

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



**O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo  
em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo  
nietzschiano**

**Leonardo Camacho de Oliveira**

LEONARDO CAMACHO DE OLIVEIRA

**O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo  
em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo  
nietzschiano**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Pelotas, como  
requisito à obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2014

**Banca examinadora:**

PROF. DR. ANDRÉ LUÍS MOTA ITAPARICA– UFRB.

PROF. DR. CLADEMIR LUÍS ARALDI (Orientador) – UFPel

PROF. DR. LUÍS EDUARDO XAVIER RUBIRA – UFPel

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas  
Catalogação na Publicação

O48s Oliveira, Leonardo Camacho de

O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo  
em Nietzsche : o traço estoico do compatibilismo  
Nietzschiano / Leonardo Camacho de Oliveira ; Clademir Luís  
Araldi, orientador. — Pelotas, 2014.

130 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política,  
Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Liberdade da vontade. 2. Cosmologia. 3.  
Reponsabilidade. 4. Vontade de poder. 5. Destino. I. Araldi,  
Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD : 193

Dedico este trabalho aos meus pais pelo apoio,  
carinho e compreensão constantes.

## **Agradecimentos**

Ao Prof. Dr. Clademir Luís Araldi pela preciosa orientação, que me servirá sempre de modelo, pois consegue conciliar uma tutela diligente com um constante incentivo ao orientando para que tenha suas próprias ideias.

Aos Profs. Drs. André Luís Mota Itaparica e Luís Rubira por gentilmente aceitarem o convite para compor a banca de avaliação desse trabalho.

Aos colegas do GEN-UFPel Sérgio, Fabiano, Gabriel e Lays pelos debates valiosos e em especial Sdnei e Wagner, cuja dedicação e ajuda extrapolaram os limites acadêmicos.

Aos amigos Ricardo, Matheus, Juliana, Madelon pelo carinho e interesse com que me acompanharam e pelas conversas instigantes.

## Sumário

Resumo .....	7
Abstract .....	8
Abreviaturas .....	9
<b>Introdução .....</b>	<b>10</b>
<b>1 O problema da liberdade na filosofia estoica .....</b>	<b>17</b>
1.1 A cosmovisão estoica .....	18
1.2 Determinismo estoico .....	25
1.3 O compatibilismo estoico .....	30
<b>2 O problema liberdade x determinismo no pensamento nietzschiano ....</b>	<b>44</b>
2.1 Questões incidentais ao problema da liberdade .....	46
2.1.1 Cosmologia .....	46
2.1.2 Questão do “sujeito” .....	65
2.2 A questão da liberdade .....	72
2.2.1 Determinismo e críticas nietzschianas à noção de “vontade livre” .....	73
2.2.2 noção positiva de liberdade .....	94
<b>Considerações finais: Nietzsche <i>versus</i> estoicos: o que há de estoico no compatibilismo nietzschiano .....</b>	<b>114</b>
<b>Referências .....</b>	<b>126</b>

## Resumo

OLIVEIRA, Leonardo Camacho de. **O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano.** 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

O presente trabalho consiste em uma análise imanente do pensamento de Friedrich Nietzsche, delimitado ao período de 1885 a 1889, nele compreendidos escritos publicados e fragmentos póstumos. O fio condutor dessa análise é o antagonismo entre liberdade e determinismo, cuja resolução está atrelada a uma estratégia dulp de abordagem do problema. Inicialmente, ter-se-á um enfrentamento do que cremos serem questões incidentais ao problema da liberdade, tratando-se, sobretudo, da cosmologia, forma de determinismo e noção de sujeito. O segundo aspecto de nossa abordagem está em traçar uma análise comparativa entre a posição de Nietzsche sobre o problema e a posição compatibilista adotada na escola helenística do estoicismo. A proximidade das duas respostas ao problema da liberdade faz com que o compatibilismo estoico, fortalecido argumentativamente por séculos de debate direto com críticos competentes, sirva de guia para a compreessão da resposta nietzschiana. Com efeito, essa pesquisa se articula em função da verificação de duas hipóteses. A primeira, a ser realizada em contato exclusivo com a filosofia de Nietzsche, consiste na afirmação de que nessa há uma resposta compatibilista, que afirma simultaneamente determinismo e liberdade. Já a segunda, que será fruto da análise comparativa entre Nietzsche e estoicos, consistirá na afirmação de que a resposta nietzschiana é formalmente semelhante à resposta estoica.

**Palavras-chave:** cosmologia; liberdade da vontade; destino; vontade de poder; responsabilidade.

## **Abstract**

OLIVEIRA, Leonardo Camacho de. **O suposto antagonismo entre liberdade e determinismo em Nietzsche: o traço estoico do compatibilismo nietzschiano**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

The present work consists in a immanent analysis of Friedrich Nietzsche's thinking, delimited to the period that goes from 1885 to 1889, including published works and posthumous fragments. The core of this analysis is the antagonism between freedom and determinism, a dual strategy will be used to resolve it. Initially it will take place a confrontation of the preliminary issues to the free will problem, which mainly are cosmology, determinism and subjectivity. The second point of the proposed strategy is to perform a comparative analysis between Nietzsche's position on the issue and the compatibilist position adopted in the Hellenistic school of stoicism. The proximity of these two answers to the free will problem turns the stoic compatibilism, which has his arguments strengthen by centuries of debate with efficient critics, into a guide to the comprehension of Nietzsche's answer. Notwithstanding this research aims towards the verification of two hypothesis. The first is to affirm that Nietzsche defends a compatibilism, in which both freedom and determinism are posed, this will be performed by analyzing exclusively Nietzsche's philosophy. And the second is to propose that Nietzsche's answer is formally similar to the stoic answer and will be done through a comparative analysis.

**Keywords:** cosmology; freedom of the will; destiny; will to power; responsibility.

## Abreviaturas

CP/CV - Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern (Cinco prefácios escritos para cinco livros não escritos);

GT/NT – Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)

MAI/HHI – Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))

M/A – Morgenröte (Aurora)

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência)

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (Assim falou Zaratustra)

JGB/BM – *Jenseits Von Gut und Böse* (Para além do bem e do mal)

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogia da moral)

GD/CI – Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)

AC/AC – Der Antichrist

EH/EH – Ecce Homo

DD/DD – Dionysos-Dithyramben

## Introdução

Neste trabalho temos como alvo o problema da liberdade, mais especificamente o problema de compatibilizar liberdade com determinismo. O debate sobre a liberdade perpassa praticamente toda a história da filosofia, contudo, didaticamente podemos apresentar as seguintes posições<sup>1</sup> sobre o mesmo: os incompatibilistas, que acreditam ser a noção de liberdade incompatível com o determinismo, dividindo-se em libertarianistas, que recusam o determinismo e afirmam a liberdade, e fatalistas, que defendem o determinismo e recusam a liberdade; os compatibilistas, que acreditam ser possível afirmar simultaneamente liberdade e determinismo. Por óbvio, existe uma grande variedade de propostas, internamente a essas posições apresentadas, não havendo consenso, nem mesmo, com relação a definição do que seja liberdade, ou do que seja determinismo.

Nosso alvo, não obstante, é restrito, buscamos a posição de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) sobre o problema da liberdade. Enfrentamos, no entanto, a instigante dificuldade de nos confrontarmos com um pensador que para alguns não é sistemático e para outros possui uma nova concepção de sistema. O fato é que o pensamento nietzschiano, sistemático ou não, foge do padrão dos “edifícios” argumentativos, tão recorrente na história da filosofia. Fator agravante é a não publicação da obra *vontade de poder*, a qual conta com inúmeros planos e vários escritos, tendo mesmo aforismos selecionados que iriam compô-la, o que deixa em aberto a questão de estar a filosofia de Nietzsche concluída. Ademais, o pensador não enfrenta a questão da liberdade

---

<sup>1</sup> Temos plena consciência de que tais posições concernem ao debate contemporâneo sobre a liberdade, não estando, com efeito, presentes no contexto filosófico nietzschiano. Não obstante, iniciamos o trabalho por apresentá-las, justamente por acreditar que a resposta de Nietzsche representa uma significativa contribuição para o atual debate, sendo, portanto, útil ter claro as polarizações contemporâneas desde já.

Para uma contextualização mais detalhada do atual debate e suas posições referendamos ao leitor a obra *A contemporary introduction to free will* de Robert Kane.

com vagar em uma obra ou mesmo capítulo dirigido exclusivamente a tratar dessa questão, salvo escritos juvenis, por demais distantes dos temas centrais e paradoxos desconcertantes do pensamento do Nietzsche tardio<sup>2</sup>. Por acreditarmos que o problema da liberdade se radicaliza com a cosmologia da vontade de poder, delimitamos nosso estudo ao período em que essa se faz presente, de modo que nosso estudo será centrado nas obras e fragmentos póstumos compreendidos entre 1885 e 1889.

O pensamento de Nietzsche é marcado pela derrocada da moral metafísica platônico-cristã, simbolizada pelo anúncio da “morte de Deus”. Interessante notar que cairá também a noção de liberdade absoluta, visto estar ela atrelada à moral metafísica. Com efeito, acreditamos que, com relação ao problema da liberdade, estamos diante do mesmo quadro apresentado por Araldi na obra *Nihilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. A crítica nietzschiana à liberdade faz parte do projeto de radicalização do nihilismo, o qual, todavia, é feito com vistas a um momento criativo futuro de superação do nihilismo. O comentador o explica mediante a figura do leão, presente no capítulo *Das três transmutações* da obra *Assim falava Zaratustra*:

O “espaço” de liberdade que o leão conquista para si é, desse modo, o vazio de sentido que decorre de sua negação (“eu não quero”) de todos os valores morais da tradição. Ao constatar o caráter eminentemente negativo da vontade do leão, o filósofo não compreende tal movimento como ponto final do desenvolvimento do espírito. Embora impossibilitado de criar novos valores, o leão não quer se deter no ato de negação, mas quer “criar para si a liberdade para novas criações”. Nesse sentido, é a sua vontade de criação que o impele à negação e à destruição (ARALDI, 2004, p. 299).

Logo, nas pesadas críticas que o filósofo faz à liberdade estaria atuando a vontade de criação do leão, que luta por conquistar o espaço de liberdade necessário para a superação da negação e fundamental para uma nova liberdade. No entanto, em seu comentário, antes mencionado e que, desde já, recomendamos ao leitor, Araldi apresenta as dificuldades com que Nietzsche

---

<sup>2</sup> Entendemos o período tardio do pensamento nietzschiano, em conformidade com a divisão dos períodos da obra feita por Marton, na introdução do livro *Das forças cósmicas aos valores humanos*.

se depara ao intentar a passagem da radicalização do niilismo para sua superação:

A radicalização da questão do niilismo aponta, no limite, para a mutabilidade e falibilidade de todas as “respostas” e tentativas de superá-la. Ao colocar o niilismo no horizonte de sua filosofia, Nietzsche talvez se tenha *iludido*, em muitos momentos, em pensá-lo com um “estádio intermediário”, uma mera transição à afirmação. O rigor com que ele mergulha nos abismos e nos labirintos da negação, no entanto, contrasta com a hesitação e a oscilação na busca de respostas e “saídas” (ARALDI, 2004, p. 452).

Concordamos com o comentador com relação as dificuldades que enfrenta, nem sempre de forma exitosa, o pensamento de Nietzsche na trajetória da negação à afirmação. Contudo, defendemos que com relação a um aspecto, uma parte dessa trajetória, a que diz respeito à liberdade, o filósofo consegue triunfar, pois não apenas desconstrói a noção metafísica de liberdade, mas apresenta uma nova noção de liberdade, essa compatível com o determinismo, e que representa a superação do problema que move esse trabalho. Com efeito, pretendemos analisar nesse estudo justamente essa trajetória, a trajetória do problema da liberdade no pensamento de Nietzsche, da negação à afirmação.

Como foi dito, buscar a resposta nietzschiana à questão da liberdade não é tarefa fácil, de modo que faz-se necessário lançar mão de uma estratégia para tal. Nossa estratégia consiste de dois pontos fundamentais, o primeiro reside no enfrentamento do que cremos serem questões incidentais<sup>3</sup> ao problema, e o segundo em uma análise comparativa com a filosofia estoica.

Com relação as questões incidentais, pensamos que para tratar da liberdade em Nietzsche é preciso que se tenha clareza com relação a alguns pontos de seu pensamento, os quais se mostram como condição necessária para a resolução da questão da liberdade. Primeiramente, é preciso se

---

<sup>3</sup> Utilizamos incidental aqui remontando ao instituto jurídico das questões incidentais, as quais se definem por questões que não são o foco do processo, mas que devem ser resolvidas anteriormente à questão principal, sendo condição *sine qua non* para a resolução da mesma. Com efeito, vemos a questão da cosmologia e do sujeito como inseridas nesse registro, afinal são problemas incidentes, não se confundem com o problema principal que é a liberdade, mas a resolução de tais problemas se torna imperiosa para que a questão da liberdade seja resolvida de forma satisfatória.

esclarecer a cosmologia<sup>4</sup> de Nietzsche, o filósofo propõe uma cosmovisão do mundo enquanto embate de forças que buscam dominar umas as outras. Dela decorre um determinismo, pois a mesma, como veremos, é incompatível com a existência de eventos contingentes – determinismo esse central para o problema de nosso estudo. Em segundo lugar devemos compreender qual a noção de sujeito é compatível com tal cosmologia, veremos que o filósofo desconstrói elementos tradicionais e profundamente arraigados do sujeito, trazendo, com isso, uma série de questões, igualmente de grande importância para o problema da liberdade. Somente após ter-se havido com esses temas é que passaremos a enfrentar o problema diretamente, analisando as críticas à noção metafísica de liberdade, bem como apresentando a tensão entre as afirmações deterministas nietzschianas e as menções positivas à liberdade e a responsabilidade.

O segundo elemento de nossa estratégia é analisar uma resposta compatibilista ao problema, dada pela escola helenística do estoicismo, com a qual, acreditamos, a resposta nietzschiana guarda profunda proximidade. Tem-se a vantagem de que a escola do pórtico pintado, embora constituída de séculos de reflexão, vários membros e, infelizmente, poucos fragmentos restantes, confrontou-se diretamente com o problema de liberdade, apresentando uma cosmologia, com interessantes similitudes à nietzschiana, e teve, diferentemente de Nietzsche, interlocutores que propuseram objeções fortes as quais foram brilhantemente respondidas pelos filósofos estoicos. De modo que nos estoicos temos efetivo debate com relação ao problema em questão e reconstruí-lo, ainda que de forma breve, será de grande ajuda para que possamos compreender o tratamento de Nietzsche.

---

<sup>4</sup> Somos devedores do trabalho de Scarlett Marton, com relação a dar uma importância central a cosmologia nietzschiana, pois foi nesse trabalho que se colocou a cosmologia como chave tanto para compreender o mundo proposto por Nietzsche quanto para tratar a questão do critério de valoração defendido: “É no âmbito cosmológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda a parte. Contudo, quanto trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é ele que constitui o elo central entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito” (MARTON, 2010, p. 102/103). Com efeito, inspirados no trabalho de Marton, é que determinamos que o início de nossa busca deve passar por um tratamento da cosmologia de Nietzsche, servindo-se dela para suprir as lacunas do tratamento rarefeito que o filósofo dá à questão da liberdade.

Não obstante, temos duas hipóteses que vão nortear nosso estudo: a primeira é que Nietzsche dá uma resposta compatibilista ao antagonismo formado entre a afirmação do determinismo e a afirmação de noções positivas de liberdade e responsabilidade; a segunda é mostrar, comparativamente, que a resposta de Nietzsche ao problema da liberdade é formalmente a mesma dada pelos estoicos ao confrontarem-se com seus críticos.

Com relação ao método de nosso trabalho, não podemos nos furtar da questão de o próprio Nietzsche propor o perspectivismo com elemento central de seu pensamento. Logo, o contato com o filósofo nos despe da inocência de crer na existência de um sentido unívoco nos seus escritos, o qual seria capaz de sobrepujar-se e ofuscar a participação ativa do intérprete/leitor. Enquanto intérpretes temos plena consciência que operam sobre o texto nossas razões, nossos impulsos, enfim a totalidade de forças em conflito que forma nosso ser, de modo que não podemos endossar em sua completude uma teoria metodológica nos moldes da de Goldschmidt<sup>5</sup>. Admitimos, não obstante, a utilidade e importância de respeitar os momentos do texto e a sua estrutura argumentativa; cremos que Goldschmidt nos dá o rigor que serve de contrapeso ao perspectivismo e garante um certo controle e ordenação dos impulsos do leitor, agregando uma sobriedade importantíssima ao trabalho de pesquisa em filosofia.

Mantemos, portanto, a defesa de que não há sentido único no texto nietzschiano e tampouco pode o leitor despir-se do que ele é para acessar um tal sentido. Concordamos, outrossim com Araldi: “Reconhecemos que a filosofia nietzschiana, por sua complexidade, originalidade, radicalidade e por seu caráter aberto, inconcluso, permite várias ‘entradas’” (ARALDI, 2004, p. 33). Por essa razão e para colocar o leitor deste trabalho a par do fio condutor que o motiva, ao menos do que lhe é consciente, afirmamos que nossa “entrada” no texto de Nietzsche é o antagonismo que se coloca entre determinismo e liberdade, bem como a hipótese de que há nele uma resposta compatibilista para essa tensão – tal “entrada” servirá como fio de Ariadne, nos guiando nessa pesquisa pela labiríntica obra nietzschiana. Também afirmamos um comprometimento com o respeito aos movimentos do texto e sua estrutura

---

<sup>5</sup> Aqui nos referimos ao apresentado no texto “*Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos*”.

argumentativa, razão pela qual preferimos sempre a utilização de fragmentos longos, conservando ao máximo a estrutura presente nas obras, para que o próprio leitor possa julgar o rigor com que operamos ao articulá-los. Com essas diretrizes metodológicas é que procederemos ao estudo da obra publicada nietzschiana compreendida no período delimitado, bem como da utilização subsidiária e complementar dos fragmentos póstumos do mesmo período; mantendo também, sempre que oportuno, o diálogo com os comentadores. Note-se, não obstante, que o perspectivismo nietzschiano, longe de nos legar um relativismo interpretativo, no qual todas as perspectivas/interpretações do texto teriam o mesmo valor, ele vai nos forçar a ter um rigor metodológico ainda maior, dado que será justamente este rigor que fará a presente pesquisa ser valorizada. Neste sentido, a preocupação com o tempo lógico do texto nietzschiano e o respeito aos seus movimentos argumentativos, bem como a clarificação da “entrada” de nosso trabalho no referido texto é que nos servirão de armas para lutar contra o “atoleiro” de um relativismo interpretativo.

Com efeito, para o trato com o texto nietzschiano, o qual se dará no segundo capítulo desta dissertação e que endereçará a hipótese de que Nietzsche dá uma resposta compatibilista ao antagonismo em tela, utilizaremos um método nos moldes descritos. Não obstante, no enfrentamento da segunda hipótese, de que a resposta de Nietzsche é formalmente semelhante a dos estoicos, a orientação metodológica terá contornos de uma análise comparativa – colocaremos lado a lado a resposta de Nietzsche e a resposta dos estoicos para então traçar paralelos, fazer aproximações e identificar diferenças. Note-se que o pretendido não é realizar um estudo de fontes e averiguar como Nietzsche leu os estoicos.

Essa dissertação será dividida em dois capítulos, um primeiro, mais breve, em que se analisará a resposta estoica ao problema da liberdade, nele também aplicaremos a estratégia de apresentar, preliminarmente, as questões incidentais, que no caso serão a cosmovisão estoica e o determinismo estoico, para em seguida enfrentarmos o compatibilismo estoico propriamente dito. Deve-se ressaltar que o alvo desse capítulo é pura e simplesmente apresentar ao leitor o debate sobre a liberdade nos estoicos, não havendo a pretensão de defender teses e posições interpretativas.

Já o segundo capítulo será dedicado inteiramente ao enfrentamento do problema da liberdade em Nietzsche mantendo-se a estratégia de iniciar com as questões incidentais, iremos analisar a cosmologia nietzschiana e em seguida a noção de sujeito por ele defendida. Nesse segundo capítulo teremos sim a preocupação de tomar posição frente a controvérsias interpretativas sempre que as mesmas se relacionarem ao nosso problema de estudo, mantendo os debates de comentadores em rodapé e buscando sempre assentar nossas posições em passagens sólidas do texto nietzschiano. A análise do problema da liberdade nesse segundo capítulo será feita em dois momentos: iniciaremos pelo que chamamos de noção negativa de liberdade, a qual é constituída pelas inúmeras críticas de Nietzsche a uma noção de liberdade absoluta, enquanto abertura aos contrários. Apenas depois de ter clareza com relação à crítica passaremos a análise das afirmações positivas sobre a liberdade, as quais reunidas nos permitiram desvelar o compatibilismo nelas subjacente.

Na parte final, de caráter conclusivo, iremos retomar os capítulos anteriores de modo a endereçar a hipótese de ser a resposta nietzschiana ao problema da liberdade de forma estoica. A estratégia será apresentar primeiro uma aproximação geral, tendo em vista, sobretudo, as questões incidentais, para em seguida opor a Nietzsche as objeções opostas aos estoicos e, então, verificar quanto de estoicismo reside nas respostas nietzschianas a elas.

## 1 O problema da liberdade<sup>6</sup> na filosofia estoica

Devido ao fato de que um de nossos intentos com essa dissertação é trabalhar a hipótese de que a solução nietzschiana ao problema da liberdade se desenvolve seguindo a mesma conformação da solução estoica é, sobretudo, necessário que o primeiro capítulo deste trabalho seja dedicado aos pensadores do pórtico pintado<sup>7</sup>. Apresentaremos, não obstante, um ordenamento do capítulo em três momentos:

(i) apresentação da cosmovisão<sup>8</sup> estoica: cremos ser acertada a escolha deste tema para abrir o capítulo, primeiro, por ser o determinismo<sup>9</sup>, antes de

---

<sup>6</sup> O debate sobre a liberdade na antiguidade não fazia uso do termo liberdade, que teria como equivalente grego *elêuteria*; o termo central para o debate era *to eph hêmin*, que pode ser traduzido pelo que está em nosso poder. Com efeito, os críticos do compatibilismo afirmavam que: se o determinismo fosse verdadeiro, então nada estaria em nosso poder, e por consequência, não poderia haver louvor ou censura. Já os defensores do compatibilismo buscavam mostrar como tais noções eram compatíveis. Note-se, portanto, que mesmo que a terminologia não seja propriamente a mesma, o debate se mantém. Quem nos alerta para tal é Bobzein: “note-se que o único termo grego apropriado para liberdade é *elêuteria*, e nossas fontes sugerem que *elêuteria* não teve papel algum na discussão de determinismo e reponsabilidade até o segundo século D.C.. Em especial, o termo *elêuteria* não está envolvido com o desenvolvimento do conceito de liberdade de agir diferentemente. É antes pertinente o desenvolvimento conceitual da frase *eph hêmin*” “note that the only proper Greek term for freedom is *elêuteria*, and that our evidence suggests that *elêuteria* played no role in the discussion of determinism and moral responsibility up to the 2<sup>nd</sup> century A.D.. In particular, the term *elêuteria* is not involved in the development of the concept of freedom to do otherwise. Rather it is the conceptual development of the phrase *eph hêmin* that is pertinent here” (BOBZIEN, 1998, p. 135).

<sup>7</sup> Estudar os pensadores estoicos é uma tarefa permeada de dificuldades, em primeiro lugar por não se tratar de um estudo sobre um pensador apenas, mas contemplar quase mil anos de atividade da escola. Outro obstáculo a ser ultrapassado é o triste fato de que a maior parte das obras desses pensadores se perdeu, sendo, indispensável a consulta a fontes secundárias e não propriamente internas à escola. Contudo, cabe ressaltar que a reconstrução do compatibilismo estoico, a se realizar neste trabalho, não possui pretensão de originalidade ou inovação, visto que a mesma deve servir apenas de meio para a proposição, esta sim mais pretenciosa, de uma leitura compatibilista do pensamento nietzschiano. Tentaremos, no entanto, trabalhar sempre com os fragmentos, ordenados de forma temática e traduzidos para o inglês por Long e Sedley, e que consistem na fonte “mais direta” ao pensamento estoico que se dispõe. Comentadores serão também utilizados, mas com o intuito explicativo e sempre subordinados aos fragmentos, para que se privilegie ao leitor o contato com as fontes “primárias” do pensamento estoico.

<sup>8</sup> Cosmovisão e cosmologia para os efeitos de nosso trabalho serão termos intercambiáveis, pois ambos nos remetem a uma determinada visão ampla do universo.

mais nada, uma decorrência cosmológica. Devemos observar como os estoicos tomam como ponto de partida uma visão de mundo determinista, o que é fundamental para fomentar a construção de seu compatibilismo. Em segundo lugar, vemos que um tratamento apropriado da questão da liberdade deve iniciar pela análise do universo em que o sujeito, que terá ou não liberdade, estará inserido;

(ii) análise do determinismo, iniciando com sua derivação cosmológica e passando a um estudo dos argumentos oferecidos em seu favor;

(iii) estudo do compatibilismo estoico entre responsabilidade e determinismo<sup>10</sup>. Este será o ponto principal do capítulo, visto que se trata da solução estoica ao problema central deste trabalho. Aqui, veremos as teses compatibilistas, as críticas a elas dirigidas e as respectivas respostas.

Esta ordenação será importante, não apenas por sua efetividade para a apresentação da solução estoica, mas, sobretudo, porque uma abordagem semelhante será utilizada para se analisar o pensamento de Nietzsche. O que cremos ser providencial para que a hipótese em tela seja de fato testada.

Uma vez apresentada a ordenação e justificada sua escolha, cabe, sem mais delongas, passar-se ao primeiro momento, o estudo da cosmologia estoica.

## 1.1 A cosmovisão estoica

A cosmologia estóica tem como ponto fulcral o compromisso com a *unidade* e *coesão* dos cosmos, sendo, portanto, que qualquer construção que implique um dualismo ontológico está excluída. Antagonizam, com efeito, a tradição platônica, ao afirmar que tudo o que é existente é também corpóreo:

---

<sup>9</sup> Ao defender que os estoicos são deterministas não estamos afirmando que eles sejam, com isso, incompatibilistas, pelo contrário, seu mérito é justamente defender, simultaneamente, um determinismo e uma noção de positiva de ética, compatibilizando a afirmação de que tudo está determinado com a afirmação da existência de responsabilidade moral.

<sup>10</sup> Ainda com relação a esse momento final, será apenas mencionada a proposta ética estoica de uma vida “conforme a natureza”; tal menção tem o objetivo apenas de mostrar o papel determinante que a cosmologia e o compatibilismo têm sobre tal proposta, não sendo ela mesma, entretanto, o foco desse primeiro capítulo dedicado à filosofia estoica e por esse motivo, não merecedora de um subcapítulo específico.

“Platão<sup>11</sup> e seus sucessores tendiam a designar uma primazia ontológica ao inteligível em relação ao sensível. Ao fazer da corporeidade a marca registrada do existente, os estoicos, em certo sentido, voltavam-se a uma ontologia popular<sup>12</sup>” (LONG; SEDLEY, 1987, p. 163)<sup>13</sup>.

De grande importância para a cosmologia estoica é a atuação de dois princípios fundamentais, que ao relacionarem-se um com o outro formam o mundo<sup>14</sup>; tal pode ser observado num fragmento de Diógenes Laércio, referindo-se ao estoicos:

(1) Eles [os Estoicos] acreditam que existem dois princípios no universo, o que age e o que sofre a ação. (2) Aquele que sofre a ação é substância não-qualificada, qual seja matéria; aquele que age é a razão [*logos*], qual seja deus. Este, dado que é eterno, constrói toda e qualquer coisa através de toda a matéria...<sup>15</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 268).

Por meio desses dois princípios (ativo e passivo) os estoicos são capazes de dar conta da multiplicidade existente no mundo; pois, ainda que o existente possa ser sempre reduzido a um composto de matéria (princípio passivo) e deus (princípio ativo), o grau de atuação do *logos* contempla as diferenças observáveis entre as coisas existentes. Novamente Diógenes Laércio se mostra uma fonte valiosa:

---

<sup>11</sup> O trabalho não pretende abordar o pensamento platônico, de modo que o tratamento desse se dará apenas enquanto referido nos fragmentos relativos aos estoicos, estando circunscrito à leitura dele feita nos mesmos.

<sup>12</sup> “Plato and his successors had tended to assign ontological primacy to the intelligible over the sensible. In making corporeality the hallmark of existence, the Stoics are in a way reverting to popular ontology”.

<sup>13</sup> A tradução de todas as passagens da coletânea de fragmentos e comentários de Long e Sedley é de nossa própria lavra.

<sup>14</sup> Neste sentido: “Há dois princípios que a tudo permeiam na natureza. Há, em cada caso, uma força ativa e racional que permeia a contrapartida passiva, determinando a forma e a consistência de todos os objetos do universo. Esse espírito divino age como a forma, o *télos* e a causa a um só tempo material e eficiente. Aquiescendo à religião tradicional, os estoicos identificam o elemento ativo com Zeus e o elemento passivo com Hera – a consorte indispensável do elemento ativo. Ambos os elementos são corpos físicos. O princípio racional ativo é um misto de ar e fogo chamado *pneûma*. O princípio passivo não tem atributos positivos, mas é associado à água e à terra, elementos tradicionalmente inertes” (FREDE, 2006, p. 203).

<sup>15</sup> “(1) They [the Stoics] think that there are two principles of the universe, that which acts and that which is acted upon. (2) That which is acted upon is unqualified substance, i. e. matter; that which acts is the reason [*logos*] in it, i. e. god. For this, since is everlasting, constructs every single thing throughout all matter...”.

(1) O mundo é dirigido pela inteligência e pela providência, ... dado que a inteligência permeia cada parte dele, da mesma forma que a alma relativamente a nós. (2) Mas a inteligência permeia certas partes em um maior grau e outras em um menor grau. Através de certas partes ela passa como tensão, tal como em ossos e tendões. Através de outras como inteligência, tal como através da faculdade de comando. (3) Então, todo o mundo, o qual é um animal animado e racional, tem o éter como sua faculdade de comando<sup>16</sup>, como diz Antíparo de Tiro no seu *sobre o mundo* livro 8<sup>17</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 284).

Vemos, então, como os pensadores do pórtico apresentam uma cosmovisão abrangente do existente. Todas as coisas são redutíveis à matéria ordenada por deus<sup>18</sup>, sendo que desta relação podemos mesmo compreender a rede causal de todos os acontecimentos, tema a ser explorado com mais vagar posteriormente. Não podemos, contudo, pensar que ao apresentar o mundo como composto formado por deus e matéria, os estoicos estejam renegando seu compromisso fundamental com a unidade do cosmos. Devemos ter em mente que não há, propriamente, uma distinção ontológica entre tais princípios, vez que ambos são redutíveis ao estatuto de *corpos*. Por certo esse redutivismo do todo ao que é corpóreo tem suas dificuldades; devemos, no entanto, saudar o esforço dos pensadores estoicos em apresentar uma

<sup>16</sup> É elucidativa a fala de White: “Os estoicos, ao contrário, seguiam o precedente dos vários pré-socráticos e de Platão ao sustentar que “todo o cosmos é um ser vivente (ou um animal), animado e racional, tendo por princípio regente o éter (caracteristicamente identificado ao fogo pelos estoicos)”. De acordo com Crísipo e Posidônio, a razão (noûs) estende-se a cada parte dele, tal como faz a alma com respeito a nós. É também notável a doutrina estóica de que o cosmos é uno, limitado e esférico” (WHITE, 2006, p. 144).

<sup>17</sup> “(1) The world is directed by intelligence and providence, ... since intelligence pervades every part of it, just like the soul in us. (2) But it pervades some parts to a greater extent and others to a lesser degree. Through some parts it passes as tenor, as through bones and sinews. Through others as intelligence, as through the commanding-faculty. (3) So the whole world, which is an animal and animate and rational, has the aether as its commanding-faculty, as Antipater of Tyre says in his *On the world* book 8”.

