente fixados e que o destino será forçosamente realizado” (Melo Neto, 2018, p.122). A noção nietzschiana de fatalismo, por sua vez, defende que não há uma oposição entre o fado e a ação humana, sendo ambas interdependentes.

A partir disso, o pensador compreende que não há uma finalidade no mundo — o próprio conceito de finalidade é uma invenção (CI, Os quatro grandes erros, §8) —, cada um é um “necessário pedaço do destino, pertencente ao todo, *está* no todo” (CI, Os quatro grandes erros, §8). Ao garantir a inocência para o vir-a-ser (CI, Os quatro grandes erros, §8), Nietzsche propõe uma visão afirmativa da vida em suas contradições:

“Ó homens superiores, que vos parece? Sou um adivinho? Um sonhador? Um bêbado? Um intérprete dos sonhos? Um sino de meia-noite? Uma gota de orvalho? Perfume e vapor de eternidade? Não ouvís? Não sentis o aroma? Meu mundo se tornou perfeito nesse instante, meia-noite é também meio-dia,—
A dor também é um prazer, a maldição também é uma bênção, a noite também é um sol — ide embora, ou aprendereis: um sábio também é um tolo.
Disseste alguma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então disseste também Sim a *todo* sofrimento. Todas as coisas são encadeadas, emaranhadas, enamoradas, —
— e, se um dia quiseste duas vezes o que houve uma vez, se algum dia disseste ‘tu me agradas felicidade! Vem, instante! então quiseste que *tudo* voltasse!

— Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, emaranhado, enamorado, oh, assim *amais* vós o mundo, —
— vós, eternos, o *amais* eternamente e a todo tempo: e também a dor dizeis: Passa, mas retorna! Pois *todo prazer quer — eternidade!*” (ZA, IV, O canto ébrio, 10, aspas no original).

O que é denominado de indivíduo, nessa perspectiva, deve ser compreendido como uma parcela de “*fatum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será” (CI, Moral como antinatureza, §6).

O filósofo, com isso, busca “[r]etraduzir o homem de volta à natureza” (BM, §230), isto é, não fazer “o homem derivar de ‘espírito’, da ‘divindade’, [mas sim] nós o recolocamos entre os animais” (AC, §14), livrando, inclusive, o ser humano do livre-arbítrio e da “vontade” (AC, §14). Admitindo a perspectiva da vontade de potência, o livre-arbítrio é visto, apenas, como uma “expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” (BM, §19).

É a partir da visão do arbítrio enquanto uma expressão para um estado de forças que se sobrepõem em constante conflito que é possível que o filósofo do martelo admita o significado de liberdade como “os instintos *viris*, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos” (CI, Incursões de um extemporâneo, §38).

A liberdade, assim, em Nietzsche, é pensada na lógica de vontade de potência, como a sobreposição de impulsos de violência que outrora foram cerceados pela cultura (GM, I, §11). O ser humano livre, assim, é guerreiro (CI, Incursões de um extemporâneo, §35).

CONCLUSÃO

Nietzsche, em sua crítica à metafísica, entendida como a crença na oposição dos valores (BM, §2), realiza uma forte crítica à ideia de livre-arbítrio, além de buscar o restabelecimento da noção de liberdade em novos termos. Não partindo, contudo, para uma apressada oposição, a de considerar a existência de um cativo-arbítrio, uma vez que isso seria um equívoco derivado do pensamento de pensar a partir da relação de causa e efeito.

O filósofo, tendo isto em vista, utilizando o procedimento genealógico, vai propor uma radicalização da crítica à metafísica através da perspectiva histórica-

filológica, acrescida de uma forte tomada de uma avaliação fisiopsicológica. Com isso, o pensamento de Nietzsche vai tomar um vocábulo sintomatológico. O critério avaliativo extramoral adotado (visando evitar preconceitos morais) é a vida. Nesta lógica, entra em cena, na construção crítica de Nietzsche, a noção de vontade de potência.

Nietzsche vai, nesse cenário, realizar uma análise fisiopsicológica da moral tendo o corpo como objeto central. Envolto na lógica da vontade de potência, o corpo é compreendido como uma estrutura social de muitas almas (BM, §19) disposto hierarquicamente (GM, II, §1). Assim, a construção filosófica de Nietzsche acerca do corpo envolve uma contraposição à noção de unidade, de indivíduo, ou, de forma mais geral, à noção de um sujeito. Além disso, Nietzsche contrapõe à divisão entre corpo-alma, afirmando que a alma é uma pequena razão que está envolta no corpo (ZA, I, Dos desprezadores do corpo).

Nesse sentido, Nietzsche destaca que o equívoco linguístico de admitir a existência de um sujeito é derivado da sedução gramatical de compreender uma causa de si mesmo. Com essa reflexão acerca da causa de si mesmo, Nietzsche nega a noção de liberdade do arbítrio, uma vez que não é possível afirmar que há uma liberdade de autodeterminação, de escolha.

Negando essa admissão do livre-arbítrio, Nietzsche não recai no equívoco de causa e efeito em admitir um cativo-arbítrio (BM, §21). A admissão de Nietzsche é de que há uma necessidade de repensar a liberdade em novos termos. Nietzsche propõe, então, um fatalismo, o que implica em admitir que o ser humano é um elemento de um todo em constante movimento. Além disso, o filósofo vai propor que a liberdade só é pensada a partir da liberdade dos instintos.

REFERÊNCIAS

AZEREDO, Vânia Dutra de. “Nietzsche e a modernidade: ponto de virada.” *CADERNOS Nietzsche*, v.1, n.27, São Paulo, 2010, p. 143-168.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BELTRÃO, Claudia; HORVAT, Patrícia. “Nietzsche e a história: entre o fictio e o factio.” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; SUA-

REZ, Rosana (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p.164-177.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 2003.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, a genealogia e a história." In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Marcelo Catan. São Paulo e Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2019. p. 55-87.

HATAB, Lawrence. *Nietzsche's On the Genealogy of morality: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HATAB, Lawrence. "The Will to power." In: STERN, Tom (edt.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p.329-350.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora brasiliense, 1990. (Sendas e Veredas).

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas).

MELO NETO, João Evangelista Tude de. "O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo." *Discurso*, São Paulo, 2018, p. 121-133.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: vol VI*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. “O Niilismo é algo que não se cura — notas sobre a grande saúde” In: BARRENECHEA, Miguel Angel de; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo; SUAREZ, Rosana (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p.71-80.