<sup>18</sup> Neste sentido, o comentário de Long e Sedley é de grande valia: “(1) Matéria e deus juntos abrangem os próprios ingredientes ou constituintes do mundo. (2) Matéria e deus juntos fornecem os dois conceitos necessários para explicações causais, dado que todos os seres particulares são construídos por deus a partir da matéria. (3) Matéria e deus juntos fornecem a fundamentação metafísica para qualquer afirmação sobre o mundo, dado que predicar uma propriedade a um sujeito é descrever a qualidade ou disposição de deus na matéria”. “(1) Matter and god together totally comprise the actual ingredients or constituents of the world. (2) Matter and god together provide the two concepts needed for casual explanations, since all particular beings are constructed by god out of matter. (3) Matter and god together give a metaphysical foundation for any statement about the world, since to predicate a property of a subject is to describe a quality or disposition of god in matter” (LONG; SEDLEY, 1987, p. 271).

cosmologia monista, que preserva a unidade do universo. Tal nos ilustra a afirmação atribuída a Zenão, fundador da escola estoica:

Ele [Zenão] diz que o fogo é o elemento do que é existente, tal Heráclito, e que o fogo tem como seus princípios deus e matéria, tal Platão. Mas Zenão diz que ambos são corpos, tanto o que age quanto o que sofre a ação, enquanto Platão diz que a primeira causa ativa é incorpórea<sup>19</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 273).

Como podemos notar na própria passagem, a afirmação de que o existente se resume ao que é corpóreo consiste numa das teses mais importantes da escola em estudo; opondo-se a afirmação do poder causal do que é incorpóreo, tese central de Platão. Estoicos como Crísipo e Cleantes irão partir da definição padrão de corpóreo, ou seja, o que pode agir e sofrer ação, para defender que mesmo a alma tem o estatuto de corpo:

(1) Ele [Cleantes] também diz: nenhum incorpóreo interage com um corpo, e nenhum corpo com um incorpóreo, mas um corpo interage com outro corpo. (2) Ora, a alma interage com o corpo quando este está doente ou é cortado, e o corpo interage com a alma; por conseguinte, quando a alma sente vergonha e medo o corpo se torna rubro e pálido, respectivamente. (3) Portanto, a alma é um corpo.

(1) Crísipo diz que a morte é a separação da alma do corpo. (2) Ora, nada incorpóreo é separado de um corpo. (3) Pois um incorpóreo é mesmo incapaz de fazer contato com um corpo. (4) Mas a alma tanto é capaz de fazer contato quanto de se separar de um corpo. (5) Portanto, a alma é um corpo<sup>20</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 272).

---

<sup>19</sup> “He [Zeno] says that fire is the element of what exists, like Heraclitus, and that fire has as its principles god and matter, like Plato. But Zeno says that they are both bodies, both that which acts and that which is acted upon, whereas Plato says that the first active cause is incorporeal”.

<sup>20</sup> “(1) He [Cleanthes] also says: no incorporeal interacts with a body, and no body with an incorporeal, but one body interacts with another body. (2) Now the soul interacts with the body when it is sick and being cut, and the body with the soul; thus when the soul feels shame and fear the body turns red and pale respectively. (3) Therefore the soul is a body.

(1) Crysippus says that death is the separation of the soul from the body. (2) Now nothing incorporeal is separated from a body. (3) For an incorporeal does not even make contact with a body. (4) But the soul both makes contact with and is separated from the body. (5) Therefore the soul is a body”.

Interessante que mesmo ao se confrontar com o debate corpo x alma, os pensadores do pórtico são capazes de, não apenas manter seu compromisso com a unidade ontológica do cosmos, como também apresentar sagazes argumentos em favor da corporeidade da alma. Também é digno de nota o fato de o vocabulário dualista ser mantido, mas com nova significação - simplesmente eliminar tal vocabulário traria a necessidade de se construir um novo, sendo mais eficiente mantê-lo, mas ressignificado e adequado à nova cosmologia. De tal sorte que eles ainda se referem a corpo e alma, ainda que ambos sejam redutíveis a corpo.

Com efeito, temos um elemento importante para a cosmologia estóica que é o fato de essa referir-se tanto ao princípio ordenador (razão ou pneûma) quanto à matéria inerte como corpos<sup>21</sup>, de modo que mesmo noções tais como alma e espírito divino são tratadas como corpos existentes. Portanto, o compromisso com a unidade e coesão do cosmos é mantido.

Os estoicos utilizam o vocabulário e as noções de seu tempo, por exemplo, quando identificam o princípio ativo à Zeus, mas o fazem preservando sua cosmovisão naturalista<sup>22</sup>, pois pretendem manter todas as coisas sob um mesmo registro. Uma pedra não difere essencialmente de um animal ou mesmo de um ser humano; nos três casos temos o pneûma ordenando a matéria inerte, sendo variável apenas o grau de sua ação<sup>23</sup>. Ainda que os estoicos colocassem o homem no grau máximo, sua essência não seria diferente do restante da natureza.

Temos, então, um cosmos uno, no qual todas as coisas existentes são ordenadas pelo pneûma (constituído pelos elementos fogo e ar<sup>24</sup>). Todavia,

---

<sup>21</sup> “O que há de mais notável a respeito desse ‘vitalismo’ é que os estóicos evidentemente insistiam em que o princípio ativo, doador de vida, racional, criativo e diretor do cosmos é precisamente tão corpóreo quanto o princípio passivo ‘material’” (WHITE, 2006, p. 144).

<sup>22</sup> A alcunha de naturalista é tema de debate ruidoso atualmente, não é nosso interesse entrar nessas discussões, no que tange ao pensamento estoico; utilizamos naturalista aqui apenas com o sentido de ressaltar a unidade e a recusa de um dualismo metafísico.

<sup>23</sup> “Diógenes Laércio informa-nos que Crísipo sustentava que ‘o *noûs* permeia todas as partes (do cosmos) tal como a alma faz conosco, embora mais em alguns lugares e menos em outros’ (WHITE, 2006, p. 148).

<sup>24</sup> Também nos estóicos podemos encontrar uma divisão dos elementos em quatro: “De acordo com Diógenes Laércio, os estóicos associavam o fogo com o ‘quente’, a água com o ‘úmido’, o ar com o ‘frio’, e a terra com o ‘seco’. Também, ao que parece, distinguiram elementos ativos e passivos: ar e fogo como ativos, terra e água como passivos” (WHITE ,

essa ordenação não é feita por uma razão divina que paira sobre a natureza. Para os estoicos o pneûma (deus) está imerso em todas as coisas; não devemos esquecer que mesmo ele está inserido no mundo como algo corpóreo: “Mesmo existindo diferenças contextuais – sutis ou nem tanto – entre esses termos, em um sentido faz-se por meio de todos eles referência à mesma coisa (corpórea), e conota-se tal mesma coisa (corpórea) sob o aspecto ativo” (WHITE, 2006, p. 152). É válido notar como no fragmento citado não se fala em um elemento ativo essencialmente distinto do passivo, mas de um aspecto do que é corpóreo.

Há uma tese dentro da escola estóica que pode esclarecer a relação entre os elementos e princípios enquanto corpóreos; trata-se da chamada tese da fusão total. Segundo ela no cosmos não existe um atomismo da matéria ou elementos que se combinam, mas uma mistura desses elementos que são inconcebíveis se separados. Com efeito, em um determinado objeto está presente essa mistura, resultante da fusão total dos elementos e princípios, de modo que a unidade ontológica monista é mantida, pois em todos os lugares, em tudo o que é corpóreo existe essa fusão total:

A ideia parece ser a de que, não importa quão pequena seja a área espacial tridimensional considerada ocupada pela fusão total<sup>25</sup>, tal área é ocupada por *todos* os constituintes da mistura. Em consequência, não se pode conceber tal fusão total como constituída por corpúsculos, pedaços, glóbulos ou gotículas muito pequenas, porém separadas, dos elementos originais combinados, pois, caso houvesse tais corpúsculos na

---

2006, p. 151). Contudo, não vemos necessidade de se trabalhar de forma mais aprofundada tais elementos, mesmo porque tal teoria, ao que parece, seria algo corrente na antiguidade, de modo que não ressalta os aspectos inovadores da cosmologia estóica que pretendemos trabalhar.

<sup>25</sup> Contribui para a ilustração de tal tema o comentário de Long e Sedley que se segue: “pneûma é constituído pela fusão total de ar e fogo; ‘pneûma’ se mistura com os elementos inertes terra e água; ‘pneûma’ permeia todo o universo. ‘Pneûma’ é o veículo de deus, do princípio ativo ou *logos*, e, dado que somente corpos podem agir sobre corpos através de toda a substância ou matéria. Dadas tais suposições, os estoicos se viram forçados a oferecer uma teoria física a qual deveria ser capaz de explicar a conjunção constante e em todos os lugares de ‘pneûma’ e matéria. O que foi feito por meio de uma espécie de mistura a qual eles denominaram ‘fusão total’”. “breath is constituted by the ‘through-and-through’ blending of air and fire; ‘breath’ blends with the inert elements, earth and water; ‘breath’ pervades the whole universe. ‘Breath’ is the vehicle of god, the active principle or *logos*, and since only bodies can act upon bodies throughout all substance or matter. Given such assumptions, the Stoics had to offer a physical theory which would explain the constant conjunction everywhere of ‘breath’ and matter. They found this in a species of mixture which they called ‘blending’” (LONG; SEDLEY, 1987, p. 292).

combinação, cada qual com superfície própria, dos elementos originais combinados, haveria certa magnitude tridimensional espacial sob a qual os elementos *não* se misturariam (WHITE, 2006, p. 164).

Tal tese da fusão total demonstra a preocupação dos filósofos do pórtico de que sua cosmologia não fosse confundida com um simples atomismo. Podemos encontrar essa tese explicada exemplificativamente através da relação corpo x alma, na qual se opera uma fusão total:

Como uma clara evidencia deste fato, eles [estoicos] se utilizam do fato de que a alma, a qual possui uma existência individual própria, tal qual o corpo que a recebe, permeia o todo do corpo, ao mesmo tempo que preserva sua própria substância em tal mistura. Pois nada da alma carece de participação no corpo que a possui<sup>26</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 291).

Outro ponto relevante a esse respeito é a teoria estóica dos limites: se em tudo está presente a fusão total, o limite de um corpo é apenas uma aparência, em outras palavras, subjaz apenas nos olhos daquele que observa:

Há provas boas de uma doutrina estóica que nega aos limites um estatuto corpóreo. Proclo<sup>27</sup> reporta que os estoicos sustentavam que os limites “subsistem no mero pensamento”. Plutarco evidentemente interpreta que essa doutrina implica um pertencimento dos limites à categoria ontológica estóica dos incorpóreos e, conseqüentemente, que eles não devem ser computados entre as coisas que existem<sup>28</sup>. (WHITE, 2006 p. 166).

Uma cosmovisão nesses moldes traz alguns corolários, ou seja, esse compromisso com a coesão e unidade do cosmos acaba por implicar outras

---

<sup>26</sup> “As clear evidence of this being so they make use of the fact that the soul, which has its own individual existence, just like the body which receives it, pervades the whole of the body while preserving its own substance in the mixture with it. For none of the soul lacks a share in the body which possesses the soul”.

<sup>27</sup> No referido fragmento de Proclo se lê o seguinte: “... nós não devemos sustentar que tais limites, me refiro a aqueles dos corpos, subsistam meramente no pensamento, tal como supunham os estoicos...” “... we should not hold that such limits, I mean those of bodies, subsists in mere thought, as the Stoics supposed...” (LONG; SEDLEY, 1987, p. 299).

<sup>28</sup> Essas teses, embora, no atual momento do texto tenham um caráter apenas explicativo, serão de grande valia para análise comparativa a ser feita posteriormente.

teses<sup>29</sup>. Será alvo do próximo item um destes corolários, qual seja o determinismo.

## 1.2 Determinismo estoico

A implicação decorrente da visão de mundo dos estoicos de maior relevância para o nosso trabalho é a do determinismo: “Como vimos, a unidade e a coesão do cosmos são função do princípio ativo, deus ou fogo criador, e a ação deste último é caracteristicamente identificada ao destino<sup>30</sup>” (WHITE, 2006, p. 154). Não devemos, todavia, interpretar tal destino como uma providência divina, na qual um deus ontologicamente independente do cosmos determina seu desenvolvimento. É preciso ter em mente que a razão divina para os estoicos está imersa no cosmos, de modo que a causa de tal determinismo é interna ao mundo. Cícero, em um interessante fragmento, ilustra que o destino para os pensadores do pórtico consiste em uma ordenação de causas que determina todo o acontecer; passado, presente e futuro estão conectados em uma rede causal. O destino, com efeito, provém da doutrina física estoica:

(1) Por ‘destino’, eu me refiro ao que os Gregos chamam *hermarmene* – uma sequência e um ordenar de causas, dado que é da conexão de uma causa com a outra que qualquer coisa é produzida. (2) É uma verdade perpétua, fluindo de toda a eternidade. Consequentemente, nada aconteceu que não

<sup>29</sup> Uma tese que, embora não central, é digna de nota é dos ciclos cósmicos: “E também intimamente relacionada ao princípio fundamental do determinismo uma doutrina estóica com a qual já nos defrontamos: a de ordens mundiais ou ciclos cósmicos eternamente recorrentes. Em sua forma clássica, a doutrina parece ter sido aquela da exata recorrência eterna: aquela em que, nos termos de Nemésio, ‘nada haverá de diferente em comparação ao que aconteceu antes, mas sim tudo ocorrerá da mesma maneira e indistinguívelmente, mesmo em seus mínimos pormenores’” (WHITE, 2006, p. 157). Esse corolário da tese da unidade e coesão do cosmos é relevante, sobretudo, como argumento em favor do determinismo, bem como por encontrar símile na cosmovisão nietzschiana, tendo em vista a doutrina do eterno retorno do mesmo; de modo que o mesmo será retomado posteriormente.

<sup>30</sup> A noção de destino está profundamente arraigada à antiguidade grega, remontando mesmo ao seu escrito mais antigo, a *Ilíada* de Homero; bem como se faz atuante nas celebradas tragédias gregas - veja-se a importância do destino em *Édipo Rei* de Sófocles. Outrossim, o leitor deve ter em mente que a utilização estoica do termo difere da feita na literatura heroica e na tragédia, apontando para uma derivação argumentativa feita a partir da cosmologia que concluirá que tudo tem uma causa e, portanto, tudo está determinado, de modo que é nesse sentido que tudo está sujeito ao destino.

devesse acontecer, e, da mesma forma, nada acontecerá que a natureza já não contenha causas em curso para trazer à tona tal acontecimento. (3) Isto torna inteligível que o destino deve ser, não o ‘destino’ da superstição<sup>31</sup>, mas o da física, uma eterna causação das coisas – o porquê aconteceram as coisas passadas, o porquê acontecem as coisas presentes, e o porquê acontecerão as coisas futuras<sup>32</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 337).

Podemos observar ao menos três argumentos dos estoicos em favor do determinismo<sup>33</sup>: o primeiro repousa na refutação da existência de eventos não causados, o segundo versa sobre a possibilidade de se atribuir verdade e falsidade a proposições sobre o futuro e o terceiro se coaduna com a doutrina dos ciclos cósmicos.

A principal fonte para tratarmos da questão da inexistência de eventos não causados, e mesmo a questão do determinismo em geral, reside em um fragmento de Alexandre; no qual ele inicia apresentando a relação fundamental entre a afirmação de que todo o evento possui uma causa (está conectado a uma rede causal) e a tese da unidade do cosmos:

(1) Eles [os estoicos] afirmam que dado que o mundo é uma unidade que inclui todas as coisas existentes em si mesmo e é governado por uma natureza viva, racional e inteligente, o governo de todas as coisas existentes que ele possui é um

---

<sup>31</sup> Podemos observar como os estoicos rompem com a visão tradicional sobre o destino: o mesmo passa a ser entendido não mais com jogo arbitrário dos deuses, como na tragédia grega, mas como ordenação racional de causas.

<sup>32</sup> “(1) By ‘fate’, I mean what the Greeks call *heimarmene* – an ordering and sequence of causes, since it is the connection of cause to cause which out of itself produces anything. (2) It is everlasting truth, flowing from all eternity. Consequently nothing has happened which was not going to be, and likewise nothing is going to be of which nature does not contain causes working to bring that very thing about. (3) This makes it intelligible that fate should be, not the ‘fate’ of superstition, but that of physics, an everlasting cause of things – why past things happened, why present things are now happening, and why future things will be”.

<sup>33</sup> Long e Sedley também irão afirmar que os argumentos em favor do destino são de três tipos: “(a) Metafísico. Qualquer descontinuidade nonexo causal – a ocorrência de um evento sem causa, ou a falha de uma conjunção idêntica de causas em produzir um também idêntico efeito cada vez – iria desrespeitar uma lei fundamental, talvez se aproximando do Princípio de Razão Suficiente; (b) Empírico. Tanto a evidente unidade orgânica do universo, quanto o sucesso da adivinhação, confirmam a existência do destino; (c) Lógico. A predeterminação causal de todos os eventos futuros se segue do princípio da bivalência”. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 343) “(a) Metaphysical. Any gap in the causal nexus – something’s occurring without a cause, or the failure of an identical conjunction of causes to produce an identical effect each time – would breach some fundamental law, perhaps approximating to the Principle of Sufficient Reason; (b) Empirical. Both the world’s evident organic unity, and the alleged success of divination, confirm the existence of fate; (c) Logical. The causal predetermination of all future events follows from the principle of bivalence”.

perpétuo prosseguir em ordenação e sequência. As coisas que aconteceram primeiro tornam-se causa das coisas que ocorrem em seguida. Desta forma, todas as coisas estão unidas, e nada ocorre no mundo tal que outro acontecimento não siga incondicionalmente dele e se torne causalmente conectado a ele, tampouco, é possível que os eventos posteriores sejam decepados dos eventos precedentes de forma a não resultar de um deles, uma vez que a ele está vinculado; de tudo o que acontece, algo se segue, por meio de uma dependência causal necessária, e tudo o que ocorre possui algo anterior a ele, com o qual é causalmente coerente<sup>34</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 337).

Vimos, ao tratar da cosmologia estoica, que todo o existente, tudo o que é corpóreo, é redutível à matéria (princípio passivo) sendo ordenada pelo *pneûma* (princípio ativo). O que nos permite afirmar uma unidade e coesão do existente, que pode ser considerado o principal compromisso ontológico estoico. Disso se depreende que todos os corpos, todos os eventos estão conectados e esta conexão se dá através de uma rede causal que a tudo unifica. O fragmento de Alexandre não apenas reforça a noção de um destino físico, presente no fragmento de Cícero, mas torna claro que tal destino se segue como corolário da cosmologia antes apresentada. Logo em seguida da passagem citada é dado outro passo: afirma-se a incompatibilidade da cosmologia estoica com a existência de eventos sem causa:

Pois nada é ou vem a ser no universo sem causa, porque não há nada nele que seja separado e desconexo de todas as coisas que o precederam. Pois o universo seria despedaçado e dividido, e não permaneceria uno para sempre, organizado de acordo com uma única ordem e organização, se qualquer movimento sem causa fosse introduzido. E este seria introduzido se todas as coisas que são e vêm a ser não tivessem causas vindas a ser de antemão (e) às quais elas necessariamente seguem<sup>35</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 337/338).

---

<sup>34</sup> "(1) They [the Stoics] say that since the world is a unity which includes all the existing things in itself and is govern by a living, rational, intelligent nature, the government of all existing things which it possesses is an everlasting on proceeding in a sequence and ordering. The things which happen first become causes to those which happen after them. In this way all things are bound together, and neither does anything happen in the world such that something else does not unconditionally follow from it and become casually attached to it, nor can of the later events be severed from the preceding events so as not to follow from one of them as it bound fast to it; from everything that happens something else follows, with a necessary causal dependence on it, and everything that happens has something prior to it with which it casually coheres".

<sup>35</sup> "(2) For nothing in the world exists or happens causelessly, because none of the things in it is independent of, and insulated from, everything that has happened before. For the

Tudo o que é corpóreo, ou seja, tudo o que existe, está ordenado de tal forma que a ordenação atual é determinada pelas ordenações anteriores e será também determinante para as ordenações futuras. Com efeito, todo o acontecer está conectado entre si formando uma rede causal determinista; sendo isso implicado pela inexistência do movimento sem causa, o qual é incompatível com a unidade e coesão do cosmos, tão cara aos estoicos. Pois basta que um evento sem causa seja afirmado para que a unidade perfeita do cosmos estoico seja rompida.

O segundo argumento em favor do determinismo a ser tratado, serve, em verdade, para reforçar a afirmação de que não há evento sem causa; ao fortalecer tal tese, central ao primeiro argumento, acaba por ser, em última análise, um argumento em favor do destino. Este argumento é baseado no princípio da bivalência (PB):

(PB) para qualquer proposição P, P é verdadeiro ou falso.

Ora se houver eventos sem causa não pode haver um juízo de verdade ou falsidade com relação a proposições concernentes a eventos futuros. Com efeito, para que se possa aplicar (PB) a eventos futuros, é fundamental que estes sejam causalmente determinados<sup>36</sup>. Ricardo Salles esquematiza com precisão tal argumento:

Em suma o argumento procede da seguinte forma: (i) se existissem eventos sem causa, (PB) não poderia ser aplicado a ocorrências futuras; mas (ii) toda a proposição ou é verdadeira ou é falsa (inclusive aquelas concernentes a eventos futuros); portanto, (iii) não pode haver eventos sem causa; por

---

world would be wrenched apart and divided, and no longer remain a unity, for ever govern in accordance with a single ordering and management, if an uncaused motion were introduced. And an uncaused motion would be introduced, were everything that exists or happens not to have some preceding causes from which it necessarily follows”.

<sup>36</sup> “Para qualquer evento S que ocorrerá em um tempo futuro t, a proposição S ocorre em t não pode ser verdadeira agora, a não ser que haja uma causa agora (isto é, uma cadeia causal que se estenda do presente até o momento futuro t) para que S ocorra em t” (SALLES, 2005, p. 8) “For any event S that occurs at some future time t, the proposition S occurs at t cannot be true now, unless there is a cause now (that is, a causal chain stretching from the present to the future time t) for S’s occurring at t”.

consequente, (iv) todo o evento possui uma causa<sup>37</sup> (SALLES, 2005, p. 5).

Tal esquematização encontra suporte no fragmento de Cícero que se segue:

Se houvesse movimento sem causa, não seria o caso de que toda a proposição (o que os dialéticos chamam *axioma*) possa ser verdadeira ou falsa. Pois aquilo que não possui nenhuma causa eficiente que o cause não será nem verdadeiro, nem falso. Mas toda a proposição é verdadeira ou falsa; logo, não há movimento sem causa<sup>38</sup>. (CÍCERO Apud SALLES, 2005, p. 5).

Vemos, não obstante, como a aplicação do princípio de bivalência a eventos futuros demanda a existência de uma rede causal determinista e, conseqüentemente, reforça a afirmação de que todo o evento possui uma causa.

Passemos, doravante, ao terceiro argumento em favor do destino, o qual se relaciona com a tese cosmológica dos ciclos cósmicos. Segundo tal tese, periodicamente ocorre um evento chamado conflagração, no qual tudo o que existe é destruído. Após a conflagração, no entanto, o universo se refaz e um novo ciclo se dá, idêntico ao anterior. O principal fragmento que reporta tal doutrina é de Nemésio:

Os estoicos dizem que quando os planetas retornarem ao mesmo signo celestial, em comprimento e largura, onde cada um estava originalmente no momento em que o universo foi pela primeira vez formado, em dados períodos de tempo eles causam a conflagração e destruição das coisas existentes. Novamente o universo retorna para a mesma condição de antes; e quando as estrelas novamente se movem da mesma forma, cada coisa que aconteceu no período prévio acontecerá

---

<sup>37</sup> “In essence the argument proceeds as follows: (i) if there were causeless events, (PB) would not apply to propositions about future occurrents; but (ii) every proposition is either true or false (including those about future occurrents); therefore, (iii) there cannot be causeless events; thus, (iv) every event has a cause”.

<sup>38</sup> “If there is movement without a cause, it is not the cause that every proposition (what the dialecticians call an *axioma*) will be either true or false. For what does not have any efficient causes that bring it about will be neither true nor false. But every proposition is true or false; so there is no movement without a cause”.

de forma indiscernível de sua ocorrência no período anterior<sup>39</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 309).

Tal concepção de ciclos cósmicos indiscerníveis uns dos outros é, indubitavelmente, um forte argumento em favor do determinismo; e, embora, a questão da indiscernibilidade não seja ponto pacífico<sup>40</sup>, trata-se, não obstante, de uma tese cosmológica forte na escola estoica<sup>41</sup> que deve ser levada em consideração.

### 1.3 O compatibilismo estoico

Não obstante, a afirmação de uma cosmologia determinista fez com que a escola estoica fosse alvo de forte criticismo, sobretudo, o questionamento da possibilidade de haver autonomia suficiente para que as ações humanas fossem responsabilizáveis. Podemos encontrar tal crítica no fragmento de Cícero que se segue:

Eles [os críticos dos estoicos] argumentam da seguinte forma: 'se todas as coisas se dão através do destino, todas as coisas se dão através de uma causa antecedente. E se os impulsos assim se dão, também se dão as coisas que são consequentes sobre o destino; portanto, também se dão desta forma os atos do assentimento. Mas se a causa do impulso não está localizada em nós, tampouco está o próprio impulso em nosso poder. Portanto, nem os atos do assentimento e nem as ações

<sup>39</sup> "The Stoics say that when the planets return to the same celestial sign, in length and breadth, where each was originally when the world was first formed, at set periods of time they cause conflagration and destruction of existing things. Once again the world returns anew to the same condition as before; and when the stars are moving again in the same way, each thing which occurred in the previous period will come to pass indiscernibly [from its previous occurrence]".

<sup>40</sup> Long e Sedley trazem um precioso comentário sobre tais divergências: "Ao se aproximar de tais questões, nós devemos notar que os estoicos diferiam em suas interpretações do 'retorno das *mesmas* coisas'. O que varia de uma afirmação forte (a) somente o mesmo inclusive nos mínimos detalhes = identidade numérica, para (b) marcas indiscerníveis do mesmo tipo, (c) identidade numérica mas discernibilidade não essencial, e (d) marcas levemente discerníveis de um mesmo tipo" (LONG SEDLEY, p. 312). "In approaching these questions, we should notice that Stoics differed in their interpretations of 'the recurrence of the *same* things'. These range from the strongest claim (a) just the same down to the smallest details = numerical identity, to (b) indiscernible tokens of the same type, (c) numerical identity but inessential discernibility, and (d) slightly discernible tokens of the same type".

<sup>41</sup> Além do fragmento de Nemésio, temos uma menção de Marco Aurélio a tal tese, bem como uma atribuição à Crisipo da tese, por parte de Alexandre.

estão em nosso poder. O resultado é que nem as condecorações, nem as reprovações, nem as honrarias e nem as punições são justas.’ Dado ser este argumento pouco sólido, eles acreditam ser uma inferência plausível que nem todas as coisas se dão através do destino<sup>42</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 387).

Podemos observar como os críticos do estoicismo tentam implicar, a partir da afirmação de que todas as coisas se dão através do destino, que a ação humana, por ser completamente determinada por fatores externos, não está em nosso poder; e por este motivo a responsabilidade se torna vã. Neste momento se faz necessária uma breve apresentação de como a ação se processa segundo o pensamento estoico; para que possamos compreender, por exemplo, o papel dos atos do assentimento e compreender sua função na crítica apresentada. O texto de Ricardo Salles se mostra de grande utilidade neste sentido:

Em suma, a sequência que leva a uma ação, de acordo com a teoria estoica, consiste na cadeia que se segue: primeiro você se confronta com um impressor / que faz com que você tenha uma certa impressão; a esta impressão deve ser dado assentimento e, quando este é dado, o ato de assentimento constitui (ou causa) um impulso para agir de uma determinada forma. O impulso prático, por sua vez, se nada externo o impede (e não há uma mudança de pensamento), leva à ação propriamente dita<sup>43</sup> (SALLES, 2005, p. 37).

Vemos, com efeito, que para que se processe uma ação o sujeito deve dar assentimento a uma impressão, para que só então seja constituído o impulso para a ação e, em seguida, a própria ação. O cerne da crítica<sup>44</sup> antes

---

<sup>42</sup> “They argued as follows: ‘if all things came about through fate, all things came about through an antecedent cause. And if impulses do this, so do the things which are consequent upon fate; therefore so do acts of assent. But if the cause of impulse is not located in us, neither is impulse itself in our power. Therefore neither acts of assent nor actions are in our power. The result is that neither commendations nor reproofs nor honors nor punishments are just.’ Since this argument is unsound, they think it a plausible inference that not all events come about through fate”.

<sup>43</sup> “To sum up, the sequence leading to an action according to the Stoic theory consists in the following chain: you first came across an impressor I which causes you to form a certain impression, the impression must be given assent and, when it is given assent, the act of assent constitutes (or causes) an impulse for acting in a certain way. The practical impulse, in turn, if nothing external hinders (and there is no change of mind), leads to the action itself”.

<sup>44</sup> Salles denomina tal objeção de “ameaça da determinação externa”, e a atribui à Epicuro.

mencionada se releva ao vincular todo este processo para a ação a uma causalidade antecedente e, a partir disto, afirmar que a ação não está em poder do sujeito. Salles traduz a crítica nos seguintes termos:

Dado que o que é consequente sobre o impulso (a saber o assentimento e a ação) é antecedentemente causado por algo externo a nós, e dado que a causalidade antecedente é completamente determinante; se segue que o que é consequente sobre o impulso é completamente determinado por algo externo a nós. Portanto, dado o requerimento da internalidade para a responsabilidade, nós não podemos ser responsabilizados (tanto legal quanto moralmente) nem por nossas ações ou por qualquer coisa consequente sobre o impulso, por exemplo, o assentimento<sup>45</sup> (SALLES, 2005, p. 41).

Para que compreendamos a resposta estoica a essa objeção é preciso, inicialmente, observar quais pontos do argumento que são endossados pelos pensadores do pórtico, para então podermos analisar os pontos refutados. As afirmações de que tudo se dá através do destino e de que os eventos são determinados por uma causa antecedente encontram aceitação na escola estoica. Não obstante, a implicação de que todos os “passos” para que uma ação se dê (impressão, assentimento, impulso e ação) sejam *completamente* determinados de forma externa é recusada por Crísipo; sendo que tal recusa será centrada em uma distinção entre as causas:

Das causas, ele [Crísipo] explica, ‘algumas são completas e primárias, outras próximas e auxiliares. Por isso, quando dizemos que todas as coisas se dão através do destino por causas antecedentes, nós não queremos que tal seja compreendido como ‘por causas completas e primárias’, mas ‘por causas próximas e auxiliares’<sup>46</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 387).

---

<sup>45</sup> “Given that what is consequent upon impulse (namely assent and action) is antecedently caused by something external to us, and given that antecedent causation is fully determining, it follows that what is consequent upon impulse is fully determined by something external to us. Therefore, given that internality requirement for responsibility, we cannot be held responsible (either legally or morally) either for our actions or for anything consequent upon impulse, for example, assent”.

<sup>46</sup> “Of causes, he explains, ‘some are complete and primary, others auxiliary and proximate. Hence when we say that all things come about through fate by antecedents causes, we do not mean this to be understood as ‘by complete and primary causes’, but ‘by auxiliary and proximate causes’”.

Ainda que a nomenclatura dos diferentes tipos de causa dos estoicos não seja ponto pacífico e seja possível encontrar divergências entre os fragmentos, o ponto fulcral é que a distinção entre causas será o principal argumento contra a objeção do determinismo externo. Ao afirmar que as causas antecedentes não devem ser tidas como completas e primárias, mas como próximas e auxiliares, Crísipo pretende deixar claro que as causas externas antecedentes, embora determinantes, não são *completamente* determinantes. Argumenta o filósofo:

Ele acredita que pode explicar facilmente a afirmação que os atos do assentimento se dão por causas antecedentes. Pois, ainda que o assentimento não possa ocorrer a não ser que ele seja fomentado por uma impressão, não obstante, possuir a impressão como causa próxima e não primária, Crísipo deseja que ele tenha a análise racional antes mencionada. Ele não deseja, ao menos, que o assentimento possa ocorrer sem o estímulo de alguma força externa (pois o assentimento deve ser fomentado por uma impressão)<sup>47</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 387/388).

A passagem esclarece que Crísipo não tem a intenção de negar a influência externa sobre o assentimento, devemos ter em mente que o primeiro “passo” para a ação está no impressor externo; o que, todavia, não implica que o impressor seja capaz de determinar todo o processo por completo (tal como quer o argumento do determinismo externo). A atuação de dois tipos de causas no processo de ação é ilustrada pela famosa analogia do cilindro:

Mas ele [Crísipo] se remete ao seu exemplo do cilindro e do pião: estes não podem iniciar seu movimento sem um empurrão; contudo, uma vez que este é dado, ele sustenta que, depois disso, é através de sua própria natureza que o cilindro rola e que o pião gira. ‘Por isso’, diz ele, ‘da mesma forma que a pessoa que empurra o cilindro lhe dá seu movimento inicial, mas não a sua capacidade para rolar, similarmente, ainda que a impressão encontrada vá imprimir, e por assim dizer, exaltar sua aparência na mente, o assentimento estará em nosso poder. E o assentimento, tal

---

<sup>47</sup> “He thinks that he can easily explain the statement that acts of assent come about by prior causes. For although assent cannot occur unless it is prompted by an impression, nevertheless, since it has that impression as its proximate, not its primary cause, Chrysippus wants it to have the rationale which a mentioned just now. He does not want assent, at least, to be able to occur without the stimulus of some external force (for assent must be prompted by an impression)”.

como dissemos no caso do cilindro, ainda que fomentado de fora, irá, depois disso, se mover por sua própria força e natureza<sup>48</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 388).

Por meio da analogia com o cilindro e com o pião, Crísipo pretende mostrar que a ação humana, embora tenha seu início através de uma impressão externa, é dependente também da constituição interna do sujeito; pois é esta que vai determinar se o assentimento será ou não dado. Voltemos com mais vagar ao exemplo de um cilindro que é empurrado e rola ladeira abaixo, sendo que para esta ação podemos observar dois fatores determinantes: (i) o empurrão, representando claramente a causalidade externa e (ii) a constituição interna do cilindro, ou seja, sua forma cilíndrica a qual permite que ao ser empurrado ele role. O exemplo em questão foi duramente criticado, principalmente por nele o papel da atuação humana ser reduzido ao de um autômato. Dorothea Frede apresenta outro exemplo que mostra a profundidade da proposta estóica e, conseqüentemente, a improcedência da crítica antes mencionada. Trata-se de um caso de oferecimento de propina a um sujeito, em que o oferecer será causa de um possível crime de corrupção, mas é apenas causa iniciadora; somente em conjunto com a disposição interna do agente a ser corrompido é que teremos determinação. Com efeito, ainda que o oferecimento de propina seja causa antecedente, pois é a impressão desencadeadora da ação, e, portanto, necessária: não é capaz de determinar *completamente* o possível crime, uma vez que este só ocorrerá se houver assentimento por parte do agente. Ademais, nesse exemplo o papel do agente não pode ser comparado ao de um autômato e, no entanto, a sistemática do exemplo do cilindro é mantida.

Podemos observar que o determinismo é mantido, pois dada certa influência externa e certa ordenação interna só um curso de ação é possível; contudo, o sujeito (ou a tensão interna de seu *pneûma*) tem papel fundamental na ação:

---

<sup>48</sup> "But he resorts to his cylinder and spinning-top: these cannot begin to move without a push; but once that has happened, he holds that it is thereafter through their own nature that the cylinder rolls and the top spins. 'Hence', he says, 'just as the person who push the cylinder gave it its beginning of motion but not its capacity of rolling, likewise, although the impression encountered will print and, as it were, emblazon its appearance on the mind, assent will be in our power. And assent, just as we said in the case of the cylinder, although prompted from outside, will thereafter move through its own force and nature'".

Claro está que eles não tentavam eximir a ação humana da determinação causal geral: os seres humanos são parte da rede causal como todo o resto. Mas que isso significa? Conforme se indica previamente, os seres humanos são internamente condicionados pela consistência particular do *pneûma* interno, que constitui sua razão, inclusive seu caráter. Além disso, os humanos são externamente condicionados pelas impressões que recebem de fora e pelo impacto que estas exercem em seu estado interno. Dado que não há movimentos sem causas, os estoicos sustentaram que em cada caso, sendo elas tanto as condições internas como as condições externas, a pessoa invariavelmente age da mesma maneira. Se o resultado for diferente em circunstâncias aparentemente idênticas, deve haver alguma diferença oculta ou nas condições externas ou na constituição interna do indivíduo (FREDE, 2006, p. 214).

Vemos, não obstante, que na ação humana duas causalidades distintas podem ser observadas, uma externa (representada pela impressão) e outra interna (concernente, sobretudo, ao assentimento). A partir da relação entre essas causalidades é que será formado o importante conceito de co-fatalidade ou *confatalia*, que é apresentado em um fragmento de Cícero, em que outra objeção aos estoicos é feita (o argumento do preguiçoso) a qual Crísipo responde com a noção de *confatalia*. Vejamos primeiro a objeção:

Tampouco seremos bloqueados pelo chamado ‘Argumento do Preguiçoso’ (the *argos logos* tal os filósofos o intitulam). Se nós nos rendêssemos a ele, não faríamos absolutamente nada na vida. Eles o colocam da seguinte forma: ‘se é o seu destino se recuperar de uma doença, você vai se recuperar, independentemente de se você chamar ou não um médico. Da mesma forma, se é o seu destino não se recuperar desta doença, você não se recuperará, independentemente de se você chamar ou não o médico. E um ou outro é o seu destino. Portanto, é inútil chamar o médico’<sup>49</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 339).

À primeira vista já nos é possível observar um problema na objeção citada, pois ela exclui o evento “chamar o médico” da rede causal geral,

<sup>49</sup> “Nor will we be blocked by the so called ‘Lazy Argument’ (the *argos logos*, as the philosophers entitle it). If we gave in to it, we would do nothing whatever in life. They pose it as follows: ‘If it is your fate to recover from this illness, you will recover, regardless of whether or not you call the doctor. Likewise, if it is your fate not to recover from this illness, you will not recover, regardless of whether or not you call the doctor. And one or the other *is* your fate. Therefore it is pointless to call the doctor”.

presente na cosmologia estoica; pois afirma que tal evento é inútil. Ora se tal evento é parte da rede causal (o que é imperativo para os estoicos, que tudo faça parte de tal rede) ele terá um papel na mesma e não pode ser considerado inútil. Mas vejamos a resposta ao argumento do preguiçoso, atribuída à Crísipo:

Este argumento é criticado por Crísipo. Alguns eventos no universo são simples, diz ele, outros complexos. ‘Sócrates morrerá em determinado dia’ é simples: o dia de sua morte está fixado, independentemente do que ele possa fazer. Mas se um destino é apresentado na forma ‘Édipo nascerá filho de Laio’, não será possível acrescentar ‘independentemente de Laio ter ou não relação sexual com uma mulher’. Pois tal evento é complexo e co-determinado [sujeito à *confatalia*]. Ele utiliza este termo porque o que é fadado é *tanto* que Laio terá relação sexual com sua esposa como também que por ela ele vai gerar Édipo<sup>50</sup> (LONG; SEDLEY, 1987, p. 339).

A resposta supracitada traz à luz justamente a noção de *confatalia*, a qual se aplica ao que Crísipo denomina eventos complexos: a tais eventos nós não podemos atribuir apenas uma causa, mas um x número de causas em relação de *confatalia*. No exemplo dado, o evento “Édipo nascerá filho de Laio” requer que (i) Laio tenha tido relação sexual com sua esposa e (ii) que dessa relação tenha sido gerado Édipo; de modo que o evento em questão só será determinado com a presença de (i) e (ii) em relação de *confatalia*. A argumentação crisipiana segue:

Da mesma forma, suponha-se que tenha sido dito ‘Milo lutará nos jogos olímpicos’. Se alguém replicar ‘lutará ele então, independentemente de ter ou não ter um oponente?’ este alguém estará errado. Dado que ‘ele lutará’ é complexo, pois não pode haver luta sem um oponente. Todas as falácias deste tipo, com efeito, são refutadas da mesma forma. ‘Você vai se recuperar independentemente de chamar ou não o médico’ é falacioso. Uma vez que chamar o médico está tão determinado quanto você se recuperar da doença. O seu termo para esses

---

<sup>50</sup> “This argument is criticized by Chrysippus. Some events in the world are simple, he says, others are complex. ‘Socrates will die on such and such day’ is simple: his day of dying is fixed, regardless what he may do or not do. But if a fate is of the form ‘Oedipus will be born to Laius’, it will not be possible to add ‘regardless of whether or not Laius has intercourse with a woman’. For the event is complex and ‘co-fated’. He uses this term because what is fated is both that Laius will have intercourse with his wife and that by her he will beget Oedipus”.

casos é, como disse, ‘co-determinado’<sup>51</sup> [*confatalia*]. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 339).

Crísipo, além de trazer mais um exemplo, mostra como a afirmação “Você vai se recuperar independentemente de chamar ou não o médico”, fundamental ao argumento do preguiçoso, é falaciosa pois ignora que “chamar o médico” é fator causal relevante e se insere, em relação de *confatalia*, para determinar a recuperação do doente. Logo, ao desarticular a conclusão do argumento do preguiçoso o pensador estoico o refuta.

Não obstante, a relação de *confatalia* ainda se mostra de grande valia contra a “ameaça da determinação externa”. Na ação humana podemos observar um caso claro de co-fatalidade, pois a ação de um sujeito, por exemplo, de aceitar propina é determinada tanto pelo (i) oferecimento de propina (causalidade externa) quanto pela (ii) aceitação da mesma por parte do sujeito (causalidade interna); de modo que (i) e (ii) co-determinam a ação em questão<sup>52</sup>. Ora, como o sujeito, no caso representado pela causalidade interna, tem papel fundamental para a ação, está afastada a possibilidade de se afirmar que a ação é determinada *exclusivamente* de forma externa.

Tendo visto as respostas estoicas ao argumento do preguiçoso e à ameaça do determinismo externo podemos, finalmente, compreender o compatibilismo dos pensadores do pórtico. O determinismo, como vimos, é mantido sem restrições<sup>53</sup>; dado que ele é uma imposição da cosmologia

---

<sup>51</sup> “Likewise, suppose it has been said ‘Milo will wrestle at the Olympic Games’. If someone reply ‘Will he then wrestle regardless of whether or not he has an opponent?’ he would be mistaken. For ‘He will wrestle’ is complex, because there is no wrestling without an opponent. All fallacies of this kind, then, are refuted in the same way. ‘You will recover, regardless of whether or not you call the doctor’ is fallacious. For it is just as much fated for you to call the doctor as for you to recover. His term for this cases is, as I said, ‘co-fated’.”

<sup>52</sup> Neste sentido a seguinte passagem de Frede é esclarecedora: “Em organismos complexos existe, pois, um conjunto altamente diversificado de forças ‘pneumáticas’ em ação que os mantêm vivos e funcionando tanto fisiológica como mentalmente. Em razão da estabilidade relativa do estado “pneumático” interior, o indivíduo constitui um microcosmos no interior da rede macrocósmica de fatores causais. Portanto, entidades individuais gozam de alguma autonomia. É a composição interna da razão humana que determina como a pessoa interage com o ambiente. Há, pois, boas razões para os estoicos distinguirem entre circunstâncias internas e externas na vida de um indivíduo, apesar de as forças cosmológicas que a tudo permeiam constituírem e manterem a natureza de todas as coisas. Como essas considerações indicam, há espaço para a unidade bem como para a pluralidade gerais no sistema estóico (FREDE, 2006, p. 206).

<sup>53</sup> “Depende do julgamento do indivíduo dar ou recusar assentimento a essa impressão. Uma vez que o assentimento é dado, segue-se o impulso de agir. É fácil ver por que, apesar da

defendida pelos estoicos de modo que todo o acontecer está atrelado a uma rede causal una. Não obstante, a ação humana não é determinada enquanto evento simples, mas complexo - por meio de uma relação de *confatalia* entre a causalidade externa e interna. Logo, o destino age *através de nós*, pois possuímos um papel na rede causal e somos, em certa medida, determinantes para os eventos futuros. Como coloca Alexandre: “Eles [estoicos] dizem que o movimento trazido pelo destino através dos animais está ‘em poder’ dos animais<sup>54</sup>” (LONG; SEDLEY, 1987, p. 390); em outras palavras os estoicos redefinem a noção de “em nosso poder” e a identificam com a participação da causalidade interna na ação. Com efeito, se a minha constituição interna é causa co-determinante para uma ação, posso afirmar que esta ação *está em meu poder* e consequentemente serei responsabilizável por ela. De modo que temos, nestes termos, uma coexistência de determinismo, liberdade<sup>55</sup> e responsabilidade<sup>56</sup>.

---

complexidade dos processos interiores que conduzem à ação humana, os estoicos mantêm o princípio de que as pessoas sempre agem da mesma maneira sob as mesmas circunstâncias. Dadas as mesmas impressões e as mesmas disposições internas, o indivíduo sempre dará assentimento àquelas impressões” (FREDE, 2006, p. 216/217).

<sup>54</sup> “They say that the motion brought about by fate through animals are ‘in the power of the animals’”.

<sup>55</sup> Apresentar um conceito de liberdade que seja consenso entre as fontes e os comentadores é, sem dúvida, uma tarefa de grande dificuldade e que extrapola o pretendido por este trabalho. Não obstante, gostaríamos de indicar ao leitor o artigo de Susanne Bobzien “*The inadvertent conception and late birth of the free-will problem*”. Em tal artigo a autora apresenta sete conceitos de liberdade, sendo o conceito de *liberdade não predeterminista (un-predeterminist freedom)*, ao nosso ver, aplicável aos estóicos: “Liberdade não predeterminista: Eu possuo liberdade não predeterminista de ação se não houver causas anteriores à minha ação/escolha as quais determinam se irei ou não seguir/escolher certo curso de ação, mas nas mesmas circunstâncias, se possuo os mesmos desejos e crenças, escolherei sempre fazer/escolher a mesma coisa. A liberdade não predeterminista garante a autonomia do agente no sentido que nada exceto o próprio agente é causalmente responsável por como ele age ou pela maneira que decide. A liberdade não predeterminista requer uma teoria da causalidade que não é (apenas) uma teoria de eventos-causação (i.e. uma teoria que considera tanto causas e efeitos como eventos). Com efeito, a liberdade não predeterminista deve operar com um conceito de causalidade que considera coisas ou objetos (materiais ou não-materiais) como causas, e eventos, movimentos ou mudanças como efeitos. Tal concepção de causalidade é comum na antiguidade” “un-predeterminist freedom: I have un-predeterminist freedom of action/choice if there are no causes prior to my action/choice which determine whether or not I perform/choose a certain course of action, but in the same circumstances, if I have the same desires and beliefs, I would always do/choose the same thing. Un-predeterminist freedom guarantees the agents' autonomy in the sense that nothing except the agents themselves is causally responsible for whether they act, or for which way they decide. Un-predeterminist freedom requires a theory of causation that is not (just) a theory of event-causation (i.e. a theory which considers both causes and effects as events). For instance, un-predeterminist freedom would work with a concept of causality which considers things or objects (material or immaterial) as causes, and events, movements or changes as effects. Such a conception of causation is common in antiquity” (BOBZIEN, 1998, p. 134). Devemos lembrar que liberdade não é o termo

Apesar disso, ainda podemos indagar pela relevância de uma ética ou de qualquer forma de cuidado com o agir diante da pintura de um universo que não comporta cursos alternativos de ação. Além da argumentação relativa à *confatalia*, antes apresentada, cremos ser, não obstante, possível observar outra resposta interessante à presente indagação. Ora, ainda que de um ponto de vista global, ou seja, de uma perspectiva cósmica, não haja incertezas quanto ao futuro: o homem não tem acesso a tal perspectiva, uma vez que a ele é inacessível o conhecimento total de todo o acontecer. Logo, ainda que cosmologicamente o futuro esteja determinado, para os homens ele é incerto; e por esta razão o trabalho de si e a preocupação com o agir são relevantes. Vemos essa argumentação em um fragmento de Epiteto, referindo a Crísipo:

Portanto, Crísipo estava certo ao dizer: ‘Contanto que o futuro seja incerto para mim sempre buscarei aquelas coisas que melhor se adaptam para a obtenção das coisas em concordância com a natureza; pois o próprio deus me fez com a disposição para selecionar essas coisas. Mas se eu de fato soubesse que estava fadado agora a ficar enfermo, eu teria mesmo um impulso para ficar doente. Para o meu pé também, se tivesse inteligência, teria um impulso para ficar lamacento’<sup>57</sup>. (LONG; SEDLEY, 1987, p. 356).

De tal sorte que temos duas perspectivas possíveis concernentes a dois níveis distintos: “Em nível cósmico, há, com efeito, apenas uma causa, o espírito divino ativo ou *pneûma*. Em nível intracósmico, os estoicos atribuem funções diferentes a tipos de condições diferentes no âmbito de uma dada rede

---

próprio para o debate estoico, o qual gira em torno da noção do que está em nosso poder; contudo, a noção de liberdade referida pode ajudar a ilustrar o que os estoicos querem dizer com em nosso poder.

<sup>56</sup> Novamente Frede é ilustrativa: “Quer haja uma confusão terminológica ou, antes, uma distorção consciente em ação em algumas de nossas fontes, parece claro que os estoicos fiavam-se em uma distinção entre a causa antecedente ou externa e a causa principal ou ‘interna’ com o intuito de explicar como os seres humanos são parte da rede de interconexões causais de modo que haja espaço para a responsabilidade pessoal. A justificativa estóica consiste em fazer das causas internas, embora não das externas, as causas principais das ações humanas. Embora o ambiente aja sobre nós de um modo que não está em nosso poder, nossas reações “estão em nosso poder”, visto que dependem do nosso estado interior” (FREDE, 2006, p. 212/213).

<sup>57</sup> “Therefore Chrysippus was right to say: ‘As long as the future is uncertain to me I always hold to those things which are better adapted to obtaining the things in accordance with nature; for god himself has made me disposed to select these. But if I actually knew that I was fated now to be ill, I would even have an impulse to be ill. For my foot too, if it had intelligence, would have an impulse to get muddy.”

de causas” (FREDE, 2006, p. 207/208). Essa dualidade de níveis permite que se faça um estudo não linear das causas, no qual um evento possui, não uma, mas uma rede de causas que o determinam:

Quando Crísipo se ocupa do quadro geral, ele enfatiza que nada acontece fora da ordenação, que a tudo abarca, da ordem causal do destino, de modo que nada que não esteja de acordo com uma ordem inelutável pode acontecer (*Fat.* 19). Nesses momentos, ele usa “causa antecedente” como termo que cobre tudo o que acontece na ordem natural das coisas, de modo que não haja eventos fortuitos na natureza. Quando se chega à explicação dos eventos individuais, a perspectiva muda: revela-se, então, que o “destino” não é concatenação uniforme de causas antecedentes necessitantes, mas rede que contém elementos muito diferentes, com funções e poderes diferentes (FREDE, 2006, p. 220).

O nível intracósmico apresenta-se ainda mais relevante diante do fato de que o nível cósmico é inacessível ao homem, pois esse não possui uma onisciência<sup>58</sup> nos moldes do demônio de Laplace<sup>59</sup>.

Logo, se o leitor se indagar pelo sentido de uma proposta ética frente a um quadro no qual as ações humanas são determinadas, é preciso se recordar que ao homem e a qualquer outro corpo presente no cosmos é negada a onisciência, de modo que nunca se poderá saber de antemão e com certeza qual será o desfecho da ação. Com efeito, torna-se imperioso ao homem buscar agir da melhor forma possível:

A necessidade de tratar os seres humanos como seres autônomos deve-se, em grande parte, à ignorância da ordem do mundo em sua grandes linhas. É precisamente por não sabermos o que está em jogo no futuro que temos que fazer o

---

<sup>58</sup> “Embora cada indivíduo e cada evento particular faça parte da ordem divina, entidades diferentes desempenham papéis diferentes nessa rede causal. A necessidade de uma compreensão apropriada dessas conexões é tanto mais premente por não serem os seres humanos oniscientes e por possuírem, na melhor das hipóteses, compreensão parcial da ordem divina” (FREDE, 2006, p. 205).

<sup>59</sup> Pierre Simon Laplace (1759 – 1827) matemático francês tornou-se célebre ao apresentar um experimento mental de um intelecto capaz de conhecer o futuro, o qual ficou conhecido como demônio de Laplace: “Um intelecto que, em dado momento, conhecesse todas as forças que dirigem a natureza e todas as posições de todos os itens dos quais a natureza é composta, se este intelecto também fosse vasto o suficiente para analisar essas informações, compreenderia numa única fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do menor átomo; para tal intelecto nada seria incerto e o futuro, assim como o passado, seria presente perante seus olhos” (HOEFER, 2010, p. 4).

melhor que podemos. Em todo o caso, o que realmente fazemos pode ser ou não a condição decisiva. Dado nosso estado de conhecimento atual, temos de agir do modo que nos parece melhor, muito embora não saibamos por certo se as nossas ações vão conduzir ao resultado desejado. Tampouco é a ignorância em questão uma condição que possa ser superada. A fim de saber se uma ação particular terá êxito, nada do que careça o conhecimento da ordem mundial inteira bastará. Só mesmo se possuíssemos esse tipo de onisciência poderíamos predizer se alguma ação está ou não, em última análise, “predestinada” a ter êxito. Conforme repetidamente observamos, os estoicos não assumiam nem que os seres humanos são capazes de tal conhecimento, nem que existe uma mente divina transcendente que toma conta de tudo. A sabedoria do mundo é imanente ao próprio mundo (FREDE, 2006, p. 226).

Com efeito, nos foi possível observar como, além de compatibilizar liberdade e responsabilidade com o determinismo, os estoicos ainda foram capazes de assegurar um espaço de destaque em seu pensamento para a ação humana.

\* \* \*

Vimos, até então, como se desenha a visão de mundo dos estoicos, como essa cosmovisão implica um determinismo e como esse último é compatibilizado com uma certa forma de liberdade. De tal sorte que somos agora capazes de compreender o principal imperativo ético estóico, que nos ordena a *viver de modo consistente com a natureza*:

Diógenes Laércio prossegue da seguinte maneira (VII 87): “ademais, viver de maneira conforme à virtude equivale a viver de maneira conforme à experiência do curso natural dos eventos, como diz Crísipo em *Sobre os objetivos* livro I”. Ele acrescenta a explicação: “pois as nossas naturezas são parte da natureza do todo”. E resume da seguinte maneira (VII 88): “portanto, o fim acaba por ser o viver de maneira conforme à natureza, tomando como o viver de maneira conforme tanto à sua própria natureza como à natureza do todo” (SCHOFIELD, 2006, p. 271).

Podemos compreender, então, o porquê da importância que esse trabalho dispensou ao estudo da cosmologia estóica, pois no fragmento citado aparece de forma cristalina a anterioridade da cosmologia com relação à ética.

Os estoicos, indo em sentido contrário ao de autores de célebres sistemas éticos, primeiro se ocuparam em compreender o mundo no qual estão inseridos para só então propor uma ética compatível com tal mundo. De tal modo que o imperativo de viver conforme a natureza é plenamente coerente e nos comanda a entrar em sintonia com o cosmos:

O estoicismo oferece uma explicação profunda do motivo por que assim deve ser: atingimos a nossa verdadeira identidade somente quando funcionamos como partes de um todo – isto é, do universo providencialmente ordenado. E isso é o que – na interpretação de Crísipo – a fórmula da consistência deve implicar. Estamos programados para viver de modo consistente com a natureza do universo, não só com a natureza humana (SCHOFIELD, 2006, p. 272/273).

A virtude, não obstante, consiste em construir uma ordem interna capaz de se harmonizar com a ordem externa, de modo que o sujeito esteja em condições de reagir às influências externas da melhor forma possível. Isto implica em uma ordenação e controle dos impulsos e desejos internos, no sentido que esses desejem aquilo que o mundo lhes oferece; o que pode representar, em certos casos, uma rigidez quase sobre-humana, como podemos observar na seguinte passagem de Epicteto:

Quando te apegares a alguém, que tal não se dê como se este fosse inseparável de ti – que seja, antes, como se tivesse uma jarra ou uma taça de cristal, que, em se quebrando, lembrar-te-ás que é bem esse tipo de coisa e não te apoquentarás... Da mesma maneira, lembra-te de que a pessoa que amas é mortal, não uma de tuas posses, mas sim algo que te é dado no presente, nem inseparável de ti nem eterno, como um figo ou um cacho de uvas na devida estação do ano – e será tolo se tiveres desejo por tal coisa no inverno. Se anseias por teu filho ou por um amigo desse modo, em um tempo em que tal não te é dado, tenhas certeza: desejas um figo no inverno (SCHOFIELD, 2006, p. 283).

Vimos, em linhas gerais como a proposta ética se configura em um adaptar-se ao inevitável, estando em plena sintonia com a cosmovisão apresentada em primeiro lugar.

No próximo capítulo realizar-se-á uma análise da obra publicada e fragmentos póstumos de Nietzsche, compreendida entre 1886 e 1889, em

busca do tratamento que o pensador dá ao problema da liberdade e às questões incidentais a tal problema, como a cosmologia, o determinismo e o sujeito. Para organizar os resultados dessa busca se manterá uma ordenação semelhante a do capítulo que se finda, iniciando-se pela cosmologia, abordando a questão do sujeito, analisando a implicação de um determinismo, inicialmente de um ponto de vista cosmológico e depois nas próprias críticas de Nietzsche a liberdade (enquanto abertura aos contrários), para então tratar da liberdade em sentido positivo.

## 2 O problema liberdade x determinismo no pensamento nietzschiano

Neste segundo capítulo temos a meta de abordar a questão da liberdade no pensamento de Nietzsche, levando em conta as obras publicadas do período delimitado (1886 – 1889)<sup>60</sup> em primeiro plano e os fragmentos póstumos de forma subsidiária.

O problema pode ser entendido como a tensão entre duas posturas de Nietzsche no referido período:

(i) de um lado temos a afirmação de uma cosmologia determinista<sup>61</sup>, na qual todos os acontecimentos estão entrelaçados, sendo que a uma configuração de forças x, só pode suceder uma outra configuração y; a essa afirmação somam-se as críticas de Nietzsche à noção de vontade livre, compreendida enquanto liberdade para agir diferentemente; como o homem também está inserido nesta cosmologia sua ação é determinada da mesma forma;

(ii) por outro lado, Nietzsche valoriza a ação humana e mesmo sua própria atuação no mundo - lembremos que ele se arroga a tarefa de partir a história em duas e fomentar uma transvaloração de todos os valores, bem como se utiliza de noções como a de responsabilidade.

Nosso problema, com efeito, resume-se a questionar: como pode Nietzsche afirmar (i) e ainda afirmar (ii) simultaneamente? Em outras palavras, qual o sentido de se falar em responsabilidade, ou tarefa se tudo está

---

<sup>60</sup> É digno de nota o fato de Nietzsche, em 1862, ter escrito dois ensaios: *fatum e história e liberdade da vontade e fatum*, os quais tratam o problema da liberdade. Esses ensaios, entretanto, estão em um universo de pensamento profundamente distinto do contexto dos escritos que trabalharemos; nos referidos ensaios juvenis Nietzsche está atrelado a defesa de uma liberdade em sentido forte e distante dos problemas cosmológicos que a vontade de poder trará, de modo que em nada acrescentam ao presente estudo. Indicamos ao leitor curioso a leitura de “*Determinig one’s fate*” de Nel Grillaert, no qual os ensaios são trabalhados.

<sup>61</sup> A definição de determinismo será caracterizada com mais vagar em momento posterior; todavia, entendemos por cosmologia determinista uma visão de mundo que não contempla a existência de eventos contingentes ou fortuitos.

determinado e não cabe ao sujeito um curso de ação alternativo àquele que necessariamente irá desempenhar?

\* \* \*

Para confrontar tal problema dividiremos o capítulo em duas partes, as quais se dividirão em mais duas partes. A parte 2.1 abordará o que compreendemos como questões incidentais ao problema da liberdade, no mesmo sentido do que foi feito no capítulo anterior relativamente aos estoicos. De tal sorte que apresentaremos a cosmologia da vontade de poder, que é proposta enquanto tal em JGB/BM e é mantida até os escritos finais, permanecendo como visão de mundo nietzschiana. Essa cosmologia implicará uma nova noção de sujeito, estudo que motivará a segunda metade desta primeira parte, de modo a mostrar como o pensador apresenta uma noção de sujeito fragmentado em impulsos beligerantes.

Tendo situado a visão de mundo e a noção de sujeito, poderemos passar ao confronto direto com o problema antes apresentado. Tal confronto também será dividido em duas partes: uma primeira com a finalidade de confirmar a postura (i), ou seja, averiguar a existência de um determinismo no pensamento de Nietzsche, iniciando pela abordagem geral, cosmológica de tal determinismo, para em seguida analisar as críticas pontuais de Nietzsche à noção de liberdade enquanto abertura aos contrários. Dada a confirmação e chancela de que o pensamento nietzschiano endossa um determinismo, o problema pode ser colocado de forma definitiva. Ao final, investigaremos a possibilidade de uma liberdade positiva, a qual possui um sentido diferente e pretensamente pode ser compatibilizada com o determinismo de (i); pretendemos diante dos resultados advindos da busca por essa liberdade tentar averiguar se o antagonismo<sup>62</sup> entre (i) e (ii) permanece mesmo diante dessa nova liberdade.

---

<sup>62</sup> A estratégia de apresentar um antagonismo no pensamento nietzschiano como ponto de partida e, então, passar a um estudo com vistas a dissolver ou confirmar tal antagonismo é inspirada pela obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* de Wolfgang Müller-Lauter.

## 2.1 Questões incidentais ao problema da liberdade

Estratégia já utilizada no primeiro capítulo, pretendemos nesta subdivisão esclarecer dois temas que entendemos como condições necessárias para um tratamento adequado do problema da liberdade. Ora, para se falar de liberdade é preciso antes ter claro o que será livre ou não, ou seja, antes de afirmar a liberdade de um sujeito é fundamental se compreender com clareza o que este sujeito representa. Não obstante, tal sujeito deverá estar situado em um mundo, pois sujeito sem mundo é conceito abstrato e de pouca ou nenhuma utilidade; de modo que se faz também necessário se apresentar o mundo (a cosmologia) no qual esse sujeito, que pode ou não ser livre, situa-se. Será para esclarecer tais questões incidentais que o presente subcapítulo é dedicado.

### 2.1.1 Cosmologia

Por cosmologia estamos nos referindo à cosmovisão do mundo como vontade de poder, expressamente afirmada no §<sup>63</sup> 36 de JGB/BM, e que se fará presente no decorrer de todo o período tardio do pensamento nietzschiano. Somam-se às passagens da obra publicada em que a dita cosmologia aparece, vasta referência presente na obra póstuma, as quais são relativas, sobretudo, ao projeto de escritura de uma obra que teria por tema central a vontade de poder<sup>64</sup>.

Sua enunciação e desenvolvimento, relativamente à JGB/BM, estão presentes, sobretudo, nos dois capítulos iniciais: *Dos preconceitos dos filósofos* e *Espírito Livre*. Neles Nietzsche, além de refutar posições clássicas da tradição filosófica (os preconceitos), vai apresentar um registro inovador para sua interpretação, o qual dá maior peso ao âmbito pulsional e instintivo do que

<sup>63</sup> Existe um interessante debate sobre a questão do estilo utilizado por Nietzsche em JGB/BM, sendo mesmo afirmado que a forma aforística de escrita não estaria presente, ao menos não nos moldes de outras obras como MAI/HHI; havendo, com isso, em JGB/BM uma divisão em seções e não em aforismos. Com relação a tal debate remetemos o leitor interessado à obra *Nietzsche: estilo e moral* de André Luís Mota Itaparica.

<sup>64</sup> Veja-se, por exemplo, o seguinte fragmento em que Nietzsche esboça um possível título para a referida obra: “A vontade de poder: tentativa de uma nova interpretação de todo o acontecer” “*Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens*” (NF-1885,39[1]).

ao âmbito racional, consciente e que lerá as ações, teorias, sistemas etc. enquanto manifestações voltadas ao domínio e expansão. Nos demais capítulos, não obstante, podemos observar a aplicação desse registro interpretativo-cosmológico a vários temas como: a natureza religiosa (3º capítulo), história da moral (5º capítulo), a relação entre erudição, ciência e filosofia (6º capítulo), a política internacional europeia (8º capítulo). Vemos, portanto, na referida cosmologia um fio condutor para a obra como um todo, de modo que iniciar pela mesma é interessante não só por ser ela a questão primeira para se trabalhar o problema da liberdade, como esperamos tenha ficado claro pela ordenação do primeiro capítulo desse trabalho, bem como por se constituir no elo de coesão de JGB/BM e fio condutor promissor para os escritos de 1885 à 1889. Não obstante, a vontade de poder será, também, a lente através da qual Nietzsche realizará sua investigação sobre a origem e gênese da moral, estando subjacente ao estudo da obra *Genealogia da moral*, imediatamente posterior a JGB/BM, como se observa em GM/GM II §§ 11 e 12.

O primeiro elemento que devemos observar para tratar da cosmologia em JGB/BM já está presente no § 2, no qual Nietzsche inicia com uma apresentação irônica de uma postura solidificada na história da filosofia:

“<sup>65</sup>Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha 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!<sup>66</sup>” (JGB/BM § 2).

---

<sup>65</sup> Cabe ressaltar que o uso de “” aqui é de Nietzsche, ao que parece para indicar que está expondo um raciocínio que não é seu e tampouco é defendido por ele.

<sup>66</sup> Nesse sentido acrescenta o comentário de Müller-Lauter sobre o § 2 de JGB/BM: “Nietzsche se volta aqui contra a ilusão de que não poderia surgir da vontade de engano a vontade de verdade, da vantagem própria a ação não egoísta, do desejo a contemplação desinteressada. A conclusão metafísica: ‘as coisas de supremo valor têm de ter uma outra origem, uma origem *própria*’, que residiria no ‘seio do ser, no imperecível, no deus escondido, na coisa-em-si’ – ele contrapõe que ‘o valor daquelas coisas boas e veneradas’ poderia consistir justamente em serem elas ‘aparentadas, vinculadas, enredadas, talvez até iguais em essência’” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 47).

Podemos observar na apresentação um raciocínio que parte da premissa base de que (i) algo não pode nascer do seu oposto, para chegar no ponto de afirmar que se algo não pode nascer do seu oposto (ii) as coisas de valor elevado não podem advir desse mundo que não tem valor elevado, para concluir que (iii) as coisas de valor elevado advêm de outro mundo, “seio do ser”. Isso ilustra uma teoria dualista de dois mundos<sup>67</sup> que está profundamente arraigada à filosofia, e que é justamente o que, segundo Nietzsche, consiste no típico preconceito dos metafísicos:

Esse modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua “crença” que eles procuram alcançar o seu “saber”, alcançar algo que no fim é batizado solenemente de “verdade”. A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores* (JGB/BM § 2).

A apresentação desse preconceito dos filósofos, além de sagaz diagnóstico, fornece uma informação preciosa e indispensável ao nosso propósito, ela nos informa que a crença nas oposições de valores e a consequente crença em uma metafísica de dois mundos não passa de um preconceito e deve ser, portanto, recusada. De tal crítica podemos derivar que no mundo, ou melhor, na cosmovisão que Nietzsche propõe, não deve haver oposições de valores, antes tudo deve possuir uma origem comum, de forma que as oposições ou diferenças, que são absolutas aos olhos dos metafísicos, sejam antes diferenças de graus apenas: “Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações”

---

<sup>67</sup> É digno de nota que tal metafísica de dois mundos será vista, posteriormente no pensamento nietzschiano, como “ferramenta” dos negadores da vida: “Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto de *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si” (AC, § 24). De modo que tal metafísica legará resultados nefastos para a saúde da humanidade, Nietzsche nos alerta que “Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no ‘além’ – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita” (AC, § 43). Contudo, no momento para os interesses de nosso trabalho basta a menção a tal característica - lembremos que nossa busca se reduz à proposta positiva de cosmovisão nietzschiana.

(JGB/BM § 24). Outra passagem que reforça esse ponto está no § 34 “Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? Não basta a suposição de graus de aparência, e como que sombras e tonalidades do aparente, mais claras e mais escuras, - diferentes *valeurs* [valores], para usar a linguagem dos pintores?<sup>68</sup>” (JGB/BM § 34). Com efeito, podemos observar nas críticas nietzschianas ao dualismo uma forte inclinação monista<sup>69</sup>, que renega separações essenciais e opera com “graus de aparência”.

Dois pontos ainda devem ser estabelecidos antes que possamos passar a uma abordagem direta da cosmovisão da vontade de poder. O primeiro deles é o de que tal visão se dá no interior do que podemos chamar epistemologia do perspectivismo. No § 22 Nietzsche apresenta uma crítica à pretensão das ciências, ou dos físicos nas palavras dele, à objetividade. Não satisfeito apenas em desconstruir a possibilidade de acesso aos “fatos da realidade”, o pensador alemão vai diagnosticar tal conduta como uma distorção resultante da atuação dos “instintos<sup>70</sup> democráticos da alma moderna”, os quais conduzem à crença em uma lei natural diante da qual *todos* são iguais. O importante é que a essa interpretação cientificista Nietzsche irá opor, enquanto alternativa, a cosmovisão da vontade de poder:

Mas, como disse, [referindo-se ao paradigma criticado] isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder (JGB/BM § 22).

<sup>68</sup> A defesa de diferenças de grau em face das oposições absolutas dos metafísicos é tema que se faz presente no desenrolar de todo JGB/BM: § 44, § 47, § 186, para citar alguns apenas; o que confirma que a cosmologia tem reflexos no texto como um todo.

<sup>69</sup> Devemos referência à interpretação clássica de Nietzsche feita por Walter Kaufmann, na qual a cosmologia nietzschiana é colocada como monismo dialético: “O ponto decisivo para a cosmologia de Nietzsche, no tanto que nos concerne, pode ser expressada em duas palavras: Nietzsche era um *monista dialético*” (tradução nossa) (KAUFMANN, 1974, p. 235). Ainda que discordemos do aspecto dialético, que atribui contornos hegelianos ao pensamento de Nietzsche, ao aproximar, por exemplo, a noção nietzschiana de sublimação dos impulsos ao *aufheben* hegeliano, cremos no valor histórico do comentário de Kaufmann, o que justifica sua menção.

<sup>70</sup> É digno de nota a ênfase de Nietzsche ao âmbito dos impulsos que será a estratégia adotada por ele para desmistificar os preconceitos dos filósofos; seu método é justamente apresentar quais impulsos estão subjacentes aos diversos sistemas filosóficos apresentados.

Antes, contudo, que se possa objetar que a interpretação proposta também deverá estar adstrita ao estatuto de interpretação, o próprio filósofo afirma: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM § 22). Tal posição epistêmica não se faz notar apenas em JGB/BM, na obra GM/GM Nietzsche a reforça:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (GM/GM III § 12).

Tendo em vista a passagem citada podemos observar uma firme continuidade relativamente à JGB/BM<sup>71</sup>, a afirmação de que estamos limitados a uma visão perspectiva é mantida, bem como se mantém a influência dos afetos na construção das perspectivas, a tal ponto que a retirada dos mesmos é vista como impossível: ela representaria a própria “castração do intelecto”<sup>72</sup>.

Surge aqui um ponto problemático que se definirá pela relação de tensão entre vontade de poder e perspectivismo, tensão esta motivada pela questão de se a vontade de poder pode ser considerada como simples interpretação. Vemos a obra publicada como incapaz de trazer uma resposta para essa tensão, de modo que nos permitimos deixá-la em suspenso por ora, retomando-a ao final do tratamento da cosmologia de Nietzsche, visto que para abordar tal problema uma compreensão em linhas gerais da cosmologia da vontade de poder se faz necessária.

O segundo ponto que devemos estabelecer concerne a uma consciência do método que enfatiza a economia de princípios, ou seja, quase que um

<sup>71</sup> O perspectivismo também se faz notar no livro V de *A gaia ciência*, (o qual vale lembrar só foi acrescentado em 1887, ano de publicação da GM, e por estar mais próximo conceitualmente dos escritos tardios, incluí-lo em nossa pesquisa é imperioso) sobretudo, nos §§ 373 e 374.

<sup>72</sup> O leitor deve manter na memória essa afirmação do intelecto determinado por afetos, a qual se mostrará plenamente consonante com a noção de sujeito, a ser apresentada posteriormente.

imperativo metodológico<sup>73</sup> que demanda a utilização do menor número de princípios possível. Ao criticar a pretensão explicativa do impulso de autoconservação, Nietzsche, no § 13, afirma o referido método:

Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *superfluos*! – um dos quais é o impulso de auto conservação (nós o devemos à inconsequência de Spinoza). Assim pede o método, que deve ser essencialmente economia de princípios (JGB/BM § 13).

Será uma postura metodológica nesses termos que fará com que Nietzsche leve a vontade de poder a suas últimas consequências e a utilize como princípio de sua cosmovisão para todo o acontecer, de modo que os contornos cosmológicos de tal tese são resultado direto de uma consciência do método. Essa postura também terá um papel importante no § 36 no qual a vontade de poder é apresentada como princípio cosmológico, o que será visto em detalhe doravante.

Agora que o estatuto epistemológico e a consciência metodológica já foram devidamente ilustrados, podemos passar a uma abordagem direta da cosmologia da vontade de poder. Vimos que já no § 22, após uma crítica a pretensão científica à objetividade, Nietzsche refere a uma interpretação alternativa, que levando em conta os mesmos fenômenos vê a imposição de reivindicações de poder. Logo adiante, no § 23 ao concluir o capítulo sobre os preconceitos dos filósofos, o pensador alemão afirma o quanto tais preconceitos dificultam a tarefa daquele que deseja buscar um estudo psicológico profundo:

Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado (JGB/BM § 23).

---

<sup>73</sup> Nesse sentido concordamos com Rogério Lopes, que realiza um importante estudo das fontes no pensamento de Nietzsche e demonstra a inspiração científica do dito imperativo metodológico: “ele [Nietzsche] reconhece que a sobriedade e a economia de hipóteses e princípios são responsáveis pelo êxito descritivo das ciências naturais. Esta estratégia é bem-vinda e o filósofo deve se submeter a esta exigência ao propor hipóteses genealógicas e ao avançar teses normativas” (LOPES, 2011, p. 345).

Torna-se clara, diante da passagem, a importância do primeiro capítulo de JGB/BM, enquanto desconstrução desses preconceitos que dificultam a “descida às profundezas”. Bem como fica evidenciada a proposta de Nietzsche de compreender, no caso a psicologia, como *teoria da evolução da vontade de poder* e tal forma de compreensão será a lente através da qual o pensador levará adiante sua investigação filosófica; que como a passagem sugere vê no que foi escrito apenas um sintoma para o que foi silenciado, ou seja, ao analisar teorias e sistemas filosóficos, busca antes e sobretudo os impulsos, as pulsões, a vontade de poder que ali está subjacente.

Será, contudo, no § 36<sup>74</sup> que a vontade de poder será apresentada como uma cosmovisão, propriamente dita. Dada a importância desse § iremos abordá-lo de forma integral, e respeitando os movimentos do mesmo. Nas primeiras linhas Nietzsche apresenta o seu ponto de partida, que é realidade dos impulsos, tendo como justificativa para tal o fato de o próprio pensar ser redutível a relações entre impulsos:

Supondo que nada seja “dado” como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade”, exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si -: (JGB/BM § 36).

Por óbvio tal ponto de partida pode ser criticado; não obstante, devemos ter duas coisas em mente, antes de questioná-lo. Primeiro, Nietzsche tem o cuidado de utilizar “” ao colocar esse âmbito como algo dado ou referir-se a ele como realidade, justamente para que seu esforço não seja confundido com o dogmatismo científico antes criticado. Em segundo lugar, o âmbito em questão possui uma anterioridade, pois mesmo os dados empíricos e sensoriais serão interpretados conforme a ordenação dos impulsos do agente que os analisa -

---

<sup>74</sup> Podemos indagar pelas razões que levaram Nietzsche a apresentar a vontade de poder em seus contornos cosmológicos no capítulo denominado *O espírito livre*, e devemos lembrar que neste ponto os preconceitos já foram afastados, de modo que esses espíritos, livres de tais preconceitos, podem, então, operar com esse novo registro da vontade de poder; tendo em mente, também, que tal registro será mantido no decorrer de toda a obra, logo, uma apresentação inicial do mesmo se mostra interessante.

lembramos que o foco aqui está sobre o que é silenciado, ou seja, sobre o âmbito inconsciente das pulsões e paixões.

O próximo movimento terá por finalidade propor uma expansão dessa dinâmica dos impulsos para o âmbito mecânico:

(...) não é lícito fazer uma tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou “material”)? Quero dizer, não como uma ilusão, uma “aparência”, uma “representação” (no sentido de Berkeley e Schopenhauer), mas como da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, - como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, na qual ainda esteja encerrado em poderosa unidade tudo o que então se ramifica e se configura no processo orgânico (e também se atenua e se debilita, como é razoável), como uma espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida? (JGB/BM § 36).

Vemos como Nietzsche lança uma hipótese de compreender o mundo “material” através da mesma sistemática vigente no “mundo das paixões”<sup>75</sup>, o que é um passo de fundamental importância para a defesa de uma cosmovisão monista de todo o acontecer. O ponto chave desse movimento é apresentar, até então como hipótese, a tese de que não há uma diferença essencial ou qualitativa entre “mundo das paixões” e “mundo mecânico”, ambos devem ser lidos sob um mesmo registro, sendo que o último é visto como mais primitivo e prévio ao primeiro. Logo em seguida, o pensador traz uma justificativa para a aceitação dessa hipótese, a qual será assentada sobre a consciência do método, já vista no § 13:

Afinal, não é apenas lícito fazer essa tentativa: é algo imposto pela consciência do *método*. Não admitir várias espécies de causalidade enquanto não se leva ao limite extremo ( - até ao absurdo, diria mesmo) a tentativa de se contentar com uma só: eis uma moral do método, à qual ninguém pode se subtrair hoje; - ela se dá “por definição”, como diria um matemático. (JGB/BM § 36).

<sup>75</sup> Com relação a expansão da noção de vontade de poder, do âmbito da vida em Za até uma cosmologia abrangente de todo o acontecer em JGB/BM, referimos o estudo de Marton em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, sobretudo o primeiro capítulo denominado *a constituição cosmológica*.

Nesse ponto, não só é aprofundada a metodologia da economia de princípios, como também seu papel na argumentação de JGB/BM § 36 se mostra. Ora, expandir a sistemática dos impulsos para o “mundo mecânico” nada mais é do que se manter leal à economia de princípios. Com efeito, a causalidade que deverá ser levada às suas últimas consequências é a que o pensador denomina de causalidade da vontade:

A questão, é, afinal, se reconhecemos a vontade realmente como *atuante*, se acreditamos na causalidade da vontade: assim ocorrendo – e no fundo a crença nisso é justamente a nossa crença na causalidade mesma –, *temos* então de fazer a tentativa de hipoteticamente ver a causalidade da vontade como a única. “Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo -): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda a parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. (JGB/BM § 36).

Para que a noção de vontade fique clara é preciso se recorrer ao § 19, no qual Nietzsche esclarece o que entende por vontade ao afastar a noção de vontade de Schopenhauer. No referido § um sujeito que tem uma vontade (um querer) é visto como multiplicidade de impulsos (vontades) no qual vontades fortes subjagam vontades fracas<sup>76</sup> e impõem seu domínio que resulta nesse “querer”, ou seja, quando o sujeito manifesta um querer estamos diante do resultado final de um conflito, de uma relação de domínio que se trava no interior desse sujeito. Com efeito, a vontade não atua sobre o material, pois a visão de um sujeito impondo sua vontade ao mundo é, como vimos, visão de superfície, que vê só o resultado de um processo mais profundo, no qual há um embate de vontades em que *sempre* vontade age sobre vontade.

No momento final do § 36 é apresentada a característica fundamental de toda e qualquer vontade, que é a busca pelo domínio: toda a vontade é vontade de poder:

---

<sup>76</sup> Aqui a afirmação do § 21 de que “na vida real há apenas vontades fortes e fracas” é ilustrativa.

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

O passo final é, portanto, a afirmação de uma qualidade única<sup>77</sup> e essencial a todo o acontecer: a busca pelo poder, pelo domínio, pela expansão. Também é digno de nota a afirmação de que o mundo como vontade de poder é, e não pode deixar de ser, o mundo visto de dentro, ou seja, o mundo visto de uma perspectiva humana<sup>78</sup>; o que revela o cuidado de Nietzsche em manter sua epistemologia perspectivista, mesmo ao apresentar *sua tese*.<sup>79</sup>

Mesmo que seja em JGB/BM que a cosmovisão da vontade de poder tenha seu tratamento mais detalhado, visto ser lá que tal registro interpretativo é proposto, podemos encontrar em obras posteriores interessantes considerações adicionais, que, embora não alterem tal proposta, solidificam sua compreensão. Como já mencionado na GM/GM Nietzsche claramente opera como a cosmovisão da vontade de poder e, ao criticar a concepção de direito como meio apaziguador da luta de Dühring, afirma o seguinte:

É mesmo preciso admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico<sup>80</sup>, os estados de direito não podem

<sup>77</sup> Para uma análise mais detida da cosmologia da vontade de poder e aprofundada no estudo de póstumos, sugerimos o primeiro capítulo da já referida obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* de Wolfgang Müller-Lauter, intitulado *a aparência dos antagonismos e os antagonismos efetivos da vontade de potência*.

<sup>78</sup> Com relação à leitura da frase: “o mundo visto de dentro” enquanto referente ao mundo visto de uma perspectiva humana, temos uma dívida de gratidão com o artigo “A vontade de potência e a naturalização da moral” de Araldi, presente na Revista Cadernos Nietzsche nº 30.

<sup>79</sup> Fica claro como o antagonismo entre vontade de poder e perspectivismo é mantido na obra publicada.

<sup>80</sup> Afirmações como essa potencializam o problema vontade de poder x perspectivismo, mostrando que Nietzsche por vezes estaria indo além do perspectivismo; falar em ponto de vista biológico parece remeter justamente a uma visão empirista e dogmática. Mantemos, contudo, a posição, que será defendida ao final deste subcapítulo, pois ainda que tais passagens ensejem crítica, no todo da obra o estatuto da linguagem enquanto símbolo parece ser o mais adequado. Afinal, antes de fazer tal crítica devemos indagar por qual o sentido que

senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder (GM/GM II § 11).

A passagem ilustra que na GM/GM a dinâmica apresentada em JGB/BM é mantida de forma plena, pois mesmo os estados de direito, que controlam a luta pelo poder, são vistos como meio para a construção de unidades maiores de poder, ou seja, temos uma expressão da vontade de poder que evita o confronto mais direto, tendo em vista apenas fortalecer sua própria formação de domínio. Outra passagem da GM/GM também é digna de nota a esse respeito:

(...) de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformando e redirecionando para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo o acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo o subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos e obliterados (GM/GM II § 12).

Além de reforçar a presença da vontade de poder na obra<sup>81</sup>, a passagem traz um destacado vínculo entre vontade de poder e interpretação, pois toda interpretação provém de uma ordenação de “vontades”, sendo sempre resultado momentâneo da dinâmica conflitiva dos impulsos; o que ressalta o caráter perspectivista<sup>82</sup> de tal proposta, pois a interpretação é sempre relativa à perspectiva de um certo concerto de vontades.

Também o livro V de FW/GC dá sua contribuição relativamente à vontade de poder, afastando-a da noção de luta pela existência e, com isso,

---

biológico assume na passagem; a biologia é o estudo da vida e a vida para Nietzsche é vontade de poder, de modo que antes de afirmar um dogmatismo cientificista, o pensador reafirma o seu compromisso com a vontade de poder, como símbolo do vir-a-ser.

<sup>81</sup> Com relação a presença da vontade de poder na GM/GM também é digno de nota a sequência do § citado, que o Nietzsche afirma a vontade de poder ao criticar Spencer: “Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*” (GM/GM I § 13).

<sup>82</sup> Cabe notar que o caráter paradoxal da cosmologia nietzschiana se mostra justamente nessa relação: vontade de poder x interpretação. A cosmologia da vontade de poder é colocada sob o estatuto de interpretação, ao mesmo tempo em que pretende “explicar” como o interpretar se dá, afinal de contas é a vontade de poder que interpreta, melhor dizendo a interpretação provém de certa ordenação de vontades de poder.

marcando com clareza a distinção entre a proposta de Nietzsche e as propostas de cunho darwinista que proliferavam no final do século XIX:

A luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida (FW/GC § 349).

Vemos que a expansão do poder é o que move o vir-a-ser da cosmologia nietzschiana, o que não se confunde com a noção de luta pela existência, pois tal expansão pode levar à dissolução: uma luta pela mera sobrevivência visa ao repouso, mas a luta pelo poder, pelo domínio, essa não tem fim, mesmo os dominados querem dominar e os dominadores, por sua vez, querem manter e ampliar seu domínio, e nenhum deles se contenta com a mera sobrevivência. Tal posição é repetida por Nietzsche no § denominado *Anti-Darwin* do *Crepúsculo dos ídolos*:

No que toca á célebre ‘luta pela vida’, 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 pelo *poder*... (GD/CI, XI, § 14).

Embora a passagem não inove em relação a citação da GC, ela serve para ilustrar como o pano de fundo cosmológico da vontade de poder está presente também nas obras de 1888. Vejamos que tal pano de fundo subjaz mesmo na crítica ferrenha de Nietzsche ao cristianismo, feita no *Anticristo*:

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta vontade de poder; há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados (AC/AC, § 6).

Podemos observar como o diagnóstico dos valores decadentes presentes na moral cristã, nos nomes mais sagrados, passa por um diagnóstico da falta de vontade de poder e demonstra, consequentemente, que a cosmovisão

apresentada em JGB/BM se mantém como registro interpretativo do acontecer até os escritos derradeiros de Nietzsche.

Dada a complexidade da proposta de cosmovisão nietzschiana, traremos, doravante, do que acreditamos serem as características fundamentais da mesma<sup>83</sup>. Em primeiro lugar, devemos entender que se trata de um registro único para se compreender a efetividade, rompendo com qualquer possibilidade de dualismo; mesmo divisões como: ciências do espírito X ciências da natureza ou orgânico X inorgânico deixam de ter sentido, pois tudo deve ser compreendido como vontade de poder. A efetividade pode ser compreendida como sendo formada por *quanta* de forças, não obstante, um *quanta* tem a sua “essência” definida apenas em relação a outros *quanta*; de modo que não há sentido em se falar de um *quanta* de força em abstrato ou em si. Tal “conceito” é antes de mais nada uma noção relacional, ou seja, para responder o que seja um *quanta* de vontade de poder eu não posso analisá-lo isoladamente, mas justamente na sua relação de tensão com o todo; ao se falar de vontade de poder sempre estaremos nos referindo a uma multiplicidade, pois o caráter múltiplo faz parte de sua “essência”<sup>84</sup>. Nietzsche, com efeito, não endossa um atomismo, pois não há átomo, existem apenas relações entre forças; o que vai conferir o caráter dinâmico a essa relação é justamente o *quale* (qualidade) única e pertencente a toda e qualquer força. Não obstante, em qualquer relação de forças haverá sempre uma busca por poder, sempre uma força (ou configuração de forças) busca dominar as

---

<sup>83</sup> Para elencar tais características nos servimos, sobretudo de dois trabalhos centrais sobre o tema da vontade de poder, os quais executaram precioso trabalho de pesquisa sobre os fragmentos póstumos pertinentes e lograram por reconstruir com fidelidade a proposta cosmológica nietzschiana. São eles: o primeiro capítulo da obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* de Müller-Lauter e o primeiro capítulo da obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* de Scalett Marton.

<sup>84</sup> Tal característica pode ser observada no fragmento: “As propriedades de uma coisa são efeito sobre outras ‘coisas’: se abstraído de outras ‘coisas’, uma coisa não tem propriedades, é o mesmo que dizer, não há coisa sem outras ‘coisas’, ou seja, não há uma ‘coisa em si’” 2 [85] outono de 1885 – outono de 1886 “Die Eigenschaften eines Dings sind Wirkungen auf andere „Dinge“: denkt man andere „Dinge“ weg, so hat ein Ding keine Eigenschaften d.h. es giebt kein Ding ohne andere Dinge d.h. es giebt kein „Ding an sich“”. Veja-se como que da argumentação sagaz contra a existência da coisa em si, surge justamente o caráter plural da vontade de poder.

Os fragmentos póstumos de Nietzsche são por nós traduzidos, por meio de uma ponderação da tradução espanhola, dirigida por Diego Sanchez Meca, e da edição crítica editada por Colli e Montinari – juntamente com a tradução será transcrita a passagem citada no original.

demais. Essa qualidade pode ser expressa, exemplificativamente, em um organismo unicelular que se expande e tenta anexar outro organismo, que servirá, se a tentativa tiver sucesso, de seu alimento. Lembremos, contudo, que o registro da vontade de poder é único, de modo que essa qualidade que se expressa em organismos de grande simplicidade, expressar-se-á também nas relações mais complexas, como disputas políticas, acadêmicas e globais. De tal sorte que ainda que a relação entre forças torne-se consideravelmente mais complexa a dinâmica segue sendo dotada do mesmo *quale*. As forças se manifestam sempre em face de resistências, as quais se constituem de outras forças, sendo que nestas relações podemos observar relações de mando e obediência, quando forças mais fortes conseguem subjugar forças mais fracas que não conseguem resistir. O interessante é que mesmo na relação de obediência permanece um querer dominar, sendo que a parte dominada exerce contínua resistência no interior desta formação de domínio à qual ela foi anexada; inclusive, se a tensão no interior da formação elevar-se de tal forma que a força aglutinadora seja incapaz de manter a unidade, essa se desfaz. Cabe ressaltar, então, que por mais que tenhamos forças fortes que comandam e forças fracas que obedecem, tal polarização nunca poderá ser absoluta, pois a relação é sempre de tensão e, portanto, dinâmica; sendo possível que uma força fraca venha a se tornar dominante e que uma força forte seja dominada. Destarte, apesar de a qualidade ser única a forma de expressão da busca pelo poder é múltipla, sendo tal expressão circunstancialmente relativa à combinação de forças em questão.

\* \* \*

Agora que já vimos em linhas gerais a cosmologia da vontade de poder e compreendemos sua dinâmica, podemos nos voltar para o paradoxo que se instaura entre ela e a defesa do perspectivismo. Nietzsche afirma expressamente que qualquer visão sobre o mundo estará, de forma inescapável, reduzida ao estatuto de uma interpretação, ou seja, consistirá em uma perspectiva oriunda de um determinado centro de forças. Com efeito, qualquer proposição sobre o mundo será de uma perspectiva interna a ele e relativa a um centro de forças, como dito em JGB/BM 36, “o mundo visto de

dentro”. Tal postura, não obstante, enfraquece grandemente os contornos cosmológicos da vontade de poder, pois enquanto interpretação essa seria apenas a perspectiva do mundo, oriunda da visão do centro de forças que é Nietzsche. Neste sentido, a vontade de poder ganharia contornos subjetivistas e perderia a capacidade de falar da efetividade - qualquer pretensão de explicar o mundo é frustrada:

Interpretação, *não* explicação. Não há nenhum fato, tudo é fluído, inapreensível e fugaz; o mais duradouro são, todavia, nossas opiniões. Introduzir um sentido – na maioria dos casos uma nova interpretação sobreposta a uma velha interpretação que se tornou incompreensível e que agora é só um signo<sup>85</sup> (KSA 2 [82] outono de 1885/ outono de 1886).

Deste modo, se instaura um antagonismo entre as pretensões cosmológicas da vontade de poder e a limitação perspectivista das mesmas. Além disso, note-se que dar peso a qualquer um dos extremos deste antagonismo terá consequências desastrosas para o pensamento nietzschiano; por um lado, a afirmação de uma cosmologia forte, a qual realmente se proponha a descrever a efetividade, colocaria o filósofo na posição de dogmático e metafísico, estando ao lado de paradigmas por ele mesmo atacados; por outro, retirar qualquer pretensão cosmológica da vontade de poder é enfraquecer demasiadamente tal teoria, retirando o peso das afirmações nietzschianas e ignorando pretensões do próprio filósofo, que era leitor da física teórica de seu tempo e que possuía o intento de dialogar com a mesma<sup>86</sup>.

Para trabalhar esse antagonismo, vemos como melhor caminho indagar pela existência de pressupostos para a afirmação do perspectivismo, em outras palavras, com que base Nietzsche pode afirmar que: “não há fatos, apenas interpretações”. Observamos na passagem citada que a afirmação do

---

<sup>85</sup> “Auslegung, nicht Erklärung. Es giebt keinen Thatbestand, alles ist flüssig, unfafßbar, zurückweichend; das Dauerhafteste sind noch unsere Meinungen. Sinn-Hineinlegen — in den meisten Fällen eine neue Auslegung über eine alte unverständlich gewordene Auslegung, die jetzt selbst nur Zeichen ist”.

<sup>86</sup> Concordamos, nesse sentido, com Araldi: “Entendemos que as tentativas nietzschianas de fundamentar cientificamente (cosmologicamente) a doutrina da vontade de potência devem ser levadas a sério, pois expressam o *esforço* de alcançar uma síntese do aspecto científico-mecânico com a perspectiva existencial” (ARALDI, 2004, p. 374).

perspectivismo está ligada a afirmação de que “tudo é fluído, inapreensível e fugaz”, ora, não podemos ter proposições absolutas sobre o mundo, porque esse está em constante movimento e qualquer tentativa de capturá-lo numa proposição está fadada ao fracasso. Poderíamos mesmo interpretar a passagem como: “tudo é fluído e fugaz, portanto inapreensível”, de tal sorte que a inapreensibilidade (perspectivismo) é conclusão da premissa que o mundo está em vir-a-ser. Contudo, parece que tal observação torna o antagonismo ainda mais complexo, pois, afinal de contas, afirmar que o mundo está em vir-a-ser é emitir uma proposição absoluta sobre o mundo; não estaria Nietzsche falando do mundo para concluir que não se pode falar do mundo? Antes de enfrentar essa questão gostaríamos de apresentar importantes fragmentos que trazem afirmações de Nietzsche sobre o mundo, para substancializar o que foi antes colocado:

“Realidade absoluta”, “ser em si”, uma contradição. Em um mundo em *devir* [vir-a-ser] “realidade” será sempre, apenas, uma *simplificação*<sup>87</sup>... (KSA 9 [62] outono de 1887).  
Que o mundo *não* tem um estado permanente é a única afirmação *que está demonstrada*<sup>88</sup> (KSA 10 [138] outono de 1887).

Essas passagens mostram como o filósofo parece tratar da afirmação que o mundo é um vir-a-ser como algo demonstrado, como sua premissa de base. O fragmento seguinte reforça essa postura:

Se o movimento do mundo tivesse como meta chegar a um estado, esse já teria que ter sido alcançado. Pois bem, o único *factum* fundamental é que o movimento do mundo não tem *nenhum* estado que seja sua meta: e toda filosofia ou hipótese científica (por exemplo o mecanicismo) na qual um estado tal chega a ser necessário se encontra *refutada* por esse único fato... Eu busco uma concepção de mundo que faça justiça a esse fato: o *vir-a-ser* deve ser explicado sem se recorrer a tais intenções finais: é necessário que o vir-a-ser apareça justificado a todo o momento (ou que apareça como

<sup>87</sup> “„Absolute Realität“, „Sein an sich“ ein Widerspruch. In einer werdenden Welt ist „Realität“ immer nur eine Simplifikation”.

<sup>88</sup> “daß die Welt nicht auf einen Dauerzustand hinauswill, ist das Einzige, was bewiesen ist”.

*invalorável*, o que vem a ser o mesmo)<sup>89</sup>; (KSA 11 [72] novembro 1887/ março de 1888).

Vemos que Nietzsche não apenas refuta teorias teleológicas, mas mesmo traça como meta de sua filosofia dar conta de um mundo em vir-a-ser, sem lançar mão de intenções finais. Com efeito, resta claro que o pensador tem como premissa de base de todo o seu pensar, tanto crítico quanto propositivo, o vir-a-ser<sup>90</sup> e que esse está longe de poder ser reduzido a uma mera perspectiva ou interpretação, haja vista ser o “*factum* fundamental” e premissa base inclusive para a afirmação do próprio perspectivismo. Indo mais além, parece que a própria noção de vontade de poder é necessária para que se coloque o perspectivismo, haja vista que o perspectivismo é relativo a um centro de forças, a partir do qual são emitidas as perspectivas. Ora, essa noção de centros de forças que interpretam o vir-a-ser do mundo é parte integrante da noção de mundo enquanto vontade de poder. Chegamos ao ponto de afirmar que para que se possa defender o perspectivismo é necessário antes que se afirmar a vontade de poder; o que nos remete de volta ao problema, qual deve ser o estatuto da vontade de poder? Colocada como mera interpretação, esta parece perder seu peso e, conseqüentemente, mostrar-se incapaz de se sustentar enquanto premissa para o próprio perspectivismo, não obstante, também temos claro que ela não se reveste dos atributos de uma metafísica essencialista, ou seja, que Nietzsche não defende a existência de um mundo verdadeiro, no qual o critério de verdade poderia ser satisfeito por uma noção de verdade por correspondência.

Nietzsche, em um fragmento da primavera de 1888 afirma o seguinte: “a vontade de poder não é um ser, não é um devir, mas um *pathos*, é o fato mais

---

<sup>89</sup> “Wenn die Weltbewegung einen Zielzustand hätte, so müßte er erreicht sein. Das einzige Grundfaktum ist aber, daß sie keinen Zielzustand hat: und jede Philosophie oder wissenschaftliche Hypothese (z.B. der Mechanismus), in der ein solcher nothwendig wird, ist durch die einzige Thatsache widerlegt... Ich suche eine Weltconception, welche dieser Thatsache gerecht wird: das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick (oder unabwerthbar: was auf Eins hinausläuft);”.

<sup>90</sup> É digno de nota que tal concepção de mundo em vir-a-ser pode ser remetida a uma noção de mundo enquanto caos: “que o mundo não é em absoluto um organismo senão caos” (KSA 11 [74] novembro de 1887/ março de 1888) “daß die Welt durchaus kein Organism ist, sondern das Chaos”. Esse fragmento parece fazer referência ao § 109 da GC, o qual traz em maior detalhe a visão do mundo enquanto caos.

elementar, só a partir do qual resulta um vir-a-ser, um produzir efeitos<sup>91</sup>...” (KSA 14 [79] primavera de 1888). Vemos que o peso da vontade de poder é considerável, sendo a mesma digna de ser denominada de “o fato mais elementar”. Também podemos notar que o vir-a-ser é resultante da vontade de poder, ou seja, que da colocação do mundo enquanto vontade de poder decorre a afirmação de um mundo em vir-a-ser.

Acreditamos que a chave para compreender o estatuto da vontade de poder remete ao uso que Nietzsche faz da linguagem ao enunciá-la. Deve-se ter claro que não se trata de um uso conceitual da linguagem, pois aplicar conceitos ao vir-a-ser é tentar fixar o que está em constante movimento: tão logo um conceito tenta fixar algo do mundo, este algo, que como o mundo está em constante devir, já não pode mais ser identificado a aquele algo fixado e o esforço conceitual falha. Nietzsche, como vimos, está consciente de tal limitação do conceito, razão pela qual ele vai lançar mão de um outro uso da linguagem, enquanto símbolo. Esse uso se caracteriza por aceitar o caráter mutável do mundo e, ao invés de tentar fixá-lo, vai tentar simbolizar<sup>92</sup> a dinâmica desse movimento. Vemos, portanto, que a vontade de poder é a representação última do esforço nietzschiano em simbolizar a dinâmica do vir-a-ser que é o “mundo efetivo” - daí o filósofo afirmar que a vontade de poder é o fato último a que se pode chegar, ou seja, “o fato mais elementar”.

Com efeito, o antagonismo não se desfaz; Nietzsche ao falar da vontade de poder dá a ela um peso cosmológico que supera o registro de interpretação/perspectiva, vez que tem a pretensão de simbolizar o vir-a-ser do mundo<sup>93</sup>. Mantem-se, portanto, o aspecto paradoxal<sup>94</sup> da epistemologia

---

<sup>91</sup> “der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos ist die elementarste Thatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergiebt...”

<sup>92</sup> Nesse sentido endossamos a afirmação de Müller-Lauter: “Nietzsche rejeita, por isso, todas as palavras, na medida em que, com elas, se enfatiza a pretensão do conceito, e faz uso delas apenas como ‘símbolo’. Elas devem apenas *referir* estados de coisas. É preciso seguir esse seu caráter referencial, não se pode fixar-se incondicionalmente a elas. É preciso deixar o ‘conceitual’ atrás de si, a fim de chegar ao que ‘efetivamente existe’” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 55). Cabe notar, todavia, que o texto nietzschiano propriamente não possui uma elaborada e acabada teoria do símbolo, com efeito, vemos a referida teoria como uma ferramenta, legada pela sagacidade de Müller-Lauter e que auxilia na compreensão do paradoxo vontade de poder x perspectivismo.

<sup>93</sup> Azeredo afirma que a vontade de poder mantém-se reduzida ao estatuto de interpretação; contudo, seria uma interpretação capaz de absorver as demais, pois carrega o perspectivismo dentro de si: “É a vontade, entendida como multiplicidade de impulsos em luta permanente, que introduz interpretações, mas, por sua vez, a própria introdução da vontade de

nietzschiana; não cremos, contudo, que isso seja motivo para críticas, afinal a manutenção do antagonismo é justamente o elemento único e paradigmático da epistemologia de Nietzsche. Ao recusar os extremos do relativismo e do dogmatismo ele inova, trazendo novo ar para o já cansado debate epistemológico.

Por derradeiro, esse debate nos lega a possibilidade de se pensar uma cosmologia em Nietzsche e dar peso suficiente à noção de vontade de poder ao ponto de que essa possa ser revestida de contornos cosmológicos, sem esquecer, entretanto, que Nietzsche não opta com isso por um dogmatismo, dado que ele mantém vontade de poder e perspectivismo em antagonismo.

---

potência é uma interpretação possível dos existentes, que se coaduna e abrange as demais interpretações que lhes foram conferidas ao entender que não há outro âmbito que o da interpretação” (AZEREDO, 2012, p. 144). Acreditamos que a vontade de poder se diferencia das demais interpretações, não só por trazer o perspectivismo, mas, sobretudo, por representar um uso simbólico da linguagem, transcendendo ao uso conceitual metafísico, ainda assim simbolizando o vir-a-ser. Ademais, reiteramos que o perspectivismo parece ser ponto de chegada, sendo necessária para sua afirmação uma série de pressupostos, como o mundo em vir-a-ser e a noção de vontade de poder, como parece reconhecer a própria comentadora: “Há de se acrescentar que esse olhar, para o filósofo alemão, não provém de uma unidade subjetiva como regente, mas da introdução do conceito abrangente de regência endereçado ao corpo. Corpo esse entendido como estrutura social de muitas almas. No limite, quem interpreta são impulsos, forças, vontades de potência” (AZEREDO, 2012, p. 143).

<sup>94</sup> A imagem da escada que Wittgenstein utiliza ao final de seu *Tractatus* parece ilustrar bem esse caráter paradoxal do pensamento nietzschiano, pois Nietzsche fala do mundo, afirma que o mundo é vir-a-ser e intenta mesmo simbolizar sua dinâmica através da vontade de poder, mas conclui com o perspectivismo, afirmando a impossibilidade de se falar do mundo; da mesma forma que Wittgenstein ele sobe por uma escada que ao final, no momento em que consegue ampliar seus horizontes, é forçado a jogar fora.

Não obstante, por mais ilustrativa que a imagem seja, não pretendemos com ela representar todos os aspectos paradoxais da questão vontade de poder x perspectivismo. Vejamos, exemplificativamente, a circularidade apresentada no instigante texto de André Itaparica: “De fato, como já vimos, um conceito de verdade relativo não implica a equivalência entre teorias. Certamente não há contradição, mas sim uma circularidade. Essa circularidade não é uma resposta para uma possível contradição, mas é um problema para a própria argumentação nietzschiana. Para o critério de verdade (aumento do sentimento de potência) ser válido é necessário que a própria doutrina da vontade de potência seja verdadeira. O aumento do sentimento de potência é uma consequência do aumento da vontade de potência; como esse critério de verdade, que já pressupõe a verdade da vontade de potência, pode ser utilizado para afirmar a superioridade, a verdade, da vontade de potência em relação a outras interpretações? Há uma circularidade problemática nessa argumentação” (ITAPARICA, 2012, p. 87). Podemos, notar, entretanto, a proximidade que o problema da circularidade apresentada, circularidade de se colocar um critério de “verdade” que em si já pressupõe a “verdade” de uma doutrina (vontade de poder), a qual contém nela critério, com a questão que tentamos simbolizar com a escada de Wittgenstein. Nietzsche faz afirmações cosmológicas e como conclusão, chega ao perspectivismo, que veda tais afirmações. Todavia, mantemos que, apesar dos paradoxos, o filósofo apresenta uma visão inovadora e capaz de colocar o problema do conhecimento com maior profundidade.

Pensamos que diante do exposto resta suficientemente clara a cosmovisão da vontade de poder no pensamento nietzschiano, além de estar também claro que tal cosmologia perpassa a totalidade dos escritos presentes no período delimitado para o presente estudo, de tal sorte que podemos passar, doravante, para nossa próxima questão incidental, a noção nietzschiana de sujeito.

### 2.1.2 Questão do “sujeito”

De forma semelhante ao que foi feito com relação à cosmologia, empecaremos nossa abordagem do sujeito pela obra JGB/BM, na qual podemos encontrar interessantes passagens concernentes ao sujeito, sendo na maior parte dos casos críticas a noções tradicionais e religiosas de sujeito; nosso desafio, entretanto, é buscar em tais passagens elementos que nos permitam elencar características que a subjetividade possui para Nietzsche, de modo que, novamente, nos confrontamos com um tema que não possui tratamento direto ou específico na obra.

Um ponto promissor para a abertura de nossa investigação do sujeito está no primeiro capítulo (preconceitos dos filósofos) de JGB/BM, onde os “preconceitos” do atomismo da alma e do cógito cartesiano são afastados. No § 16 Nietzsche desconstrói a certeza de Descartes fundada na afirmação “eu penso”, premissa cartesiana fundamental para a existência, ao mostrar que subjacente a essa afirmação se encontram inúmeros outros pressupostos de fundamentação consideravelmente mais difícil:

(...) se decompouho o processo que está expresso na afirmação “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – 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 pensar. (JGB/BM § 16).

Ao tomar a afirmação “eu penso” e fundamentá-la enquanto certeza imediata e auto-evidente, está-se olvidando que também está sendo fundamentada e

tomada como certeza toda a série de afirmações temerárias, apresentada no §<sup>95</sup>. A aceitação e mesmo o estabelecimento de tal preconceito é fruto do hábito linguístico humano, que ao ver um predicado “penso” logo exige um sujeito “eu” para tal predicado, ou nas palavras de Nietzsche: “Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda a atividade requer um agente, logo –’” (JGB/BM § 17). É sobretudo relevante que no mesmo § 17 a crítica ao “eu” é associada à crítica ao “átomo”:

Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos apreenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de Terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatilizando-se, o velho e respeitável Eu) (JGB/BM § 17).

Essa associação nos leva ao § 12, no qual, logo após se referir ao atomismo materialista como algo refutado, o pensador alemão instiga o leitor a abandonar também o chamado atomismo da alma:

Mas é preciso ir ainda mais longe e declarar guerra, uma implacável guerra de baionetas, também à “necessidade atomista”, que, assim como a mais decantada “necessidade metafísica”, continua vivendo uma perigosa sobrevida em regiões onde ninguém suspeita: é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o *atomismo da alma*. Permita-se designar-se com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência! (JGB/BM § 12).

É de uma sagacidade assombrosa o diagnóstico nietzschiano de ver que de um hábito linguístico deriva a força e apelo argumentativos de dois preconceitos tão fortemente arraigados à cultura ocidental. Também importa notar o papel que este hábito linguístico terá na crítica ao sujeito feita na

---

<sup>95</sup> Nesse sentido: “Como se percebe, o que está fundamentalmente em questão nessa passagem é a *identificação* da subjetividade (do eu, na célebre proposição *Eu penso*) com a unidade simples da consciência. A dissecação do complexo do pensamento revela que tal identificação é superficial e grosseira, que não temos nenhum fundamento para crer, ou mesmo postular, a existência de um eu substancial, que seja o sujeito, agente, a causa eficiente do pensar” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 200).

GM/GM: lá o pensador se esforça no sentido de mostrar que uma força não pode ser diferenciada e separada de seu atuar e retoma a “sedução da linguagem” para explicar a razão do estabelecimento desta divisão entre uma força e o seu efetivar-se, divisão essa que é fundamental para a construção ilusória do sujeito:

Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar, e apenas sob a sedução de linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente (GM/GM I § 13).

Vemos como novamente a linguagem fomenta o mal-entendido de se pressupor para um atuar a existência necessária de um atuante (sujeito), o que culmina com a separação de sujeito e ação, a qual será de grande importância na construção de outro mal-entendido, o da liberdade, a ser visto posteriormente.

Temos como saldo dessas críticas o afastamento da tese de uma alma eterna e indestrutível, mas acima de tudo, temos a refutação de uma unidade do sujeito, da indivisibilidade da alma. Isso nos permite entrever a proposta de um sujeito cindido e fragmentado em uma multiplicidade, o que é evidenciado pelo próprio texto do § 12 de JGB/BM, no qual, posteriormente à defesa da eliminação das crenças numa alma naqueles moldes do atomismo, propõe novas hipóteses<sup>96</sup> para se tratar do tema:

Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma<sup>97</sup>, renunciando a uma das

<sup>96</sup> Por mais que o filósofo tome tais noções como hipóteses, fica claro que o sujeito para ele se define por estas hipóteses, especialmente a do sujeito enquanto “estrutura social dos impulsos e afetos”. Tal leitura, inclusive, parece ser consenso entre os comentadores: “Do ‘indivíduo’ emerge um sem-número de ‘indivíduos’, o ego da pessoa mostrou-se como uma multiplicidade de forças de espécie pessoal, o sujeito esfacelou-se ‘numa variedade de sujeitos’” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 53). “a ‘pessoa’ é uma arena na qual a luta dos impulsos (fatos do tipo) se dá” (tradução própria) (LEITER, 2002, p. 100). “Cada existente se compõe de uma multiplicidade de impulsos que se digladiam permanentemente, pois cada organismo, cada órgão mesmo, tem sua efetividade a partir da alternância entre dominação e subjugação que propriamente o mantém” (AZEREDO, 2012, p. 146).

<sup>97</sup> Vemos que o próprio Nietzsche não pretende simplesmente eliminar a noção de subjetividade, de modo a ser proibido se falar em sujeito posteriormente à crítica nietzschiana;

mais antigas e veneráveis hipóteses: como sói acontecer à inabilidade dos naturalistas, que mal tocam na “alma” e a perdem. Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito”, e “alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência (JGB/BM § 12).

A passagem citada é profundamente ilustrativa de uma característica central da noção de sujeito nietzschiana, qual seja o fato de a mesma constituir-se numa multiplicidade de impulsos e afetos.

A referida noção se coaduna perfeitamente com a proposta de uma análise da base pulsional subjacente à atuação dos filósofos, permitindo que se tenha uma nova visão do impulso, não mais restrita a uma visão deste como oposto à consciência; pois pensamentos, teorias e sistemas aparentemente propostos por um sujeito em estado consciente, na verdade, são como que um epifenômeno da dinâmica dos impulsos: “(...) também ‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (JGB/BM § 3). No § 6 de JGB/BM, ainda tratando da temática da influência dos impulsos na filosofia, Nietzsche dá indícios de como essa dinâmica dos impulsos opera:

Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo o impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar (JGB/BM § 6).

Podemos acrescentar, então, que o “sujeito” nietzschiano é composto por uma multiplicidade de impulsos, os quais constantemente buscam dominar uns aos outros. Também digno de nota que tal busca por domínio está plenamente de acordo com a cosmologia da vontade de poder, apresentada na primeira parte, que coloca a busca por domínio como qualidade una e presente em todo o existente, e, como vimos, inclusive no interior do próprio homem.

---

o que ele pretende é justamente uma nova noção de sujeito, a qual pretendemos apresentar nesse item 2.1.2.

Talvez o § mais importante para a questão do sujeito seja o 19, que, como os citados, também se situa no primeiro capítulo de JGB/BM, e é dedicado à crítica do preconceito de ser a vontade algo uno e conhecido por todos; o alvo é, sobretudo, a filosofia de Schopenhauer. Para realizar tal crítica, não obstante, Nietzsche apresenta várias considerações sobre a vontade de grande relevância para a nossa empresa. A primeira consideração a ser levada em conta situa a vontade como um complexo de sentir e pensar:

- digamos que em todo o querer<sup>98</sup> existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo, “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, dever 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 então ainda restasse vontade<sup>99</sup>! (JGB/BM § 19).

Embora a passagem traga muitos elementos, poucos restam perfeitamente claros; contudo, alguns pontos podem ser feitos. De modo semelhante ao que foi feito com a noção de “eu” anteriormente, Nietzsche apresenta a complexidade da vontade (essa em sentido schopenhauriano) ao separar vários componentes da mesma: temos uma pluralidade de sensações e um pensamento de comando. Ao final temos o alerta, também o pensar é parte integrante do “querer” - lembremos que o filósofo opera com uma noção de sujeito como pluralidade de impulsos que buscam domínio uns sobre os outros, de tal sorte que o “querer” nada mais é do que uma manifestação da dinâmica desses impulsos no interior de um “sujeito”, a qual foi unificada, por uma necessidade metafísica, em uma só palavra.

Em seguida uma característica fundamental da vontade é apresentada: “Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar,

<sup>98</sup> É interessante notar que no alemão, *Wollen* pode ser traduzido por “querer”, sendo cognato de *Wille* que é traduzida por “vontade”.

<sup>99</sup> Essa noção de vontade apresentada neste § não pode ser confundida com a noção de vontade de poder: lembremos que Nietzsche aqui está desconstruindo os preconceitos dos filósofos e o alvo neste momento é justamente a noção de vontade de Schopenhauer.

mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando” (JGB/BM § 19). Mas o que é comandado? Certamente Nietzsche não está se referindo a um comando do corpo por parte da vontade, como talvez se pudesse pensar. Mas como se processa esse afeto de comando? O seguimento do § nos responde:

Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte 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 de “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas 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 (JGB/BM § 19).

Temos, com efeito, uma dualidade<sup>100</sup> no interior do sujeito ao se processar um ato de vontade: uma parte impõe, ou ao menos tenta impor, um comando à outra parte, de modo que em tal processamento têm-se tanto as sensações relativas a essa parte que comanda (uma delas é a liberdade da vontade, que será retomada no momento seguinte) quanto as sensações relativas a essa outra parte que obedece, de modo que agora a afirmação inicial da pluralidade de sensações toma corpo e sentido. O querente, não obstante, tem a crença ilusória na unidade do “eu” e, portanto, ignora toda a dinâmica interior apresentada, toma a vontade como algo simples e crê na suficiência da mesma para o agir. Conclui o filósofo que “Em todo o querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas ‘almas’” (JGB/BM § 19). Vemos que toda a dinâmica utilizada para desconstruir uma noção de vontade na nesse § se

<sup>100</sup> Essa dualidade não tem contornos cosmológicos, trata-se apenas de relações de mando e obediência que se desenrolam no interior do chamado “sujeito”, de modo que a alternância é sempre uma possibilidade, ou seja, a parte que comanda sempre pode ser subjugada e tornar-se a parte que obedece. Giacoia Junior nos ajuda a compreender essa questão: “A novidade é que a antiga *oposição* entre corpo e alma não subsiste mais, No horizonte da ‘grande razão do corpo’, continua sendo possível diferenciar funções superiores e inferiores, sobretudo em função da já mencionada dependência recíproca entre formações superiores e seus subordinados. Nietzsche observa que é indispensável prestar atenção à hierarquia e à divisão do trabalho” (GIACOA JUNIOR, 2012, p. 213).

assenta na base de um sujeito que é uma multiplicidade social de impulsos, o social referindo-se ao fato de tais impulsos estarem em constante relação uns com os outros e sempre na busca de dominar. Logo, se indagarmos pelo que é esse “algo” que comanda e obedece, podemos nos remeter a noção de sujeito apresentada antes e retomada na conclusão para responder que são os impulsos; e que esses impulsos estão no interior de uma cosmologia da vontade de poder, como vimos na primeira parte, o que explica a constante busca dos mesmos pelo domínio. Lembremos da afirmação do § 36 de que vontade só pode agir sobre vontade, Nietzsche ao utilizar essa dinâmica da vontade está se opondo a uma posição cosmológica dualista, a qual veria vontade agindo sobre matéria, em favor do monismo da vontade de poder, que nada mais é do que a expansão de tal dinâmica para todo o acontecer. A relação de mando e obediência do §19 também está em perfeita harmonia com a afirmação de § 21: “na vida real há apenas vontades fortes e fracas”, ou seja, impulsos que conseguem impor seu domínio e impulsos que são dominados.

Essa relação de domínio e obediência vai criar uma ordenação, uma hierarquia nesse conjunto de impulsos que é o homem, de modo que tal ordenação definirá os valores desse sujeito, suas crenças, enfim definirá o que é esse sujeito<sup>101</sup>. Em uma passagem do § 225, ao tratar da linguagem, de forma incidental Nietzsche afirmará tal sistemática:

Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade (JGB/BM § 225).

Devemos ter em mente, não obstante, que tal ordenação ou hierarquia não é perene, podendo ser alterada a qualquer momento, os impulsos internos estão em constante conflito, pois buscam o domínio, e ainda enquanto dominados buscam subverter a ordenação estabelecida e tornar-se

---

<sup>101</sup> Vale retomar a citação de Leiter: “a ‘pessoa’ é uma arena na qual a luta dos impulsos (fatos do tipo) se dá; os resultados dessas lutas determinam no que essa ‘pessoa’ acredita, quais seus valores e no que ela se torna” (LEITER, 2002, p. 100).

dominadores; pois é essa a dinâmica dos impulsos, é a dinâmica do mundo como vontade de poder.

Portanto, tendo em vista as características da noção de subjetividade nietzschiana, que retiramos e em grande parte de suas críticas à vontade, ao “eu” e ao cógito, podemos apresentar uma resposta à pergunta: “o que é o sujeito para Nietzsche?”. O sujeito é (i) fragmentado em uma estrutura social de muitas almas (impulsos), (ii) sua dinâmica interna é a do conflito, da busca pelo domínio, e em última análise, ele se define (iii) pelo resultado, sempre instável, desse conflito que impõe uma ordenação ao todo, a qual enfim pode ser identificada ao que ele é. Com tal resposta nos é permitido passar para a próxima parte de nosso trabalho, tendo sido esclarecidas as questões incidentais ao problema da liberdade, finalmente, podemos abordá-lo diretamente.

## **2.2 A questão da liberdade**

Resolvidas as questões incidentais passamos a uma abordagem direta do problema, já lançado na apresentação do capítulo, do antagonismo entre duas posições de Nietzsche, uma (i) que afirma o determinismo e outra (ii) que afirma noções aparentemente incompatíveis com o determinismo. A afirmação de (i), não obstante, não é ponto pacífico no pensamento nietzschiano, de modo que dedicaremos uma primeira parte deste subcapítulo à justificação textual de uma tal postura, para que então o problema possa ser colocado de forma definitiva. Esta primeira parte terá inicialmente um enfoque global cosmológico, a fim de observar a implicação de um determinismo por parte da cosmovisão da vontade de poder e, logo em seguida, passaremos a uma análise das críticas à noção tradicional de liberdade, ou seja, uma liberdade como abertura aos contrários no momento da ação. Tendo sido ratificado o posicionamento de (i), poderemos nos voltar a busca norteadora da presente pesquisa, qual seja a busca por uma noção positiva de liberdade, a qual não se confunde com a potência dos contrários e que é compatível com (i); de modo que se possa vislumbrar uma compatibilização entre (i) e (ii) e a consequente resolução do problema inicial.

### 2.2.1 Determinismo e críticas nietzschianas à noção de “vontade livre”

Como dito na apresentação do subcapítulo, para melhor abordar os indícios presentes na obra nietzschiana sobre a liberdade iremos dividi-los em dois grupos, um primeiro trazendo uma abordagem negativa, tendo como foco a possível defesa de um determinismo e as críticas à noção tradicional de liberdade, e um segundo grupo com indícios da proposta positiva de liberdade presente no pensamento de Nietzsche.

\* \* \*

Temos consciência do caráter polissêmico que o termo “determinismo” na história da filosofia e, sobretudo, relativamente aos atuais debates concernentes ao problema da liberdade. De tal modo que vemos como importante deixar às claras qual sentido atribuiremos ao termo para os fins de nosso trabalho. Com efeito, entendemos por determinismo<sup>102</sup> a afirmação que dado um determinado estado de coisas só há um estado de coisas posterior possível; por exemplo, dado um determinado sujeito em uma determinada interação com o exterior teremos apenas um curso de ação possível. Essa conceituação de determinismo com a qual operaremos é, consequentemente, incompatível com a existência de eventos contingentes, ou seja, eventos que dado um estado de coisas podem ocorrer como podem não ocorrer; segundo nosso conceito de determinismo, dado um estado de coisas só há um curso possível de acontecimentos posteriores. Nosso intento, não obstante, é verificar, através de uma análise dos escritos nietzschianos do período já delimitado, se há uma defesa de um determinismo nestes moldes.

Não obstante, não encontramos na obra de Nietzsche uma abordagem direta e definitiva com relação ao determinismo, de tal sorte que nos utilizaremos da estratégia de buscar indícios sobre um posicionamento a esse

---

<sup>102</sup> Nossa formulação é compatível com o determinismo apresentado no experimento mental conhecido como “o demônio de Laplace”, já referido em nota anteriormente.

respeito e esperamos que com a somatória desses indícios sejamos capazes de afirmar se o pensador endossa ou não uma visão determinista do acontecer.

Foi-nos possível observar no item 2.1.1 que existe na obra nietzschiana uma cosmovisão centrada na noção de causalidade da vontade<sup>103</sup>, a qual se estende por todo o existente, de modo que qualquer evento será resultado dessa causalidade e, talvez, em se especulando com base no texto, será *determinado* por essa causalidade. Ora, se toda a relação entre vontades está conectada a uma mesma causalidade, a hipótese de que esta cosmovisão seja determinista é, ao menos, verossímil se afirmarmos que de uma determinada relação de vontades só um resultado possível pode advir. Não obstante, não há uma afirmação textual desse determinismo da causalidade da vontade; podemos encontrar mesmo passagens que tornam dúbia uma tal leitura. É o caso do § 200 de JGB/BM, no qual Nietzsche está trabalhando a noção de um homem “mestiço”, ou seja, que concentra no interior de si impulsos contraditórios; diante de tal quadro o pensador apresenta duas possibilidades: a regra, que confirma um homem fraco e que deseja apenas o repouso e fim do conflito interno que o define, e a exceção, na qual esse homem vê na própria contradição um “estímulo de vida *mais*”. O curioso e relevante para nós nesse ponto é que ambos surgem de um mesmo contexto: “Eles surgem precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo mais fraco, que aspira ao repouso: os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas” (JGB/BM § 200). Essa afirmação poderia servir para inviabilizar uma leitura determinista da causalidade da vontade, pois o § parece afirmar a existência de um evento contingente, uma vez que dadas as mesmas causas (dado o mesmo estado de coisas) qualquer um dos dois tipos podem advir. No entanto, a passagem do § 200 situa-se no capítulo quinto de JGB/BM, estando distante das afirmações cosmológicas mais fortes dos capítulos iniciais, bem como a causalidade nele é apenas mencionada e não está no centro das atenções do §. Isso poderia nos levar a uma relativização da afirmação do § 200; contudo, o

---

<sup>103</sup> Causalidade aqui não deve ser compreendida nos termos da causalidade mecanicista moderna que traduz tudo como causa e efeito. Ao falar de causalidade da vontade Nietzsche está se referindo a relação entre *quanta* de força, seu paradigma é de uma energética e não mecanicista, tal como é defendido por Marton “Esta concepção traduz a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força” (MARTON, 2010, p. 76).

certo é que a questão do determinismo, levando-se em conta apenas JGB/BM não é dotada de respostas definitivas, que nos permitam recusar ou defender um determinismo.

A GM/GM, no entanto, nos ajuda a reforçar os indícios de determinismo, que são fracos em JGB/BM, sobretudo, por meio da seguinte passagem: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM/GM I § 13). Grosso modo, o que a passagem nos diz é que uma força, ou uma ordenação de forças (um “sujeito”), é incapaz de se expressar de forma contrária ao que ela é<sup>104</sup>. Ora, parece adequado pensarmos que dada uma determinada configuração de forças, relacionando-se de uma determinada forma com o fluxo global de forças, só pode haver um curso possível de acontecer; se aceitarmos que a passagem endossa tal quadro, então, de fato, parece ser determinista a cosmologia da vontade de poder.

O que é dito de forma comprimida e breve na obra publicada é consideravelmente ampliado no seguinte fragmento póstumo do período do outono de 1885 ao outono de 1886, no qual Nietzsche, ao tratar da criação de leis a partir de regularidades, nos diz o seguinte:

Mas precisamente esse “assim e não de outro modo” poderia ser proveniente desse ser mesmo, que não se comportaria de uma determinada maneira somente em função de uma lei, senão por ser constituído de uma determinada maneira. Isto quer dizer simplesmente: que uma coisa não pode ser diferente do que ela é, não pode fazer isto ou aquilo, não é livre nem não livre, senão é precisamente de determinada maneira<sup>105</sup> (KSA 2 [142] outono de 1885/ outono de 1886).

<sup>104</sup> Tal posição apresentada na GM também pode ser vista no GD/CI, onde o pensador afirma: “*primeiro* exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’: um ser que vingou, um ‘feliz’, *tem* de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para as suas relações com as pessoas e as coisas” (GD/CI, VI, § 2). Além de reforçar a posição de GM, pois este ser que vingou não possui possibilidade alternativa de se comportar diferentemente, a passagem citada ilustra que tal postura permanece nos escritos de 1888 e em consonância com o projeto da transvaloração de todos os valores.

<sup>105</sup> “Aber gerade jenes So-und-nicht-anders könnte aus dem Wesen selbst stammen, das nicht in Hinsicht erst auf ein Gesetz sich so und so verhielte, sondern als so und so beschaffen. Es heißt nur: etwas kann nicht auch etwas anderes sein, kann nicht bald dies, bald anderes thun, ist weder frei, noch unfrei, sondern eben so und so”.

O fragmento, apesar de confuso, reforça a ideia de que uma força manifesta-se em conformidade com o que ela é; da mesma forma ocorre com o conjunto de forças que forma o “sujeito”: tal conjunto atua em conformidade com o que ele é, não havendo, portanto, espaço para que se comporte de outra maneira. Vemos, não obstante, reforçada a postura determinista de Nietzsche, pois dado um determinado sujeito e uma determinada relação deste com o exterior, temos apenas uma ação possível, não havendo espaço para contingência. Podemos, portanto, afirmar com segurança que todos os acontecimentos do mundo são necessários, uma vez que resultam de uma determinada combinação de forças, sendo que tal combinação é determinante e dela só pode resultar um determinado acontecimento; um evento contingente, desta forma, é um evento impossível:

A absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, *não* é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa que não precisamente essa força determinada; de que ante um *quantum* de resistência de força não se expressa de outro modo que não como correspondente a sua própria força<sup>106</sup> – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia<sup>107</sup> (KSA 10 [138] outono de 1887).

---

<sup>106</sup> Discordamos, com efeito, da afirmação de Azeredo de que as forças combinar-se-iam de forma fortuita: “Simultaneamente, o acaso e a necessidade estão presentes no agir em Nietzsche, pois o acaso expressa o caráter fortuito das combinações de força. A multiplicidade de vontades de potência, que o filósofo interpreta enquanto acontecer, corresponde ao céu acaso” (AZEREDO, 2008, p. 259). Resta claro, diante das afirmações nas obras publicadas e reforçadas nos póstumos, que as forças combinam-se no fluxo que é a efetividade de forma determinada, onde uma combinação condiciona as demais. Não esqueçamos que os *quanta* de força não se ordenam aleatoriamente, mas em função de um *quale* a busca por poder. Ademais, admitir o caráter fortuito da vontade de poder é tornar inútil a pretensão genealógica de Nietzsche, pois o que o pensador se esmera em constatar através de uma análise dos acontecimentos históricos com a lente da luta pelo domínio, poderia ser simplesmente resultado de uma combinação de forças aleatória. As menções do filósofo ao “céu acaso” ou o uso de metáforas como o jogar de dados aponta apenas para a limitação humana perspectivista, sob cuja visão certos eventos podem parecer aleatórios tais como um jogar de dados, mas não representa em absoluto a afirmação de um caráter fortuito no fluxo de forças e suas respectivas combinações.

<sup>107</sup> “die absolute Necessität des gleichen Geschehens in einem Weltlauf wie in allen übrigen in Ewigkeit, nicht ein Determinismus über dem Geschehen, sondern bloß der Ausdruck dessen, daß das Unmögliche nicht möglich ist... daß eine bestimmte Kraft eben nichts anderes sein kann als eben diese bestimmte Kraft; daß sie sich an einem Quantum Kraft-Widerstand nicht anders ausläßt, als ihrer Stärke gemäß ist — Geschehen und Nothwendig-Geschehen ist eine Tautologie”.

Nesse ponto, contribui o § 360 da FW/GC, no qual Nietzsche apresenta uma confusão normalmente feita com relação a duas causas, a causa do agir (provocada pelo acúmulo de forças) e a causa do agir em uma determinada direção (que seria um mero fator desencadeante), a essa segunda foi, tradicionalmente, dada maior ênfase ao se interpretá-la como finalidade; o pensador, não obstante, mostra que ela é mero acaso, e questiona mesmo a existência de uma força diretiva, ou de um piloto para o agir:

O “objetivo”, o “fim”, não seria frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco *segue* a corrente na qual fortuitamente caiu? Que ele “quer” ir para lá porque – *tem* de ir? Que ele tem uma direção, mas não – um piloto? (FW/GC § 360).

A passagem citada reforça a afirmação feita na GM/GM de que uma força só pode se expressar enquanto força, pois mostra que o pretense “objetivo” de uma ação é apenas um adereço, acrescentado à ação posteriormente, em razão da vaidade, vaidade que se recusa a aceitar esse grau de determinismo e inventa um piloto para tal ação. Essa inversão na relação de uma ação e seu objetivo, sendo a primeira anterior ao segundo, fortalece uma noção de determinismo no pensamento nietzschiano.

Mais um elemento que reforça uma postura determinista por parte de Nietzsche é seu tom quase profético ao anunciar a ascensão do niilismo. O pensador o afirma não enquanto possibilidade, nem com tom prescritivo: o faz em forma de anúncio, anúncio de alguém que foi capaz de ler, no curso necessário dos eventos até então, um evento futuro:

O que conto é a história dos próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode já vir de outra maneira: *a ascensão do niilismo*. Essa história já pode ser contada agora: pois a necessidade<sup>108</sup> mesma está aqui trabalhando. Este futuro já

<sup>108</sup> Também nesse outro fragmento do mesmo período podemos observar semelhante postura: “Eu descrevo o que está por vir: a ascensão do niilismo. Posso descrevê-lo porque aqui se produz algo necessário – dele há signos por toda a parte, só faltam os olhos que os percebam” “Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Nothwendiges sich begiebt — die Zeichen davon sind überall, die Augen nur für diese Zeichen fehlen noch” (KSA 11 [119] novembro de 1887/ março de 1888).

fala por cem signos, este destino já se anuncia por todas as partes<sup>109</sup> (KSA 11 [411] novembro de 1887/ março de 1888).

Note-se que para que um vaticínio como esse feito por Nietzsche seja possível é condição necessária se pensar numa cosmologia despida de eventos contingentes, pois os mesmos trariam uma aleatoriedade, incompatível com o “trabalho” da necessidade.

\* \* \*

Para trabalhar a questão do determinismo no pensamento de Nietzsche, a chamada doutrina do eterno retorno do mesmo coloca-se como parada obrigatória; optamos, contudo, por abordá-la em separado, sobretudo, em razão da inexistência de uma afirmação categórica sobre o estatuto da mesma na obra publicada nietzschiana. Pedimos permissão ao leitor para trazer uma citação que extrapola a delimitação feita neste trabalho, com a única finalidade de melhor ilustrar o pensamento do eterno retorno do mesmo; a citação em questão se encontra na GC, no penúltimo § do livro quarto, livro que finaliza a edição publicada em 1882:

*O maior dos pesos* – 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 – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, “Você quer isso por mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre seus atos

---

<sup>109</sup> “Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Nothwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an”.

como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC § 341).

Esta passagem é a primeira menção de Nietzsche ao eterno retorno na obra publicada e nos traz, na boca de um demônio, a afirmação de que todo o acontecer se repete eternamente em um ciclo de eventos concatenados de forma fixa, de modo a não haver qualquer inovação, seja nos eventos, seja na ordem em que eles se dão. Todavia, o § não nos dá ideia clara de qual o estatuto de tal afirmação, tampouco esta clareza nos é dada em momento futuro da obra de Nietzsche. Não obstante, tal temática se faz notar nos fragmentos póstumos do pensador, sendo que existem duas influências centrais para confrontá-lo com tal tese: por um lado o contato com pensadores da antiguidade que partilhavam desta visão circular do acontecer, sobretudo Heráclito e os Estoicos; e por outro o debate científico contemporâneo à Nietzsche<sup>110</sup>, no qual o eterno retorno é apresentado como tese física alternativa à teoria do ocaso do movimento devido a dissipação de energia.

Motivado por leituras de física, o filósofo chegou mesmo a ensaiar provas, em forma de argumentos lógicos, da existência do eterno retorno; os primeiros esforços podem ser encontrados em fragmentos da primavera/outono de 1881<sup>111</sup>, e, portanto, fora do período delimitado e distante da cosmologia da

---

<sup>110</sup> Para uma reconstrução deste debate em detalhe recomendamos a obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores* de Luís Rubira, em especial o terceiro capítulo.

<sup>111</sup> “A quantidade de força do universo é limitada, não infinita: tenhamos cuidado com tal excesso do conceito! Em consequência, o número de situações, transformações, combinações e desenvolvimentos de tal força será, por certo, muito grande e, na prática, incomensurável, contudo, em todo o caso também será limitado, não infinito. Mas se o tempo em que o universo exercita sua força é provavelmente infinito, ou seja, se a força é eternamente igual e atua eternamente: - até o atual momento já transcorreu uma infinidade, ou seja, é imperioso que já tenham se dado todos os desenvolvimentos possíveis. Em consequência, o desenvolvimento atual tem de ser uma repetição e o mesmo que precedeu a este e o seguinte a este e os anteriores e os posteriores! Tudo já se deu inúmeras vezes, pois a situação global das forças sempre retorna” (KSA 11 [202] da primavera/outono de 1881) “Das Maaß der All-Kraft ist bestimmt, nichts „Unendliches“: hüten wir uns vor solchen Ausschweifungen des Begriffs! Folglich ist die Zahl der Lagen Veränderungen Combinationen und Entwicklungen dieser Kraft, zwar ungeheuer groß und praktisch „unermesslich“, aber jedenfalls auch bestimmt und nicht unendlich. Wohl aber ist die Zeit, in der das All seine Kraft übt, unendlich d.h. die Kraft ist ewig gleich und ewig thätig: — bis diesen Augenblick ist schon eine Unendlichkeit abgelaufen, d.h. alle möglichen Entwicklungen müssen schon dagewesen sein. Folglich muß die augenblickliche Entwicklung eine Wiederholung sein und so die, welche sie gebär und die, welche aus ihr entsteht und so vorwärts und rückwärts weiter! Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt”.

vontade de poder. Entretanto, uma argumentação profundamente semelhante pode ser encontrada em fragmentos que são datados à primavera de 1888, estando dentro da delimitação de nossa pesquisa e compreendidos no período de “vigência” da cosmovisão do mundo como vontade de poder, sendo, por isso, de grande valia; no fragmento lê-se:

Se é *lícito* que o mundo seja pensado como determinada quantidade de força e como um determinado número de centros de força – e toda outra representação segue sendo indeterminada e, em consequência, *inutilizável* – dele se deriva que deve transcorrer um número calculável de combinações, no grande jogar dos dados de sua existência. Em um tempo infinito todas as possíveis combinações seriam alcançadas uma vez, em algum momento; ou melhor, seria alcançado infinitas vezes. E, posto que entre cada combinação e seu próximo retorno devem passar todas as combinações possíveis em absoluto, e cada uma dessas combinações determina a sucessão inteira de combinações em uma mesma série, com ele estaria demonstrado um ciclo de séries absolutamente idênticas: o mundo como um ciclo que já se repetiu infinitamente muitas vezes e que joga seu jogo *in infinitum*<sup>112</sup>. (KSA 14 [188] da primavera de 1888).

Podemos observar uma argumentação que afirma como premissa (i) que o mundo é formado por um determinado número de centros de força<sup>113</sup>, o que implica (ii) que as combinações de forças possíveis tem número limitado, e que

<sup>112</sup> “Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren gedacht werden darf — und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar — so folgt daraus, daß sie eine berechenbare Zahl von Combinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Combination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch, sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder „Combination“ und ihrer nächsten „Wiederkehr“ alle überhaupt noch möglichen Combinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Combinationen die ganze Folge der Combinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf der sich unendlich oft bereits wiederholt hat und der sein Spiel in infinitum spielt”.

<sup>113</sup> Müller-Lauter apresenta um relevante problema relativo a afirmação de que o número de centros de força seria limitado. Para o autor isto é incompatível com a cosmologia da vontade de poder, gerando assim mais uma dificuldade para a argumentação probatória do eterno retorno, pois a cosmologia que deveria sustentar as premissas acaba por refutá-las: “não se pode compreender a caracterização de Nietzsche da vontade de potência enquanto dado último como qualquer coisa que nos possibilitaria chegar a algo simples, isento por fim de mudança. Podemos encontrar sempre muitas vontades de potência em luta entre si: assim, não há nenhum dado *numérico* último a que podemos chegar. Em tal contraposição, uma vontade de potência pode se tornar duas, assim como inversamente duas podem se tornar uma. Em todo o caso, o próprio “número” de seres está em fluxo. Nietzsche não pode aceitar limite algum para a divisibilidade das vontades de potência, se não quiser recair em posições que, aliás, julga já ter superado” (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 284/285).

traz ainda a premissa (iii) de que o tempo é infinito; para concluir que (a) em algum momento todas as combinações possíveis seriam alcançadas; à tal conclusão é acrescentada a premissa/afirmação (iv) de que todas as combinações possíveis estão encadeadas em uma série linear determinada<sup>114</sup>, para que finalmente se possa concluir que (b) o mundo é um ciclo, no qual a mesma série de eventos se repete infinitamente. Levando em conta esse fragmento parece que, de fato, o eterno retorno se mostra como tese cosmológica; não obstante, não podemos esquecer que a argumentação presente no fragmento não possui eco direto na obra publicada de Nietzsche; diferentemente do que ocorre com a visão do mundo como vontade de poder, explicitamente apresentada, dentre outros §§, no 36 de JGB/BM<sup>115</sup>. Logo, não cremos ser possível apresentar o eterno retorno com o mesmo estatuto cosmológico<sup>116</sup> da vontade de poder, ainda que a argumentação dos fragmentos entrelace estes dois temas.

Com efeito, devemos questionar o que realmente está em jogo ao indagarmos pelo estatuto do eterno retorno, se fato cosmológico ou imperativo ético; e parece que o problema estaria em colocá-lo como fato cosmológico, pois ele anularia qualquer relevância de um imperativo ético, pois se o eterno retorno fosse o caso, então, tudo estaria determinado e o agir humano não teria sentido, da mesma forma que não teria sentido prescrever imperativos<sup>117</sup>, vez

---

<sup>114</sup> Marton no texto “*O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativos ético?*”, o qual referendamos ao leitor como de grande valia para o presente tema, apresenta uma crítica a argumentação de Nietzsche afirmando que (iv) não pode ser deduzido: “Da repetição dos acontecimentos não se pode deduzir o movimento circular em que a mesma série de eventos ocorre; não se deduz que uma configuração só retorna depois de finda toda a série e, menos ainda, que cada configuração determina a seguinte” (MARTON, 2009, p. 101). Não vemos, contudo, que o próprio Nietzsche esteja propondo uma dedução; acreditamos que o autor, em verdade, está apresentando uma premissa adicional, sobretudo, pelo fato de se utilizar da conjunção “E, posto que” (*Und da*) indicando uma nova premissa, e não uma relação de implicação lógica, a qual indicaria uma dedução, de modo que a premissa (iv) em conjunto com a conclusão (a) é que leva à derradeira conclusão de que o mundo é um ciclo.

<sup>115</sup> Não estamos aqui defendendo que a tese de que o eterno retorno tem contornos cosmológicos não encontre qualquer fundamento na obra publicada; apenas gostaríamos de deixar claro que a vontade de poder encontra um suporte bem mais sólido, pois como vimos anteriormente ela é a lente e fio condutor de escritos importantes, como JGB/BM, e quiçá da obra tardia como um todo.

<sup>116</sup> Sobre este tema destaca-se a posição de Rubira: “Desde o início, portanto, Nietzsche não apresenta o eterno retorno como um *acontecimento* cosmológico, pois ‘as coisas não são passíveis de serem conhecidas’ (X, 6(1) – Inverno de 1882 – 1883), mas enquanto uma *possibilidade*” (RUBIRA, 2010, p. 213).

<sup>117</sup> Retiramos este problema da argumentação de Rubira: “Todavia, quando pensamos a transvaloração a partir dessa perspectiva, logo voltam as questões: em face do eterno curso

que estaria banida qualquer possibilidade de escolha. Veja-se, no entanto, que o problema antes colocado é o nosso problema, pois justamente buscamos a resposta para o antagonismo entre o determinismo afirmado por Nietzsche e as propostas positivas de responsabilidade. De tal sorte que o que buscamos defender com este trabalho é que existe uma compatibilidade entre o determinismo e as propostas positivas nietzschianas, de forma que, se lograrmos sucesso nessa tarefa, o problema de se assumir o determinismo, neste caso implicado pelo estatuto cosmológico do eterno retorno, deixa de ser um problema<sup>118</sup>.

Ademais, pretendemos que a afirmação nietzschiana do determinismo tenha se estabelecido sem a necessidade de se defender o eterno retorno como fato cosmológico; através da argumentação anterior bem como da que virá logo em seguida. De modo que a definição do estatuto do eterno retorno torna-se desnecessária para nosso trabalho, pois (i) tome-se ele como fato cosmológico, temos, apenas, mais um elemento em favor da afirmação do determinismo nietzschiano; ou (ii) afaste-se sua acepção cosmológica, já temos elementos suficientes para defender um determinismo no pensamento de Nietzsche.

\* \* \*

---

circular, que sentido haveria em realizar a transvaloração se eternamente a transvaloração judaico-cristã dos valores antigos necessitaria ser combatida? Devido a possibilidade de que tudo retornasse eternamente, qualquer tentativa de transvaloração dos valores decadentes não seria em vão? A tarefa da transvaloração não estaria condenada ao eterno recomeço?” (RUBIRA, 2010, p. 25). Bem como em: “É por essa razão que se o eterno retorno fosse realmente um acontecimento cosmológico, então tudo estaria determinado, e a questão ‘em que posso decidir sobre meus atos?’ não teria sentido algum. Afinal, não haveria a menor possibilidade de escolha, nenhuma liberdade para eleger ‘aquilo que tu queres fazer’ – mas com isso Nietzsche estaria anulando o desafio implicado no desafio do eterno retorno” (RUBIRA, 2010, p. 214).

<sup>118</sup> Com relação a esta questão concluímos no sentido de Marton: “O eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético?” A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se viva como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo” (MARTON, 2009, p. 118). Com efeito, o antagonismo que Marton dissolve relativamente ao eterno retorno é o que pretendemos dissolver com relação ao determinismo da vontade de poder.

Outro aspecto do pensamento nietzschiano que contribui para uma afirmação do determinismo reside nas poderosas críticas feitas à noção tradicional de “liberdade da vontade”<sup>119</sup> a qual é, por óbvio, incompatível com a noção de determinismo que vimos anteriormente que Nietzsche endossa, de modo que tais críticas são providenciais. Nosso intento, doravante, é analisá-las.

O primeiro ponto a ser trabalhado está presente no § 19 de JGB/BM, largamente trabalhado item 2.1.2 relativo ao sujeito. Lembremos que lá Nietzsche se voltava contra o preconceito de uma vontade simples e nos apresentava toda uma dinâmica pulsional interna presente no ato de vontade, mostrando que a mesma não possui simplicidade alguma. O ponto que nos interessa aqui é que ao apresentar tal dinâmica o filósofo nos explica incidentalmente o que é a “liberdade da vontade”, sendo ela uma identificação do sujeito com a parcela de si que ordena, que comanda: “O que é chamado “liberdade da vontade”<sup>120</sup> é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” (JGB/BM §19). Logo adiante no § a “liberdade da vontade” volta a ser tratada com mais vagar:

“liberdade da vontade” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer nos instrumentos executivos bem sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effect c’est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade (JGB/BM § 19).

---

<sup>119</sup> Esta noção de “liberdade da vontade” parece se referir, sobretudo, a uma noção de liberdade como abertura aos contrários, ou seja, ela seria a faculdade que o sujeito possui de em uma determinada situação agir ou não agir, ou mesmo escolher entre duas ou mais ações possíveis. Isto ficará claro no decorrer do texto, tendo em vista, principalmente o § 21 de JGB/BM e § 13, I de GM/GM.

<sup>120</sup> Preferimos alterar a tradução de Paulo César Souza, que traduz *Freiheit des Willens* por livre-arbítrio, para liberdade da vontade, devido ao fato de, inicialmente, manter uma maior literalidade da tradução, bem como pelo fato de tal termo manter uma maior unidade temática do §, afinal o tema central é a vontade (*Willen*).

Vemos que Nietzsche, no referido §, não ataca propriamente a noção de “liberdade da vontade”, mas vai ressignificá-la<sup>121</sup> levando em conta sua interpretação do mundo. Ora, o sentimento que se atribuía tradicionalmente a uma faculdade de ter o total controle sobre si, a tal ponto de possuir uma vontade livre, ou seja, um querer livre de qualquer determinação interna ou externa é, na verdade, resultante de somadas ilusões do querente. Quando ele afirma “eu sou livre”, primeiro ignora que o seu “eu” se trata de uma estrutura social de muitas almas e, em segundo lugar, ignora que dentro de si, ainda que haja uma parte que comanda, com a qual ele se identifica, há também uma parte que é comandada. Com efeito, como visto anteriormente, num ato de vontade sensações são produzidas, repercutindo no todo, tanto provenientes da parte que comanda, quanto da parte que obedece, de modo que a “liberdade da vontade”, nada mais é do que esse multiforme estado de prazer gerado pela identificação do querente com a parte que comanda. Em outras palavras, há uma identificação com os impulsos dominantes desse sujeito querente, o qual desfruta da sensação de sucesso ao subjugar resistências, olvidando que essas resistências mesmas estão também no interior do seu “ser”.

Já no § 21 Nietzsche vai criticar diretamente a noção tradicional de “liberdade da vontade”, apresentando-a como autocontradição motivada pelo anseio do “sujeito” de carregar e responsabilidade última pelas próprias ações:

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatura lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio de “liberdade da vontade”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, 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 essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do Barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência (JGB/BM § 21).

---

<sup>121</sup> Já nesse ponto podemos notar que a cosmovisão da vontade de poder somada à visão do sujeito como estrutura social de muitas almas obriga a uma ressignificação de termos clássicos como a “liberdade da vontade” e o “eu”.

Na passagem citada, Nietzsche vai mostrar a relação entre a “liberdade da vontade” e a pretensão do sujeito em ser *causa sui*<sup>122</sup>, pois ao se arrogar tal liberdade o sujeito vai se colocar como causa única de suas ações<sup>123</sup>. Ora, para ser causa completa e suficiente do seu agir o próprio sujeito não pode ser causado por algo externo a ele, de modo que para se arrogar essa “liberdade da vontade” o sujeito deve também se colocar como causa de si próprio. Contudo, tal noção de ser *causa sui* é absurda, pois o sujeito é também causado, ou influenciado, pelo mundo e a atitude de se separar completamente do mundo para que ele e só ele seja causa de si mesmo é um disparate comparável a “arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência”.

Ainda no § 21 o pensador apontará para a necessidade de ir além do abandono de uma noção de *causa sui* e “liberdade da vontade” e abandonar também a noção de “vontade não-livre” *unfreier Wille*, a qual é resultado da má utilização de causa e efeito:

Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que se “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o

---

<sup>122</sup> Uma passagem do CI, na qual a postura dos filósofos é criticada, contribui para a compreensão do que Nietzsche quer dizer com *causa sui*: “Moral: tudo o que é de primeira ordem tem de ser *causa sui*. A procedência de algo mais é tida como objeção, como questionamento do valor. Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem* de ser *causa sui*”. Vemos que ao se colocar como *causa sui*, como é mostrado em JGB/BM § 21, o homem que se arrogar um valor diferenciado, quer que por meio desta autodeterminação ele seja colocado à parte da natureza e tenha estatuto especial; de modo que a passagem de CI ajuda a explicar o porquê de o homem se deixar seduzir por essa autocontradição.

<sup>123</sup> Brian Leiter traz uma interpretação interessante sobre a impossibilidade de o sujeito ser *causa sui*: “se todas as suas ações emanam de ‘escolhas’ (que emanam da vontade), mas todas as suas ‘escolhas’ são determinadas por fatos sobre a sua natureza (digamos a sua psique inconsciente e a sua fisiologia), então suas ações parecem determinadas, não por você, mas por fatos sobre você. Isso, tal nos diz o argumento, não é suficiente para uma ação autônoma ou para uma vontade livre, dado que o que você faz é já determinado pelo que você é” (LEITER, 2002, p. 89). O autor soma a esse argumento da *causa sui* o chamado argumento naturalista: “Seu argumento mais forte para tomar o mental como epifenômeno é o seguinte argumento contrário à autonomia causal da consciência: a saber ‘que um pensamento vem quando ele quer e não quando *eu* quero’ (JGB/BM § 17). Mas se isso está correto – e certamente está – e se as ações são aparentemente causadas por pensamentos (por crenças e desejos particulares) então se segue que ações não são causadas apenas por estados mentais conscientes, mas preferencialmente pelo que quer que (fatos do tipo) determina os pensamentos que se tornam conscientes” (LEITER, 2002, p. 93).

“efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação (JGB/BM § 21).

A crença na “vontade não-livre” está conectada a uma má compreensão da causalidade, nos moldes de uma relação de causa e efeito mecanicista, de modo que passa-se de um paradigma da liberdade metafísica de o sujeito ser apenas causa e de nenhuma forma efeito, ou causado, para uma visão do sujeito como apenas efeito. De tal sorte que as noções de causa e efeito subsistem apenas enquanto ficções convencionais úteis e não devem ser de tal modo “coisificadas” a ponto de apresentar o sujeito apenas como efeito. Cabe indagar, não obstante, por qual paradigma deve ser colocado no lugar dessa visão mecanicista; no seguimento o pensador responde:

No “em si”<sup>124</sup> não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à sua 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*. A “vontade não-livre”<sup>125</sup> não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas* (JGB/BM §21).

Com efeito, na cosmologia de Nietzsche não há espaço para relações de causa e efeito, fundadas por leis universais da física; como vimos existem apenas vontades fortes e fracas - se é que podemos falar de alguma causalidade, essa deve ser a causalidade da vontade, que está distante da causalidade mecanicista dos que “naturalizam no pensar”.

Acreditamos ser importante para a compreensão desse §, utilizar-se dos elementos já fornecidos pelo § 19. Ora se a “liberdade da vontade” resulta de um foco exclusivo nas sensações produzidas pela “parte que comanda” no procedimento de um ato de vontade, nada mais lógico que a “vontade não-

<sup>124</sup> Devemos notar o cuidado de Nietzsche que utiliza “” para referir-se “ao em si”, o que nos alerta que ele aqui está se referindo, não a uma realidade dos fatos, ao “texto”, mas à “realidade dos fatos” enquanto símbolo, enquanto mundo como vontade de poder.

<sup>125</sup> Preferiu-se traduzir *unfreier Wille* por “vontade não-livre” e não por “cativo-arbítrio”, pela maior precisão e literalidade do termo, além de manter a coerência com a alteração feita em nota anterior.

livre” resultar de um foco nas sensações produzidas pela “parte que é comandada”, vale retomar o §:

(...) nessa coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte 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; (JGB/BM § 19).

Vemos como a partir da sistemática da vontade, apresentada no § 19, podemos aprofundar a compreensão da noção de “vontade não-livre” e vê-la como resultado dessas sensações de coação, sujeição, pressão... ou seja, o sujeito, fundado na unidade ilusória do “eu”, olvida que também nele reside a parte que comanda, e não apenas a que obedece. Com efeito, diante do que vimos nos §§ 19 e 21, tanto a noção de “liberdade da vontade” quanto a de “vontade não-livre” estão refutadas<sup>126</sup>, pois a primeira apela para a noção absurda de *causa sui*, que implica uma separação causal entre sujeito e mundo, e a segunda por tomar “causa” e “efeito” como conceitos “em si”, apresentado o sujeito apenas como “efeito”. Além disso, o pensador nos explica a origem de tais sentimentos, enquanto ignorância do sujeito quanto a dinâmica da vontade que ocorre no interior de si; ora esse sujeito olvida a parte que comanda e tem a sensação da “vontade não-livre”, ora olvida a parte que é comandada e tem a sensação da “liberdade da vontade”. Nietzsche ainda nos mostra a pessoalidade de tais sensações fomentadas por ilusões, sendo que elas resultam de anseios mais profundos e que refletem a própria ordenação dos impulsos dos que as têm:

---

<sup>126</sup> Adicionalmente, podemos encontrar indícios de tal refutação no § 18 de JGB/BM, onde Nietzsche refere-se à “vontade livre” como teoria cem vezes refutada; e no §53 de JGB/BM, no qual também o pensador se refere a “vontade livre” como refutada. Também em AC Nietzsche afirma que: “vontade livre, ordem moral do mundo’, são *mentiras*: a seriedade, a profunda auto-superação do espírito já não *permite* a ninguém *não* saber a respeito disso” (AC, § 38). Da mesma forma em EH: “Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘vontade livre’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?” (EH – A, § 2). Esse conjunto de passagens é mais que suficiente para demonstrar a permanência da crítica à noção de vontade livre no período delimitado.

E, se observei corretamente, em geral a “não liberdade da vontade” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente *pessoal*: uns não querem por preço algum abandonar sua “responsabilidade”, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito (as raças vaidosas estão deste lado –); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar (JGB/BM § 21).

Vemos como Nietzsche critica diretamente a liberdade da vontade e a vontade não-livre, bem como explica tais fenômenos diante da nova “realidade” dos impulsos e da luta de forças que propõem. Também se mostra de grande interesse quanto a essa seara a explicação dada na GM/GM, onde o pensador mostra a pressuposição ilusória do sujeito, assentada na sedução da linguagem (como já visto no item 2.1.2), e que é um ponto fundamental para a pressuposição da liberdade<sup>127</sup> (*Freiheit*). Com efeito, ao separar a ação do inventado conceito de sujeito<sup>128</sup> se pressupõe que esse sujeito tenha *liberdade* de agir ou não agir:

<sup>127</sup> Embora Nietzsche esteja utilizando *Freiheit* na GM/GM e em JGB/BM estivesse usando *Freiheit des Willens*, podemos observar que em ambos os casos o pensador está se referindo a noção, ilusória, de que o “sujeito” é capaz de escolher atuar ou não atuar; neste sentido podemos compreender *Freiheit* e *Freiheit des Willens* como noção ilusória da existência de uma abertura aos contrários na ação.

<sup>128</sup> Neste sentido, acrescenta uma passagem de GD/CI, na qual também é atacada a noção de um “eu” como causa, nesse caso causa do pensamento: “Afim, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Dessas três ‘fatos interiores’, com que parecia estar garantida a causalidade. O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (‘espírito’) como causa e, mais tarde, a do Eu (‘sujeito’) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico*...” (GD/CI VI, § 3). Embora na presente passagem haja uma explicação antecedente, a qual remete a vontade como causa (o que ilustra a preocupação de Nietzsche em refutar a noção de vontade de Schopenhauer, por exemplo em JGB/BM § 19, pois ela está na origem de uma série de crenças metafísicas que culminam no “eu” enquanto causa); podemos observar o mesmo argumento da GM/GM que aponta para a invenção de uma série de causas, com a finalidade da atribuição de uma liberdade, de uma reponsabilidade: “Tampouco se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados – como ‘motivos’: de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela” (GD/CI, VI, § 3). De modo que a partir da argumentação de GD/CI, ao refutar tais causas (note-se que o título do § é *Erro de uma falsa causalidade*) pode-se concluir da mesma forma que Nietzsche conclui na GM/GM I § 13, a ação é tudo.

Marton interpreta GM/GM I § 13 no mesmo sentido: “Instaurando a cisão entre o homem e o ato, inaugura um processo de moralização cada vez mais abrangente. Ora, julgar um homem por seus atos é pressupor que a ele teria sido possível agir de outro modo. Que o forte não atue enquanto tal ou que o fraco se comporte como forte, são votos igualmente insensatos” (MARTON, 2010, p. 88/89).

Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato; não existe “ser” por trás do fazer; do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo (GM/GM I § 13).

Adicionalmente, Nietzsche mostra como essas ficções serviram aos propósitos da moral do povo, da moral dos fracos<sup>129</sup>, no sentido de permitir a esses imputarem aos fortes (aves de rapina) suas ações, pressupondo que esses fortes teriam a capacidade de agir de outra forma:

(...) não é de espantar que os afetos estranhados que ardem ocultos, ódio e vingança, tirem proveito dessa crença, e no fundo não sustentem com fervor maior outra crença senão a de que o forte é *livre* para ser fraco, e a ave de rapina livre para ser ovelha – assim adquirem o direito de *imputar*<sup>130</sup> à ave de rapina o fato de ser o que é... (GM/GM I § 13).

---

Oaklander traz uma leitura igualmente relevante dessa questão. Ele mostra que para Nietzsche a noção de responsabilidade, contrariamente a noção “popular” da GM/GM I § 13, requer a identificação entre homem e ato: “Sejamos claros ao tratar da noção de ‘vontade livre’ que Nietzsche está tentando reduzir ao absurdo. Há dois aspectos centrais a essa concepção: o primeiro, que existe um eu [*self*], um agente, que mantém a sua identidade estrita ao passar do tempo, sem partes temporais, e que é distinto dos eventos e acontecimentos que constituem a sua história. Segundo, essa substância ou agente tem a capacidade de afirmar sua vontade de forma *não-causada* e *não-influenciada* pelos seus conhecimentos, ambiente, história e hereditariedade. Pode a existência de uma ‘vontade livre’ no sentido definido anteriormente justificar uma punição? De acordo com Nietzsche, a resposta é um enfático não” (tradução nossa) (OAKLANDER, 1984, p. 214).

<sup>129</sup> Paschoal apresenta ainda outro interessante uso dessa liberdade ficta, por parte dos fracos: o qual “consiste em justificar o ‘ser assim e assim’ do fraco, permitindo a ele suportar sua própria existência e construir artificialmente sua felicidade por meio da alegação de que ser fraco é uma opção livre. Tal interpretação da fraqueza como liberdade, que tem por pressuposto aquela ficção de um ‘sujeito’ indiferente e livre para escolher, é uma necessidade desse tipo de homem, que precisa dessa crença para se justificar e, assim, suportar o seu modo de ser” (PASCHOAL, 2006, p. 259).

<sup>130</sup> Nesse sentido agrega o comentário de Nel Grillaert ao § 10 de GM/GM: “Nietzsche afirma que a ideia de possibilidades alternativas, tal como ela é na psicologia comum associada à responsabilidade moral, é típica da moral do ressentimento. Em sua visão, o fraco (o animal de rebanho) condena o forte (ave de rapina) por ter *escolhido* ser forte, enquanto louva a si mesmo por *ter decidido* ser bom, como se fosse possível para ambos terem escolhido diferentemente. Desta forma, o fraco arroga a si mesmo o direito de fazer do forte responsável moralmente por ser forte (tradução de nossa própria lavra) (GRILLAERT, 2006, p. 43).

Com efeito, podemos observar que a moral dos escravos, ao julgar as ações morais e imorais necessita afirmar a existência de uma espontaneidade no agir humano, em especial no agir das aves de rapina. Em um fragmento póstumo do outono de 1887, portanto, contemporâneo à publicação da GM/GM, Nietzsche reforça essa argumentação:

Toda essa distinção “moral” e “imoral” parte de que tanto as ações morais quanto as imorais são atos da espontaneidade livre. — em suma, de que há uma tal espontaneidade, em outras palavras: de que o juízo moral em geral se refere somente a um gênero de intenções e ações, *as livres*. Mas todo esse gênero de intenções e ações é puramente imaginário; o mundo ao que o critério moral é aplicável não existe em absoluto<sup>131</sup> (KSA 10 [57] outono de 1887).

Vemos que toda a valoração moral/imoral da moral escrava se assenta sobre uma noção imaginária e, note-se, que tal noção imaginária é justamente a noção de liberdade enquanto espontaneidade.

Além de podermos observar como a liberdade serviu à moral escrava<sup>132</sup>, cabe reparar a continuidade complementariedade do tratamento da liberdade com relação à JGB/BM, pois Nietzsche mantém sua chancela de que uma noção de liberdade nos moldes apresentados é ficção, bem como é ficção a noção de sujeito necessária a sua fundamentação. Tal continuidade, não obstante, é resultante da utilização da mesma lente interpretativa nas obras do período delimitado, a lente do mundo como vontade de poder.

Com efeito, o aforismo de GM/GM antes citado reforça a crítica e explica como tal ficção da liberdade foi útil à moral de rebanho, e por essa razão tão fomentada no ocidente; pois foi através dela que o rebanho se insurgiu contra as aves de rapina, partindo do pressuposto de que elas poderiam agir em contrariedade ao seu ser. Esse uso feito da ficção da liberdade pela moral

---

<sup>131</sup> “Diese ganze Unterscheidung „moralisch“ und „unmoralisch“ geht davon aus, daß sowohl die moralischen als die unmoralischen Handlungen Akte der freien Spontaneität sind, — kurz daß es eine solche giebt, oder anders ausgedrückt: daß die moralische Beurtheilung überhaupt sich nur auf eine Gattung von Absichten und Handlungen bezieht, die freien.

Aber diese ganze Gattung von Absichten und Handlungen ist rein imaginär; die Welt, auf welche der moralische Maßstab allein anlegbar ist, existirt gar nicht”.

<sup>132</sup> Em EH a postura relativamente a esse uso feito da noção “inventada” de vontade livre também se apresenta: “A noção de ‘pecado’ inventada juntamente com o seu instrumento de tortura, a noção de ‘vontade livre’, para confundir os instintos, para fazer da desconfiança frente aos instintos uma segunda natureza!” (EH – por que sou um destino, § 8).

cristã é retomado no § de GD/CI intitulado *O erro da vontade livre*, no qual Nietzsche mostra como o sacerdote despoja o vir-a-ser de sua inocência ao tornar o homem livre para agir diferentemente e, conseqüentemente, responsável por seu agir, com isso pode culpá-lo e puni-lo. A transvaloração, tarefa de Nietzsche nos escritos de 1888, é uma declaração de guerra a uma visão da liberdade nestes moldes:

Hoje, quanto encetamos o movimento *inverso*, quando nós, imoralistas, buscamos com toda a energia retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza, as sanções e instituições sociais, não existem, a nosso olhos, adversários mais radicais do que os teólogos, que, mediante o conceito de “ordem moral do mundo”, continuam a empestear a inocência do vir-a-ser com “culpa” e “castigo”. O Cristianismo é uma metafísica do carrasco... (GD/CI, VI, § 7).

Além de reforçar uma complementariedade na crítica à vontade livre entre GM/GM e GD/CI, a passagem ilustra a importância que a refutação de uma liberdade como abertura aos contrários tem para o pensamento nietzschiano, pois é passo necessário para a “purificação” do vir-a-ser, que deve ser tornado, novamente, inocente, ou seja, livre das noções de culpa e castigo.

A criação da ilusão da liberdade está conectada também a busca por sentido para a vida, fato que o pensador nos relewa logo adiante, após ter afirmado que a criação das divindades serviu para dar sentido à vida, acrescentando a ela espectadores, a liberdade surge como um acréscimo nesse “espetáculo”:

Aquela tão ousada, tão fatídica invenção de filósofos, feita então pela primeira vez na Europa, a da “vontade livre”<sup>133</sup>, da

---

<sup>133</sup> Preferiu-se modificar a tradução de Paulo César Souza, que traduz “*freien Willen*” por “livre-arbítrio”, para uma tradução mais literal e que preserva uma ponte com a terminologia utilizada em JGB/BM; lá Nietzsche fala de “liberdade da vontade” “*Freiheit des Willens*”, de modo que mantendo uma tradução mais literal a proximidade temática ao tratar da liberdade na duas obras é preservada. Também é digno de nota que na passagem citada Nietzsche define essa “vontade livre” como abertura aos contrários na ação, em suas palavras “absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal”, o que está plenamente coerente com a definição de liberdade *Freiheit* presente em GM/GM I § 13, enquanto capacidade de uma força se expressar ou não se expressar. Portanto, ainda que Nietzsche utilize termos diferentes está claro que refere-se a uma coisa só.

absoluta espontaneidade do homem no bem e no mal, não teria sido feita sobretudo para adquirir o direito de pensar que o interesse dos deuses no homem, na virtude humana, *não poderia jamais se esgotar*? Nesse palco da terra jamais deveriam faltar coisas realmente novas, tensões, intrigas, catástrofes realmente inauditas: um mundo concebido de modo inteiramente determinista seria previsível para os deuses, tornando-se logo cansativo – razão suficiente para que esses *amigos dos deuses* os filósofos, não lhes impusessem um tal mundo! (GM/GM II § 7).

Podemos, então, observar que a vontade livre ou liberdade na GM/GM é apresentada, inicialmente como ficção assentada sobre a ilusão do sujeito e utilizada pela moral de rebanho para imputar culpa ao forte (ave de rapina), mas também como elemento de justificação para o sofrimento e, por consequência, para a vida; em GM/GM II § 7 Nietzsche mostra como no mundo antigo a transformação da vida em espetáculo dos deuses serviu ao propósito de dar sentido ao sofrimento humano, sendo um desenvolvimento posterior a moralização deste espetáculo com o acréscimo da vontade livre<sup>134</sup>. O ponto importante é que em ambas as apresentações a noção de liberdade ou vontade livre é apresentada como ilusão e ficção, sendo, portanto, reforçada na GM/GM a crítica e refutação feita em JGB/BM.

No AC/AC a postura de crítica à noção de vontade livre é mantida, trazendo interessantes elementos para melhor se compreender a gênese e necessidade de tal ilusão. Pois ela contribui para uma visão ilusória maior a qual concedia ao homem um estatuto diferenciado e, portanto, apartava-o do restante da natureza:

Antes se concedia ao homem a ‘vontade livre’, como dote vindo de uma ordem mais elevada: hoje lhe tiramos até mesmo a vontade, no sentido de que não se pode mais entender por isso uma faculdade. O velho termo ‘vontade’ serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos: - a vontade não *atua* mais, não “move” mais (AC/AC, § 14).

<sup>134</sup> Interessante como essa construção está próxima a interpretação nietzschiana da tragédia, esposada já em *O nascimento da tragédia* de 1872, que atribui ao filósofo a decadência do gênero trágico justamente por introduzir no mesmo dramas morais cotidianos; o que é ilustrado pela influência de Sócrates sobre Eurípides. Quanto a esse tema, que foge de nosso trabalho, indicamos ao leitor o capítulo 13 da obra supramencionada intitulado *Sócrates e a tragédia – o daimon de Sócrates*.

Vemos que a desmistificação da noção de vontade livre passa por uma crítica a noção mesma de vontade, referindo-se aqui ao paradigma schopenhauriano de vontade, o qual já vimos ter sido atacado em JGB/BM § 19. Com efeito, toda uma noção de sujeito dotado da faculdade da vontade, que não só lhe concedia um estatuto aparte no mundo, como também permitia que se considerasse sua ação livre, pois esta resultava de uma vontade livre. Não obstante, o filósofo substitui tal noção por um sujeito que é apenas designação para uma “resultante” da dinâmica constata de forças/impulsos internas. Note-se como a crítica à vontade livre está profundamente conectada a uma nova visão do mundo como dinâmica de forças e, também, a uma nova visão de sujeito, ambas já vistas no item 2.1.

Com efeito, cremos estar suficientemente claro que Nietzsche defende uma visão de mundo determinista<sup>135</sup>, ou seja, que na visão do mundo como vontade de poder não há espaço para o contingente, que a totalidade dos eventos é resultado do fluxo inexorável de forças que almejam dominar. Pensando-se especificamente com relação à ação humana, qualquer ação é

---

<sup>135</sup> Curiosamente, estamos de pleno acordo com a leitura de Brian Leiter, interprete ferozmente criticado pelos leitores compatibilistas por defender que Nietzsche é um fatalista. Leiter, para explicar como se opera o desenvolvimento do sujeito para o filósofo, o compara ao desenvolvimento de uma planta, mostrando como em ambos há um determinismo do que ele chama “fatos do tipo”: “Então, os fatos naturais relativos a um pé de tomate circunscrevem, por assim dizer, as possíveis trajetórias, ainda que eles não sejam os únicos a determinar qual trajetória será efetivada. Nietzsche parece defender que o mesmo se aplica às pessoas: fatos naturais sobre uma pessoa circunscrevem no que está pessoa irá se tornar, não obstante, dentro dos limites traçados pelos fatos naturais, os detalhes precisos sobre o que essa pessoa irá se tornar dependem (causalmente) de outros fatores” (LEITER, 2002, p. 81). Mesmo ao referir-se sobre si mesmo Nietzsche estaria operando nesse sentido: “Nietzsche escreveu livros tão sábios e inteligentes pela mesma razão que o pé de tomates produziu tomates: porque ele deve, porque não poderia ter acontecido de outra forma” (LEITER, 2002, p. 85). Concordamos com essa forma de determinismo, afinal a leitura que propomos é justamente a de que Nietzsche tem uma cosmologia incompatível com acontecimentos contingentes, de modo que realmente o pensador não poderia ter agido de outra forma que não ter escrito livros tão sábios e inteligentes. Discordamos, entretanto, das conclusões que Leiter tira desse determinismo, vejamos o que ele nos diz: “a ‘pessoa’ é uma arena na qual a luta dos impulsos (fatos do tipo) se dá; os resultados dessas lutas determinam no que essa ‘pessoa’ acredita, quais seus valores e no que ela se torna. Mas enquanto ‘eu’ consciente ou ‘agente’, a pessoa não toma parte ativa no processo” (LEITER, 2002, p. 100) (traduções de nossa própria lavra). Com efeito, Leiter conclui que Nietzsche é um incompatibilista, defensor de um fatalismo irreconciliável com noções positivas de ação, liberdade e responsabilidade. Não compactuamos com essa leitura, não só pelo fato de encontrarmos no texto nietzschiano menções positivas a noção de liberdade e responsabilidade, mas, sobretudo, por que acreditamos que o filósofo adota um compatibilismo mais refinado que o defendido pelos críticos de Leiter, o qual, de inspiração estoica, está presente na filosofia de Nietzsche, como esperamos ficar provado com o presente trabalho.

determinada, pois resulta de um influxo da ordenação de forças que compõe o sujeito com o fluxo global de forças, de modo que só há um curso possível de acontecimento. Portanto, a posição nietzschiana de (i) está clara e definida, de modo que podemos passar a busca pela efetiva resolução do problema.

### **2.2.2 noção positiva de liberdade**

Encerramos o subcapítulo anterior com a consolidação da afirmação de que há um determinismo no pensamento nietzschiano, o que nos permite esboçar o problema que motiva esse trabalho de forma definitiva. Para retomá-lo de forma breve, o problema é constituído pela tensão entre duas afirmações presentes na obra de Nietzsche no período delimitado: (i) de um lado, vemos a proposição de uma visão de mundo determinista, o mundo é apresentado como vir-a-ser de forças em constante conflito, no qual não há espaço para acontecimentos contingentes; (ii) por outro lado, vemos constantes afirmações de tarefas e projetos e uma preocupação por parte do filósofo em alterar os rumos da humanidade, ele chega mesmo a arrogar-se a prerrogativa de ter “partido a história da humanidade em duas” e ainda clama por aqueles que possam carregar a “grande responsabilidade”. Resta a questão fundamental, qual o sentido das propostas e afirmações de (ii) se tudo está determinado, se (i) também é afirmado? Acreditamos que a única ponte que pode ser capaz de unir (i) e (ii) e responder tal questão reside na resposta de Nietzsche ao que é liberdade em sentido positivo<sup>136</sup>, ou seja, será que temos uma concepção de liberdade na obra de Nietzsche que é capaz de ser compatibilizada com o determinismo? É justamente essa a questão que pretendemos endereçar na parte derradeira deste segundo capítulo, de modo que executaremos uma metódica análise da obra nietzschiana de 1885 até 1889 em busca de indícios de uma tal liberdade positiva; esperamos que com a somatória destes indícios sejamos capazes de encontrar a resposta de Nietzsche para o

---

<sup>136</sup> Utilizamos liberdade em sentido positivo no sentido daquela liberdade é que compatível com o determinismo de (i) e que, portanto, não se confunde com uma liberdade como abertura aos contrários no momento da ação, a qual não é compatível com tal determinismo, sendo criticada por Nietzsche no item anterior e denominada, em oposição, liberdade em sentido negativo.

problema da liberdade, para que o antagonismo entre (i) e (ii) seja, ou desfeito, ou sacramentado.

\* \* \*

Para iniciar essa busca por uma liberdade em sentido positivo, ou seja, que possa ser compatibilizada<sup>137</sup> com o determinismo analisemos um § de JGB/BM que está situado no seu último § do capítulo *Nós, eruditos*; o § 213 finaliza a reflexão de Nietzsche sobre a filosofia e traz como tema a preciosa qualidade de se obter uma “coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso (JGB/BM § 213). Com efeito, ao falar daqueles que não conhecem por experiência própria tal coexistência, Nietzsche faz a seguinte consideração: “Eles imaginam toda a

---

<sup>137</sup> A colocação de Nietzsche como um compatibilista, no que tange ao problema da liberdade, não é precipuamente inovadora. Nel Grillaert propõe uma leitura compatibilista que afirma ser o homem afetado por fatores deterministas externos, conservando, contudo, sua liberdade, pois no momento de individualizar esse destino ele seleciona tais fatores: “A vontade humana é receptiva a eventos e impressões que caem sobre o homem em sua trajetória; a partir desses elementos objetivos e invariáveis, a vontade seleciona o que melhor serve a sua individualidade e os molda em um destino individual. Os fatores determinantes externos, os quais são indiferentes ao homem, são individualizados e como que transformados em qualidades individuais específicas. O homem decide por ele mesmo até que ponto destino (fate) ou vontade livre (freewill) determinam sua vida. Ao fim e ao cabo, o indivíduo é o senhor de seu próprio destino” (tradução de nossa própria lavra) (GRILLAERT, 2006, p. 55). Não cremos, todavia, que o referido compatibilismo seja satisfatório, pois ele conserva para o homem uma espontaneidade no escolher os fatores externos a serem individualizados; perguntamos até que ponto tal “escolha” não está já determinada pela própria constituição desse sujeito. Ademais, garantir tal liberdade de escolha ao homem implica em afirmar a existência de eventos contingentes, dado que deve estar aberta ao sujeito a possibilidade de individualizar ou não um fator determinante externo, o que sabemos ser incompatível com a cosmologia nietzschiana, na qual não há espaço para eventos contingentes.

Sigificativamente mais próximo de nossa abordagem está o artigo de Donald Rutherford intitulado “*Freedom as a Philosophical ideal: Nietzsche and his antecedentes*”, no qual o autor investiga o ideal de liberdade nietzschiano, centrado nas noções básicas de autonomia, conhecimento e fatalismo, situando-o frente aos seus antecedentes filosóficos: “O ideal de liberdade para o qual Nietzsche adverte está em oposição ao conceito libertário de liberdade (liberdade da vontade ou escolha) o qual é um postulado da moralidade tradicional. Não obstante, a abordagem nietzschiana tem claros precedentes na história da filosofia. Como sugerido alhures, pode ser visto como um desenvolvimento do conceito de liberdade avançado pelos estoicos e por Spinoza” (RUTHERFORD, 2011, p. 524). A despeito da proximidade, o foco do artigo citado volta-se para o ideal de liberdade nietzschiano, enquanto a proposta de nosso trabalho explora a liberdade enquanto resolução para seu antagonismo com o determinismo, tomando contornos mais cosmológicos.

Aproveitamos a oportunidade para agradecer o Professor Rutherford por tão solicitamente enviar seu artigo, auxiliando nossa pesquisa.

necessidade como aflição, como penoso ter-de-seguir e ser-coagido, e o pensar mesmo têm como algo lento, hesitante, quase uma fadiga, e com frequência ‘digno do *suor* dos nobres’” (JGB/BM § 213). Embora o tema em foco não seja a liberdade, indubitavelmente, na passagem citada temos uma importante consideração sobre uma compreensão errada da necessidade, uma compreensão que crê ser possível evitá-la e, por isso, a despreza. A questão fica mais clara no seguimento, quando Nietzsche afirma uma outra postura diante da necessidade, aqui atribuída aos artistas:

Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu a sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e “liberdade da vontade” se tornam unidas neles (JGB/BM § 213).

Essa passagem não traz elementos definitivos para a questão da liberdade, de modo que a consideramos um indício, ela nos aponta para um compatibilismo, pois o artista tem sua sensação de liberdade ampliada justamente quando toma consciência do necessário. Com efeito, é no momento em que se une necessidade e “liberdade da vontade” que o poder criativo aumenta. O ponto a ser ressaltado aqui é o fato de Nietzsche falar de liberdade (no caso liberdade da vontade) sem se remeter a um paradigma da liberdade absoluta que ele critica e que vimos refutado no item anterior; por isso, tomamos esse § como indício de uma noção compatibilista de liberdade.

No livro V da FW/GC podemos encontrar mais indícios interessantes sobre essa terceira via no tratamento da liberdade, nesse caso, mais que indício se trata de uma condição para uma liberdade positiva. No § 347 Nietzsche trata da necessidade da crença e a vincula a uma fraqueza (falta) na vontade:

A fé sempre é mais desejada, mais urgentemente necessitada, quando falta a vontade: pois a vontade é, enquanto afeto de comando, o decisivo emblema da soberania e da força. Ou seja, quando menos sabe alguém comandar, tanto mais anseia por alguém que comande, que comande severamente – por um Deus, um príncipe, uma classe, um médico, um confessor, um dogma, uma consciência partidária (FW/GC § 347).

Podemos notar que a fé, mais especificamente a necessidade de crenças, está conectada a uma falta de vontade; o ponto relevante é que na sequencia do § o filósofo nos apresenta a postura inversa e a conecta com a liberdade:

Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que *tem* de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma *liberdade* da vontade [*Freiheit des Willens*], em que um espírito se despede de toda a crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos. Um tal espírito seria o *espírito livre* por excelência (FW/GC § 347).

Mais uma característica importante da liberdade é acrescentada, além de estar associada a uma vontade forte, que não deseja ser comandada, pelo contrário, ela tem o afeto de comando<sup>138</sup>; esse espírito livre tem a capacidade de se

---

<sup>138</sup> As características de ter uma vontade forte, um afeto de comando e de ser capaz de colocar-se acima da moral de rebanho vigente referem-se ao indivíduo soberano, o qual é autônomo e supramoral (GM/GM II, 2), tal define Giacoia: “*um indivíduo soberano* – aquele que é senhor de si, idêntico apenas a si mesmo, que obedece unicamente à própria legislação, um indivíduo *autônomo* – seria não ético, amoral (tomando o termo moral, nesse contexto, segundo a derivação etimológica do latim *mos, moris*, a saber: os costumes). O indivíduo soberano seria, para Nietzsche, necessariamente supramoral” (GIACOA JUNIOR, 2012, p. 157). Note-se que, embora guarde a semelhança com a noção de espírito livre de estar liberto da moral vigente, o indivíduo soberano tem capacidade de criar valores, visto ser ele o legislador de si próprio.

Vemos, não obstante, que Nietzsche está cumprindo com uma agenda específica ao apresentar tal indivíduo, qual seja, mostrar como um indivíduo pode libertar-se da moral de rebanho, estando já influenciado pela moralidade do costume, e criar valores. Com efeito, não podemos tomar tal indivíduo como sendo a resposta última ao problema da liberdade, pois ignorar-se-ia elementos centrais a essa discussão como, por exemplo, as limitações cosmológicas que apresentamos no item 2.2.1, de modo que a GM/GM não traz elementos suficientes para resolver tal problema.

Por essa razão, não compactuamos do tratamento dado ao problema da liberdade no artigo “*Nietzsche on free will, autonomy and the sovereign individual*” de Ken Gemes e Christopher Janaway. Por se limitarem a noção de indivíduo soberano, chegam ao extremo de afirmar que somente nesse indivíduo teríamos um *self* genuíno: “ter uma individualidade [*self*] genuína é ter uma hierarquia coordenada e duradoura dos impulsos” (GEMES; JANAWAY, 2006, p. 336) “o indivíduo soberano pode contar com si próprio para agir de forma consistente, para ser o mesmo no futuro quando chegar a hora de produzir o que ele prometeu no passado” (GEMES; JANAWAY, 2006, p. 351). Sabemos que Nietzsche valoriza a disciplina e hierarquia dos impulsos, contudo, essa é incapaz de garantir a perenidade pretendida pelos autores; observa-se que por ignorarem os contornos cosmológicos da discussão, acabam por contrariar frontalmente a noção de mundo em vir-a-ser, inestimável para Nietzsche. Na cosmologia da vontade de poder o sujeito é um centro de forças em conflito, e quanto mais tensão (vontade

despir das crenças, pois delas não necessita. Diante dessa característica, podemos compreender a motivação de Nietzsche em empreender uma cruzada contra o dogmatismo, nas suas mais variadas aparições: seja enquanto cristianismo, fé na ciência ou fé na razão, temos no pensamento nietzschiano uma preocupação permanente com a libertação da necessidade das crenças. Não obstante, tal prerrogativa não é de caráter universalista, pois, como vimos, demanda de uma vontade forte. Também devemos ter em mente a relação que se apresenta entre vontade forte e liberdade da vontade, dado que aquele que é forte o suficiente para comandar, por não estar subjugado a crenças, tem a liberdade de criar<sup>139</sup>. Chega-se mesmo ao ponto de se colocar a capacidade de

---

forte) tem esse sujeito, mais frágil ele é, não obstante, a força do indivíduo soberano não lhe traz estabilidade, perenidade, mas pelo contrário o faz mais frágil, por isso ele é a exceção; nesse sentido, o animal de rebanho é mais estável, pois ele busca apaziguar os antagonismos internos. Ademais, os autores referidos acabam por conferir uma certa espontaneidade ao indivíduo soberano: “A posição de Nietzsche nessa passagem deve ser lida, portanto, sustentando apenas a afirmação de que nosso repertório de ações enquanto agentes está circunscrito ao nosso caráter, e não a afirmação de que as ações particulares são necessitadas” (traduções de nossa própria lavra) (GEMES; JANAWAY, 2006, p. 346). Ao recusar que as ações particulares sejam necessitadas, parece que os autores estão afirmando que, apesar de limitadas pelo caráter, ainda existem possibilidades alternativas de ação ao sujeito, o que colide com o próprio texto nietzschiano, pois em GM I, 13 ele afirma que dada uma conformação de forças interna e um contexto externo só há um curso de ação possível, além de não levar em conta o fato de Nietzsche propor uma cosmologia incompatível com a existência de eventos contingentes.

<sup>139</sup> Oaklander enfatiza como característica da liberdade positiva em Nietzsche a capacidade de se libertar dos valores correntes e criar os próprios valores. O problema é que o autor insere a capacidade de escolha como parte dessa liberdade, haveria uma escolha dos valores, ele ainda afirma um possível paradoxo da noção de liberdade positiva de Nietzsche, pois em decorrência do perspectivismo, todos os valores seriam falsos e a dita escolha seria impossível: “A possibilidade de liberdade depende da possibilidade de fazer escolhas e decisões, ou seja, se não podemos escolher, então, não somos livres. Todavia, num mundo em que todos os juízos de valor são falsos, em outras palavras, num mundo em que não há valores, pode ser afirmado que é impossível escolher e, conseqüentemente, é impossível ser livre” (tradução nossa) (OAKLANDER, 1984, p. 219). Mesmo que ao final do artigo o autor aponte para uma possível solução, reiterando a capacidade necessária de libertar-se dos valores correntes, acreditamos que sua leitura traz algumas dificuldades. A primeira consiste em introduzir a noção de escolha como parte de liberdade positiva de Nietzsche, escolher requer a possibilidade de um sujeito agir ou não agir, pois ele poderia escolher entre alternativas. Contudo, não há separação entre sujeito e ato, não há uma escolha, o sujeito age em conformidade com o que ele é. Curioso que ao trazer a noção de escolha Oaklander acaba por afirmar uma separação entre sujeito e ato, pois interpõe entre eles a escolha, justamente o que ele nega ao tratar da liberdade em sentido negativo: “Liberdade e responsabilidade requerem uma identificação do sujeito [*self*] e do ato [*deed*]” (OAKLANDER, 1984, p. 215). A segunda dificuldade é tomar a afirmação nietzschiana de que não existem valores absolutos, enquanto afirmação de um relativismo, o qual impossibilitaria o espírito livre de agir, dado a seu ceticismo. Nietzsche não é um relativista, ele defende a existência de valores perspectivistas (não temos fatos morais, mas temos interpretações morais dos fatos) e, inclusive, apresenta critérios, como, por exemplo, o de um valor afirmar ou não a vida. Com efeito, embora concordemos com a leitura da liberdade negativa de Oaklander, já referida em nota anterior, vemos como problemática sua visão da liberdade positiva.

não necessitar de crenças como medida de valor, é o que faz Nietzsche na seguinte passagem de EH/EH: “Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor” (EH/EH – prólogo, § 3). Elemento que também se mostra na crítica aos decadentes: “Não estão livre para conhecer: os *decadentes necessitam* da mentira – ela é uma de suas condições de sobrevivência” (EH/EH – NT, § 2). Isto posto, podemos notar como a abundância de forças é requisito necessário para que ocorra uma libertação com relação às crenças:

A fortaleza, a *liberdade* que vem da força e sobreforça do espírito, *prova-se* mediante o ceticismo. Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente ao valor e desvalor. Convicções são prisões. Eles não veem longe o bastante, não veem *abaixo* de si – *atrás* de si... Um espírito que quer coisas grandes, que quer também os meios para elas, é necessariamente um cético. Ser livre de todo o tipo de convicções faz parte da força, *poder* olhar livremente... (AC, § 54).

Portanto, o ceticismo, entendido enquanto a fortaleza que permite ao homem não necessitar de crenças e convicções, é requisito para a liberdade positiva que estamos buscando. Lembremos que essas convicções estão associadas a noções que Nietzsche refuta, como a noção de “eu” ou a noção de liberdade enquanto abertura aos contrários; parece suficientemente claro que para um sujeito alcançar uma liberdade em sentido positivo ele precisa ser capaz de abandonar tais convicções<sup>140</sup> e para tanto ter força (vontade) suficiente para tanto.

Com efeito, podemos trazer outro interessante § da FW/GC no qual Nietzsche afirma a arte como remédio a serviço da vida, pressupondo, portanto, sofredores, mas o importante para nós é a distinção entre dois tipos de sofredores:

<sup>140</sup> Uma noção de liberdade enquanto libertação das crenças e dogmas da moralidade está próxima do que é apresentado por Scott Jenkins no texto “*Agency and freedom in Nietzsche’s “Genealogy of Morals”*”. “Possuir liberdade da vontade, não obstante, é ser autônomo – capaz de regular o próprio comportamento sem depender da força do costume, moralidade e as instituições particulares que elas requerem” (tradução de nossa própria lavra) (JENKINS, 2003, p. 78). Embora de mérito inegável, o trabalho referido, por estar delimitado apenas a obra Genealogia da Moral, não é capaz de contribuir com o problema em questão, pois ainda que apresente a importante característica da libertação com relação à moral vigente, perde de vista o debate amplo do período tardio, não possuindo, portanto, elementos suficientes para trazer as respostas que essa investigação busca.

Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõe sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura (FW/GC § 370).

Novamente a distinção entre falta de vontade de abundância de vontade se faz notar, na passagem representada pelas noções de abundância de vida e de empobrecimento de vida, sendo conectada à noção de criação artística; de modo que a abundância de vida se coloca como requisito para uma visão trágica da vida<sup>141</sup> e para formação do homem dionisíaco<sup>142</sup>, como podemos observar na sequência:

O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo o luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de

<sup>141</sup> Note-se que a noção positiva de liberdade para Nietzsche não é permitida a todos, ela se reserva apenas aos dotados dessa abundância de força, somente eles serão capazes de se libertar das crenças e colocar-se acima da moral vigente. Não podemos deixar de questionar o caráter elitista de tal proposta e o conseqüente estranhamento relativamente a nossa sociedade contemporânea, que cultua a democracia e a igualdade entre os homens. Observe-se, contudo, que o filósofo parte da desigualdade inerente ao mundo, pois para ele o mundo é constituído por relações de dominação e subjugação, as quais operam justamente sobre as desigualdades de forças. Portanto, ainda que a noção de liberdade nietzschiana possa parecer elitista, por não ser dotada de um caráter universalista, repare-se como ela está mais próxima da “efetividade” do mundo e de nossa sociedade, que mascara desigualdades brutais com defesas apaixonadas e ilusórias de igualdade. Talvez o não universalismo do filósofo seja muito mais causado pelo seu diagnóstico acertado do mundo que o cercava (e ainda nos cerca, em grande medida) do que de saudosismos aristocratas.

<sup>142</sup> Em um § que trata da arte no GD/CI, Nietzsche nos fala do artista trágico, e a proximidade com o § 370 da GC se faz notar; pois há igualmente a ausência de temor ante o terrível e a inocência de uma arte trágica: “*Que comunica de si o artista trágico? Não mostra ele justamente o estado sem temor ante o que é terrível e questionável?*” (GD/CI, IX, § 24).

Também é digno de nota, a proximidade, em alguns aspectos, desse homem dionisíaco com o artista trágico do Jovem Nietzsche, pois ambos não representam um esforço de negar e impor regras ao mundo, mas justamente tem a tarefa de emular neles mesmos esse mundo e todas as contradições, dores e atos terríveis que ele contém: “O artista trágico expressa a necessidade de redenção da dor primordial inerente à própria natureza. Tal artista não é um sujeito dotado de vontade livre, com autonomia para impor regras à arte e à natureza. A música e o mito trágico engendrados pelo artista trágico seriam ‘réplicas’ da eterna dor e contradição do Uno-Primordial, entendido como ‘gênio universal’” (ARALDI, 2004, p. 163).

forças geradora, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar (FW/GC § 370).

Não obstante, observamos a colocação de um critério fundamental para a avaliação da criação artística, nas palavras do próprio Nietzsche: “Quanto aos valores artísticos todos, utilizo-me agora dessa distinção principal: pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’” (FW/GC § 370). A abundância de forças, necessária para a libertação das crenças metafísicas é também colocada com critério para os valores artísticos, de modo que se apresenta como elemento importante para se pensar uma liberdade positiva. Note-se também que na passagem citada esse homem dionisíaco parece conceder novo valor a elementos repudiados pelo moral cristã metafísica, como o ato terrível. Tal postura está em consonância com a proposta nietzschiana de uma aceitação do vir-a-ser em sua totalidade, contemplando o aspecto da criação, presente, por exemplo, no 213 de JGB/BM, mas também o prazer no destruir:

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles –: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir* (GD/CI, X, § 5).

Vale lembrar o § 346 da FW/GC, pois para “ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser” é fundamental a capacidade de se libertar das crenças e dogmas, uma vez que esses são tentativas de afirmar a existência, mas que o fazem negando o mundo, dado que nele não há espaço para a perenidade e fixidez de dogmas. Com efeito, para que se afirme a vida e o mundo em devir, para que se afirme o vir-a-ser da existência, é preciso estar livre de todos os dogmas e pronto para afirmar a totalidade da vida, incluindo-se o que nela há de mais terrível, e é justamente nesse ponto que reside a importância do dionisíaco, que é “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros”. Esta característica é enfatizada também na autobiografia filosófica de

Nietzsche: “Entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*. O imperativo: ‘tornai-vos duros!’, a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros*, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca” (EH/EH – Za, § 8). Com efeito, o elemento dionisíaco é de fundamental importância para compreendermos o aspecto destrutivo da ação criativa, pois o criar uma formação de domínio implica no destruir outras que a antecedem. Nietzsche, não obstante, estava consciente que tal elemento estava presente também na sua tarefa:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu; o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer Não* (EH/EH – por que sou um destino?, § 2).

Resta claro que a afirmação da vida, a afirmação do vir-a-ser, está fundamentalmente conectada com a destruição e mesmo com o prazer na destruição do que é negador, do que diz Não; de modo que a natureza dionisíaca<sup>143</sup> do prazer no destruir é tão necessária quanto a força ativa de criação, ou seja, que não se pode separar “o *dizer Sim* do *fazer Não*”.

Com efeito, a liberdade em seu sentido positivo não é compatível com o ideal moderno e liberal, o qual tem como meta o bem-estar; isso Nietzsche nos deixa claro no § de GD/CI, cujo título *Meu conceito de liberdade* para nós é profundamente sugestivo:

E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é liberdade? Ter a vontade de reponsabilidade por si próprio. Preservar a distância que nos separa. Tornar-se mais indiferente à labuta, dureza, privação, até mesmo à vida. Estar disposto a sacrificar seres humanos a sua causa, não excluindo a si mesmo. Liberdade significa que os instintos viris, que se deleitam na guerra e na vitória, predominam sobre outros instintos, os da “felicidade”, por exemplo. O ser humano *que se tornou livre*, e tanto mais ainda o *espírito* que se tornou livre, pisoteia a desprezível espécie de bem-estar com que sonham os pequenos lojistas, cristãos, cavas, mulheres, ingleses e outros democratas. O homem livre é *guerreiro* (GD/CI, IX, § 38).

<sup>143</sup> Também vão neste sentido os §§ 3 e 4 de EH – NT.

Note-se a importância do trágico nessa conceituação de liberdade, a busca da afirmação do conflito, da guerra, incluindo-se aí os sacrifícios, mesmo o auto sacrifício. Aqui devemos ter em mente a cosmologia da vontade de poder, pois ela nos diz que a “essência” do mundo é conflito, logo, aquele que pretende afirmar o vir-a-ser não pode cultuar os ideais do bem-estar que clamam por repouso; por isso, a guerra educa para a liberdade, pois a guerra reflete o caráter conflitivo do mundo como vontade de poder. Na sequência deste mesmo § Nietzsche ainda nos brinda com mais uma preciosa fala sobre a liberdade:

Como se mede a liberdade, tanto em indivíduos como em povos? Conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência: a cinco passos da tirania, junto ao limiar do perigo da servidão. Isso é psicologicamente verdadeiro se por “tiranos” compreendemos instintos implacáveis e terríveis, que provocam o máximo de autoridade e disciplina para consigo (GD/CI, IX, § 38).

Com efeito, a liberdade não reside em estar livre de empecilhos e resistências, não é quando o homem não encontra oposição que ele tem capacidade de agir livremente; é justamente no tamanho das resistências a serem superadas que a liberdade dele se mede. O quanto de esforço é necessário para se ficar “em cima”, ou seja, para que se mantenha uma formação de domínio. Temos, não obstante, uma característica fundamental para a noção de liberdade positiva que buscamos: ela se manifesta na superação de resistências. De modo que ela requer uma disciplina dos impulsos, requer a imposição de uma formação de domínio e não um deixar fluir dos impulsos, esse *laissez aller* é justamente a liberdade moderna e decadente, ou, como diz Nietzsche no título do § que citaremos a seguir, ‘*Liberdade, que não me é cara...*’:

Em tempos como o de hoje, abandonar-se aos próprios instintos é uma fatalidade mais. Esses instintos contradizem, perturbam, destroem um ao outro; já defini o *moderno* como a autocontradição fisiológica. A racionalidade na educação requeria que, sob uma pressão férrea, ao menos um desses sistemas de instintos fosse *paralisado*, para permitir a um outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Hoje, para tornar possível o indivíduo, seria necessário primeiro *podá-lo*:

possível, isto é, *inteiro*... (...) Mas isto é um sintoma de *décadance*: nosso moderno conceito de “liberdade” é mais uma prova de degeneração do instinto (GD/CI, IX, § 41).

Vimos que a liberdade que é cara a Nietzsche se manifesta frente à resistências, seguindo a dinâmica do mundo como vontade de poder, pois a vontade de poder só se manifesta ante resistências. Não obstante, podemos observar que é imprescindível para que um “sujeito” manifeste uma liberdade positiva a disciplina férrea dos impulsos, que o deixar os impulsos livres é uma “autocontradição fisiológica” e sintoma da decadência. Com efeito, vemos que Nietzsche não pretende eliminar a moral pura e simplesmente, mas sim tem o foco no ataque de uma forma que moralidade a qual julga decadente, podemos ver, mesmo, um elogio ao rigor dos costumes: “Nossa amenização dos costumes – eis minha tese, eis, se quiserem, minha *inovação* – é uma consequência do declínio; a natureza dura e terrível do costume pode ser, ao contrário, consequência do excesso de vida: pois então muita coisa pode ser arriscada, desafiada e também *esbanjada*” (GD/CI, IX, § 37). A imposição de um costume duro pode ser posta a serviço do homem forte<sup>144</sup> e livre, enquanto produto do excesso de vida; mais uma vez o critério de avaliação apresentado para a arte em FW/GC parece ser perfeitamente aplicável: “pergunto, em cada caso, ‘foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?’” (FW/GC § 370). Com base nisto Nietzsche vai avaliar a Renascença Italiana em oposição à modernidade à ele contemporânea:

As épocas devem ser medidas conforme suas *forças positivas* – e nisso a época do Renascimento, tão pródiga e tão rica em fatalidade, surge como uma última *grande* época, e nós, modernos, com nosso angustiado cuidado-próprio e amor ao próximo, com nossas virtudes de trabalho, despretensão, legalidade, cientificidade – acumuladores, econômicos,

<sup>144</sup> Digno de nota o comentário de Paschoal que vincula a liberdade justamente a capacidade do homem forte de se colocar acima das regras, não para abandoná-las, simplesmente, mas para instrumentalizar a moral e colocá-la a seu serviço: “O artista, o supramoral, aquele que se coloca acima da regra porque a tem em si, é livre não porque ‘poderia ter agido de forma diferente’, no sentido propugnado pela moral do rebanho, mas porque toma a própria moral do livre-arbítrio como meio para a criação de novos valores. Apenas nesse sentido é que se pode fazer o elogio à dura coerção, entendendo-a como um meio para o cultivo espiritual, para se produzir algo elevado, ‘pelo vale a pena viver’ sobre a terra” (PASCHOAL, 2006, p. 263).

maquinais –, como uma época *fraca*... Nossas virtudes são determinadas, *provocadas* por nossa fraqueza... A “igualdade”, um certo assemelhamento real que acha expressão apenas na teoria de “direitos iguais”, é essencialmente própria do declínio: o fosso entre um ser humano e outro, entre uma classe e outra, a multiplicidade de tipos, a vontade de ser si próprio, de destacar-se, isso que denomino *páthos da distância* é característico de toda época *forte*. A tensão, a distância entre os extremos torna-se hoje cada vez menor – por fim, os próprios extremos se apagam até atingir a semelhança... (GD/CI, IX, 37).

Vemos que o elemento chave da comparação realizada na passagem citada reside nas oposições: hierarquia x igualdade e tensão x afrouxamento. Podemos notar também como o deixar fluir dos impulsos está conectado a uma igualdade entre eles, e a consequente ausência de uma hierarquia, o que também faz com que a tensão seja dissipada, de modo que o “sujeito” que possui a liberdade positiva deve ter uma férrea disciplina e hierarquia interna dos impulsos, o que fomentará a tensão interna entre eles. Podemos nos perguntar pelo papel que teria uma tensão interna com relação a liberdade positiva, e a resposta para tal reside em retornarmos ao conceito de liberdade que Nietzsche apresentou em GD/CI, IX, § 38, lembremos que a liberdade é medida pelo tamanho da resistência que ela tem de superar, ora a tensão reside justamente na relação entre “sujeito” (ordenação hierárquica de impulsos) e as resistências com as quais ele se defronta, bem como a luta que se dá no interior desse “sujeito”, sobre a qual se assenta a formação de domínio que ele próprio é, ou seja, a tensão entre os impulsos beligerantes que o compõe. Com efeito, podemos ver como os elementos: tensão, disciplina dos impulsos, abundância de forças se relacionam para formar a liberdade positiva.

Como vimos o acúmulo de forças parece ser um elemento de grande importância para que se efetive a liberdade positiva, podemos encontrar mais informações a esse respeito no § *Meu conceito de gênio* de GD/CI:

Os grandes homens, como as grandes épocas, são materiais explosivos em que se acha acumulada um tremenda energia; seu pressuposto é sempre, histórica e fisiologicamente, que por um longo período se tenha juntado, poupado, reunido, preservado com vistas a eles – que por um longo período não tenha havido explosão. Se a tensão no interior da massa se tornou grande demais, o estímulo mais causal basta para trazer ao mundo o “gênio”, o “ato”, o grande destino (GD/CI, IX, § 44).

A passagem acrescenta uma importante informação, a tensão da força acumulada, além de possuir a importância que já vimos anteriormente, é capaz de desencadear o *grande destino*. Mas o que o pensador quer dizer com grande destino e como isso se conecta com a liberdade positiva? Voltemos ao capítulo *Os quatro grandes erros* do GD/CI, lá depois de apresentar o derradeiro erro da vontade livre, Nietzsche afirma:

Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... *Mas não existe nada fora do todo!* (GD/CI, VI, § 8).

Inicialmente com a passagem encontramos uma relação importante para a questão antes colocada, qual seja a de que o “sujeito” é um pedaço do destino, de modo que cada um de nós compõe o destino. Todavia, a afirmação citada está conectada com outra afirmação que lhe é anterior no texto: “*Ninguém* é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será (GD/CI, VI, § 8). Vemos que o objetivo do pensador no § é desconstruir a noção de responsabilidade, o que se coloca na ordem do capítulo logo após da desconstrução da liberdade negativa, liberdade enquanto abertura aos contrários. Essa liberdade pressupõe uma separação causal entre homem e mundo, pois ele, para ser livre nesse sentido deve ser causa de si mesmo, o que, já vimos, trata-se de um absurdo. Com efeito, o homem enquanto necessariamente conectado com o todo e por ele determinado é um destino. Mas na passagem citada tal afirmação parece se tornar incompatível o fato de o homem ser um destino com o fato de ele ser responsável, pois ele inicia afirmando justamente que ninguém é responsável. Contudo, a afirmação desta total irresponsabilidade parece ir de encontro ao próprio conceito de liberdade positiva defendido por Nietzsche, lembremos: “Pois o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade por si próprio” (GD/CI, IX, § 38). Ora, mas como pode o homem ser um destino, ser determinado pelo todo e, portanto, não responsável e ter a vontade de responsabilidade por si próprio? Não parece justamente que

tais noções são excludentes? Que ser um destino é incompatível com ser responsável por si próprio?

Parece que quanto mais nos aproximamos do amago do problema da liberdade, mais somos tomados por questões e confrontados por paradoxos, mas não nos enganemos, é justamente neste ponto que a resposta para o problema da liberdade de Nietzsche surge. Antes de mais nada, é preciso compreendermos que responsabilidade e destino são incompatíveis apenas enquanto operamos com um conceito de reponsabilidade específico, se compreendemos responsabilidade como conectada com a noção negativa de liberdade, ou seja, que alguém só é responsável se for causa única é original de suas ações, e para tal terá de ser também causa de si mesmo, então responsabilidade e fatalidade são incompatíveis. Mas não esqueçamos que tal noção de liberdade já foi devidamente “sepultada e pranteada” no item 2.2.1. Logo, a noção de reponsabilidade apresentada em GD/CI, IX, § 38 não é a mesma que está presente em GD/CI, VI, § 8<sup>145</sup>.

Com relação ainda ao paradigma refutado de liberdade e reponsabilidade, vejamos como as estas noções funcionam. Lembremos que elas pressupõe um sujeito, um “eu” verdadeiro, que deve estar apartado do mundo, pois ele não pode sofrer determinação causal deste. Logo, de acordo com essa visão, o destino age enquanto força externa que coage este “eu” e impede que ele aja livremente, de forma que temos um antagonismo entre “sujeito” e destino. Notemos, é este antagonismo que está na base do problema de nosso trabalho, apresentado no início deste item, que reside justamente na incompatibilidade entre responsabilidade (e qualquer proposta positiva do pensamento nietzschiano) e o determinismo, e podemos notar como ambos são afirmados simultaneamente.

---

<sup>145</sup> Oswaldo Giacoia Junior já nos alerta para a oposição entre uma responsabilidade enquanto culpa e uma responsabilidade enquanto inocência: “O jogo entre necessidade e liberdade, entre despertar do verdadeiro Si-Próprio e ilusão onírica da pseudosubjetividade, tem como contrapartida ética a oposição entre inocência e culpa ou responsabilidade. Em sentido moral, o autodespertar implicaria na coincidência entre a absoluta autodeterminação libertária – com a mais irrestrita responsabilidade por si, pelos próprios pensamentos, sentimentos e ações, por um lado – e a mais completa (auto)supressão de toda perspectiva de culpa e responsabilidade” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 247/248). Com efeito, ao despertar-se da ilusão da pseudosubjetividade e compreender-se como parte do todo, o sujeito livra-se da noção de culpa, ao mesmo tempo que se habilita a uma reponsabilidade irrestrita por si: “somente eu, em cada aqui e agora, sou responsável por tudo aquilo que aqui e agora penso, sinto e faço” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 249).

A chave para resolvermos o tão fatídico antagonismo é notar que ele pressupõe uma noção de destino que age externamente e coage o “sujeito”, é aí que reside o cerne do antagonismo. Não obstante, Nietzsche não vai defender uma noção de determinismo nestes termos, chegando mesmo a criticá-la em um fragmento póstumo, de suma relevância para o nosso estudo:

Para combater o *determinismo*

De que algo ocorra de forma regular e calculável não resulta que ocorra *necessariamente*. Que um *quantum* de força se determine e se comporte em cada caso determinado de uma maneira única não faz dele uma “vontade não livre”. A “necessidade mecânica” não é um fato: fomos *nós* que a introduzimos no acontecer por meio de nossa interpretação. Interpretamos a *formulabilidade* do acontecer como consequência de uma necessidade que impera sobre o acontecer. Mas de que eu faça algo determinado não se segue de nenhuma maneira que eu esteja constrangido a fazê-lo. A *coação* não é demonstrável<sup>146</sup> nas coisas: a regra só demonstra que um e o mesmo acontecimento não é também outro acontecimento<sup>147</sup> (KSA 9 [91] outono de 1887).

Vemos que Nietzsche se insurge justamente contra a noção de um determinismo que implique coação, em outras palavras, ele ataca a ideia de um destino que força o agente. Contudo, a noção de determinismo enquanto ausência de eventos contingentes é mantida e mesmo afirmada, os homens é que a interpretaram de forma errônea e interpretaram haver coação onde não há. Um sujeito com uma determinada configuração, dada determinada circunstância, só poderá agir de uma única forma, não obstante, age sem ser coagido, age de acordo com a sua própria constituição é não contrariamente a ela.

---

<sup>146</sup> Reforçam essa postura os fragmentos KSA 1 [44] de outono de 1885/ primavera 1886 e KSA 1 [114] do mesmo período.

<sup>147</sup> “Zur Bekämpfung des Determinismus.

Daraus, daß Etwas regelmäßig erfolgt und berechenbar erfolgt, ergibt sich nicht, daß es nothwendig erfolgt. Daß ein Quantum Kraft sich in jedem bestimmten Falle auf eine einzige Art und Weise bestimmt und benimmt, macht ihn nicht zum „unfreien Willen“. Die „mechanische Nothwendigkeit“ ist kein Thatbestand: wir erst haben sie in das Geschehn hinein interpretirt. Wir haben die Formulirbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer über dem Geschehen waltenden Necessität. Aber daraus, daß ich etwas Bestimmtes thue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen thue. Der Zwang ist in den Dingen gar nicht nachweisbar: die Regel beweist nur, daß ein und dasselbe Geschehn nicht auch ein anderes Geschehn ist”.

Para que se dê o antagonismo entre “sujeito” e destino, todavia, é necessária a afirmação de uma cosmologia dualista, pois temos um lado o mundo, ou seja, o destino que coage e de outro o “eu” o “sujeito” que é coagido. Mas tal dualismo não existe dentro da visão do mundo enquanto vontade de poder, nesta visão não há dualismos, pois: “O mundo visto dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais” (JGB/BM § 36). Logo, o destino deixa de ser compreendido enquanto agente externo que determina o “sujeito” e é entendido como vir-a-ser e fluxo constante de forças, do qual o “sujeito” é parte integrante enquanto ordenamento momentâneo de forças<sup>148</sup>. Com efeito, o antagonismo mostra-se como sendo *aparente* e é justamente neste sentido que Nietzsche afirma que o homem é um destino, pois o homem é um centro de forças dentro da dinâmica global das forças e nesse sentido é determinante para ela, tanto quanto é determinado por ela: “O indivíduo é, de cima a baixo, uma parcela de *factum* [fado, destino], uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será” (GD/CI, V, § 6). O filósofo abraça uma cosmologia na qual uma modificação em uma parte, por mais ínfima que seja, condiciona todo o restante do cosmos<sup>149</sup>: “Supondo que o mundo dispusesse de um determinado *quantum* de força, é evidente que todo o deslocamento de força em um sítio qualquer condiciona o sistema completo<sup>150</sup>” (KSA 2 [143] outono de 1885/ outono de 1886). O que era colocado como suposição em 1885/1886 é afirmado em fragmentos de 1888<sup>151</sup>:

<sup>148</sup> Cabe notar, todavia, que a dissolução do sujeito na totalidade não representa uma anulação da singularidade do indivíduo: “Além disso, a pseudounidade do eu é dissolvida na fusão com o todo da natureza ou do cosmos. Essa fusão da singularidade ao todo, entretanto, não anula ou elimina a singularidade do indivíduo, antes a encerra numa vivência ainda mais radical” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p. 227). A noção metafísica de um sujeito apartado do mundo e capaz de ser causa de si mesmo é que é refutada, abrindo-se, com isso, espaço para se pensar o sujeito enquanto parte do todo e permitindo que as tradicionais noções de liberdade e responsabilidade possam ser superadas.

<sup>149</sup> Não podemos fechar os olhos para cenários profundamente contra intuitivos compatíveis com a cosmovisão nietzschiana, por exemplo, temos que admitir que um sentimento de felicidade, ainda que mantido em absoluto segredo, consiste em uma alteração na disposição das forças de um sujeito e, por consequência, representa uma alteração que irá repercutir no todo. Parece-nos que esse é um preço a pagar pela postura cosmológica adotada por Nietzsche, não obstante, em defesa do filósofo, pergunte-se o quão intuitivas são as atuais concepções de mundo da física teórica, e ter-se-á mais simpatia pela proposta nietzschiana.

<sup>150</sup> “Gesetzt, die Welt verfügte über Ein Quantum von Kraft, so liegt auf der Hand, daß jede Macht-Verschiebung an irgend einer Stelle das ganze System bedingt”.

<sup>151</sup> Serve ainda de reforço o fragmento KSA 14 [31] primavera de 1888.

Um *quantum* de poder se define pelo efeito que produz e pelo efeito ao qual resiste. Falta a *adiaforia* [indiferença]: a qual, em si, seria pensável. É essencialmente uma vontade de violação e de defender-se de violações. Não é autoconservação: todo átomo produz efeitos em todo o ser inteiro, - se ele é suprimido, se suprime essa radiação de querer/poder<sup>152</sup> (KSA 14 [79] primavera de 1888).

*Quanta* de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros *quanta* de forças<sup>153</sup> (KSA 14 [81] primavera de 1888).

Vemos então que o “sujeito”, enquanto ordenação de forças, exerce influência (produz efeito) em todo o acontecer, ou seja, em todo o ordenamento global de forças, que para Nietzsche é o mundo; restando incontestável o fato de o antagonismo “sujeito” destino ter se dissolvido, pois o “sujeito”, não só é parte, como exerce influência no todo, ao invés de ser coagido pelo destino (fluxo global das forças) é co-determinante para ele.

E a partir da dissolução deste antagonismo aparente podemos compreender a nova noção de responsabilidade que Nietzsche está propondo, noção esta que não só é compatível com o destino mas é definida justamente pelo fato de o homem ser um destino<sup>154</sup>. O homem é responsável enquanto

---

<sup>152</sup> “Ein Machtquantum ist durch die Wirkung, die es übt und der es widersteht, bezeichnet. Es fehlt die Adiaforie: die an sich denkbar wäre. Es ist essentiell ein Wille zur Vergewaltigung und sich gegen Vergewaltigungen zu wehren. Nicht Selbsterhaltung: jedes Atom wirkt in das ganze Sein hinaus, — es ist weggedacht, wenn man diese Strahlung von Machtwillen wegdenkt”.

<sup>153</sup> “Kraft-Quanta, deren Wesen darin besteht, auf alle anderen Kraft-Quanta Macht auszuüben”.

<sup>154</sup> Barrenechea apresenta uma abordagem existencial do problema da liberdade no livro *Nietzsche e a liberdade*; nele o autor defende que a liberdade é alcançada no momento da afirmação do pensamento do eterno retorno, tendo como centro de gravidade de sua análise o Zarathustra de Nietzsche. Contudo, afirma que o próprio Nietzsche logrou realizar o percurso de seu Zarathustra, tornando-se livre ao “tornar-se o que ele é”, o que estaria documentado na autobiografia do filósofo *Ecce homo*: “A liberdade para Nietzsche é um caminho único e singular a ser desvelado por cada corpo. A indicação genérica – ‘chega a ser o que tu és’ – assinala que cada um deve dar-se a própria norma – ‘chega a ser’ –, atendendo a sua ‘natureza’ – ‘o que tu és’. Nietzsche mostrou, na análise de sua própria vida, como conseguiu tornar-se livre, ao afirmar a necessidade” (BARRENECHEA, 2008, p. 138). Embora concordemos que a liberdade para Nietzsche está ligada a uma libertação da moralidade cristã e a uma, consequente, aceitação, por parte do homem, de sua natureza pulsional (do que ele é). Acreditamos que o referido trabalho perde de vista os contornos cosmológicos fundamentais ao problema da liberdade, pois o agir livre do homem constitui justamente na sua participação ativa no mundo, pois ele também é um destino, fato que permite uma nova e interessante compreensão da reponsabilidade e acaba por dar corpo ao compatibilismo nietzschiano e trazer respostas mais concretas, de modo que “tornar-se o que se é” consiste em apenas uma parte do complexo problema da liberdade em Nietzsche.

parcela de *factum*, enquanto centro de forças dentro da dinâmica global das forças<sup>155</sup>, não por ser causa de si mesmo ou ter abertura aos contrários em seu agir, mas por ser determinante para o todo, de modo que sua ação é relevante e produz efeito na totalidade do acontecer. Uma tal responsabilidade é central para a afirmação da existência:

Um tal espírito, que assim se *tornou livre*, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na *fé* de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – *ele já não nega...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio* (GD/CI, IX, § 49).

Não obstante, “Ter a vontade de responsabilidade por si próprio” (GD/CI, IX, § 38) é justamente ter a fé dionisiaca de que tudo se redime no todo e com isso tornar-se um espírito afirmador.

Soma-se a tal postura afirmadora a “fórmula” do *amor fati*<sup>156</sup>: “Minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo...*” (EH/EH – por que sou tão inteligente?, § 10). Diante da dissolução do antagonismo fundamental desse trabalho, podemos enfim compreender que o “imperativo” do *amor fati* não pode ser compreendido enquanto conformismo, pois ele não representa um amar a fatalidade que nos coage, como se pensaria a luz do dito antagonismo, mas amar a fatalidade da qual nós também somos parte ativa; sendo que a preocupação de Nietzsche é que o homem cumpra seu papel de ser destino, mas enquanto um espírito afirmador. Negar parte do destino é negar algo que nos faz ser o que somos e,

<sup>155</sup> Como o próprio Nietzsche diz: “somos mais que o indivíduo, somos toda a cadeia, com a adição das tarefas de todo o futuro da cadeia” “Wir sind mehr als das Individuum, wir sind die ganze Kette noch mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette” (KSA 9 [7] outono de 1887).

<sup>156</sup> Gostaríamos de recomendar ao leitor o texto de Giacoia Junior *Nietzsche o humano como memória e como promessa*, em especial o capítulo *Necessidade, liberdade e repetição – Eterno retorno e Samsara/Nirvana*, no qual é feito um interessante estudo comparativo da noção nietzschiana de *amor fati* com as noções budistas de Samsara e Nirvana, bem como com noção freudiana de repetição. Embora, certa medida, distante de nossa proposta comparativa, que se volta para a escola estoica, o referido texto é, sem dúvida, mais uma “entrada” instigante no pensamento de Nietzsche, com relação ao *amor fati* e a questão da liberdade.

consequentemente, negar a nós mesmos; mais ainda, negar o destino é negar algo que ajudamos a construir como partes ativas, enquanto destino que somos. Logo, deve-se afirmar o destino, mesmo períodos difíceis e dolorosos, o próprio Nietzsche nos dá um exemplo pessoal, ao expressar sua gratidão mesmo pelos períodos mais negros de sua enfermidade:

Frequentemente me perguntei se não tenho um débito mais profundo com os anos mais difíceis de minha vida do que com outros quaisquer. Minha natureza íntima me ensina que tudo necessário, visto do alto e no sentido de uma *grande* economia é também vantajoso em si – deve-se não apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo*... *Amor fati*: eis minha natureza mais íntima (NCW – epílogo, § 1).

A afirmação incondicional do vir-a-ser, expressa no *amor fati*, não inibe o caráter ativo deste espírito afirmador, mesmo porque, não esqueçamos, no dizer o Sim está presente também, de forma inseparável, o fazer o Não e no sentido deste prazer no destruir, desta natureza dionisíaca é que o próprio Nietzsche se coloca como destino: “O *descobrir* da moral cristã é um acontecimento que não tem igual, uma verdadeira catástrofe. Quem sobre isto esclarece é uma *force majeure*, um destino – ele parte a história da humanidade em duas. Vive-se *antes* dele, vive-se *depois* dele...” (EH/EH – por que sou um destino?, § 8).

Portanto, podemos concluir que a atuação do “sujeito” (e mesmo a atuação do próprio Nietzsche), embora determinada, não se confunde com uma mera reação passiva; podemos observar isto quando Nietzsche recomenda ao homem: “subtrair-se a situações e relações em que se estaria sujeito e como que suspender sua ‘liberdade’, sua iniciativa, e tornar-se apenas reagente (EH/EH – por que sou tão inteligente, § 8). Logo, o homem não é apenas reagente, mas lembremos, o homem é um destino e por tal razão ele é responsável; ele é responsável pois será determinante para o todo, daí o pensador falar que: “conforme a *altura*, a vida se torna mais dura – o frio aumenta, a responsabilidade aumenta” (AC, § 57). Quanto mais forte o “sujeito”, quanto mais forças consegue aglutinar em seu ser, mais impacto terá na economia global das forças e, portanto, mais reponsabilidade.

Cremos que o capítulo tenha sido suficiente para mostrar que o antagonismo apresentado no início é aparente, visto que se dissolve com a visão do mundo como vontade de poder. Igualmente que tal visão é compatível com uma postura ativa<sup>157</sup>, podendo ser compatibilizada com uma noção de responsabilidade, visto ser o homem parte do todo e, justamente, por isso determinante para o todo, por ser o homem, enfim, um destino.

---

<sup>157</sup> Gostaríamos de reiterar o que já afirmamos na introdução, nesse trabalho focamos em apenas um aspecto da trajetória de Nietzsche da negação à afirmação, o relativo à liberdade. Temos consciência, portanto, de que vários pontos ficam em aberto e colocam-se fora da delimitação proposta. O que pretendemos mostrar é a possibilidade de uma liberdade compatibilista, não entrando, com efeito, na questão de como a postura do *amor fati* pode ser adquirida, ou se a mesma é capaz de superar o niilismo.

Acreditamos, não obstante, que antes que se possa intentar uma abordagem de uma possível ética nietzschiana é necessário haver-se com a resposta que o filósofo dá ao problema da liberdade. Sendo justamente nesse sentido que discordamos da leitura proposta por Vânia Azeredo na obra *Nietzsche e a autora de uma nova ética*. A autora apresenta a recusa nietzschiana a noção de responsabilidade como a definitiva, ignorando que essa é resinificada: “A inclusão da eternidade no mundo implica a rejeição de uma meta, de um alvo, de uma finalidade e, também, de punição, de condenação e de castigo. É a imanência da eternidade, por um lado, e o reconhecimento da ausência de responsabilidade, por outro, que cindem a compatibilidade entre culpa e ética” (AZEREDO, 2008, p. 303). Com efeito, a ética do *amor fati* proposta pela autora carece de uma noção de responsabilidade, aproximando-se, perigosamente, de uma perspectiva conformista. Não devemos olvidar que Nietzsche é crítico da liberdade metafísica, enquanto abertura aos contrários, e por isso defende a restauração da inocência do vir-a-ser; de modo que responsabilidade nesse sentido é algo recusado pelo filósofo. No entanto, uma noção positiva de responsabilidade é apresentada, embora não mais responsável por ser causa de si mesmo, o sujeito, enquanto ordenação de forças, é responsável enquanto parte do mundo e co-causa de todo o acontecer. Note-se que o pensador afirma textualmente essa responsabilidade, por exemplo, ao afirmar o que entende por liberdade: “Pois o que é liberdade? Ter a vontade de reponsabilidade por si próprio” (CI, IX, § 38). Logo, por não enfrentar o problema da liberdade como questão incidental para abordar a ética nietzschiana a autora acaba por ignorar elementos fundamentais, como a própria noção positiva de responsabilidade de Nietzsche.

Isso posto, embora seguros que com o presente trabalho avançou-se no tratamento do problema da liberdade, temos plena consciência das dificuldades da trajetória nietzschiana da negação à afirmação, apresentadas por Araldi: “A radicalização da questão do niilismo aponta, no limite, para a mutabilidade e falibilidade de todas as ‘respostas’ e tentativas de superá-la. Ao colocar o niilismo no horizonte de sua filosofia, Nietzsche talvez se tenha *iludido*, em muitos momentos, em pensá-lo como um ‘estádio intermediário’, uma mera transição à afirmação” (ARALDI, 2004, p. 451/452).

## **Considerações finais: Nietzsche *versus* estoicos: o que há de estoico no compatibilismo nietzschiano**

Reservamos a parte final desse trabalho para enfrentar a hipótese, lançada na introdução, de que a resposta de Nietzsche ao problema da liberdade é formalmente a mesma dada pelos estoicos<sup>158</sup>. Para tal nos utilizaremos da seguinte estratégia, primeiro e de forma breve apresentaremos as proximidades entre Nietzsche e estoicos no que tange as questões incidentais e o tipo de determinismo afirmado, para em seguida opor à Nietzsche as objeções outrora opostas aos estoicos e intentar respondê-las com base nas afirmações do filósofo sobre a liberdade, já trabalhadas no segundo capítulo. Por fim, diante dessas respostas, analisar o quanto as respostas de Nietzsche são influenciadas pela filosofia estoica.

A proximidade entre a cosmologia estoica e nietzschiana se deve, em especial, por ambas serem monistas; nelas apenas um elemento básico é apresentado com pretensões de explicar a dinâmica de todo o acontecer. A vontade de poder para Nietzsche e a noção de corpóreo dos pensadores do pórtico abrangem a tudo que existe, desde as formações mais simples até as mais complexas. Para o pensador alemão a principal motivação de seu esforço monista é a regra metodológica da economia de princípios, nos estoicos a motivação reside no compromisso a priori com a unidade e coesão do cosmos.

Como consequência, eles nos trazem cosmovisões que contemplam a multiplicidade por meio apenas de diferenças de grau, de modo que ao homem não resta estatuto privilegiado algum, ele não difere essencialmente do

---

<sup>158</sup> Com relação a aproximações entre Nietzsche e estoicos referimos o artigo “*Ancient and naturalistic themes in Nietzsche’s ethics*” de Theodore R. Schatzki, que embora não foque na questão da liberdade, apresenta relevantes influências estoicas no pensamento nietzschiano, sobretudo, concernentes à ética.

Também de grande valia é o texto de Donald Rutherford que ao trabalhar a liberdade em Nietzsche apresenta seus antecedentes na história da filosofia, dando especial revelo à influência estoica.

restante da natureza. Com isso, esses pensadores se encontram em oposição direta a tradicional metafísica dualista platônico-cristã, a qual defende a existência de um outro mundo para dar sentido e explicar esse mundo. Tanto Nietzsche quanto os estoicos não recorrem a explicações extramundanas e buscam as respostas para a efetividade nela só.

Outro ponto de aproximação é a recusa ao atomismo. Nietzsche, já vimos, defende uma energética, os *quanta* de força sequer podem ser pensados isoladamente, enquanto átomos, pois se definem pela relação de tensão com o todo. Os estoicos, para tal recusa, utilizam-se da chamada teoria da fusão total, a qual traz como resultado a necessidade de afirmar que um corpo em fusão total com outro permeia esse outro em sua totalidade, por exemplo, se derrubo uma taça de vinho no oceano, essa vai permear a totalidade do oceano. A conclusão estoica, aparentemente contra intuitiva, é também abraçada por Nietzsche, em certa medida, pois ele também é forçado a admitir que uma modificação ínfima numa relação de forças vai afetar o “sistema” como um todo.

Vemos como em ambas doutrinas filosóficas temos uma noção de um fluxo abrangente e em movimento, que define o que é o mundo para as mesmas (para Nietzsche o fluxo é formado por forças em constante busca por dominar, para os estoicos ele é formado por matéria ordenada pelo *pneûma*).

Temos ainda mais uma interessante proximidade, a afirmação de um retorno cíclico do acontecer por toda a eternidade. O eterno retorno do mesmo, para Nietzsche, e a conflagração ou ciclos cósmicos, para os estoicos, representam a afirmação de que o curso dos acontecimentos é sempre cíclico, os eventos se repetem, inclusive, na mesma ordem.

Existem, por óbvio, diferenças consideráveis entre a cosmologia estoica e nietzschiana, sobretudo, relativas ao seu conteúdo. O elemento base para Nietzsche é a vontade de poder, que aponta para uma busca por expansão e domínio e se traduz, praticamente, numa noção de caos, o qual chega a ser afirmado pelo filósofo. Já para os estoicos, o *pneûma* representa uma ordenação, o cosmos é perfeitamente ordenado, pois é regido pela razão primordial, note-se, contudo, que tal razão é imanente. Também a justificação epistemológica é profundamente distinta, os estoicos afirmavam sua cosmologia como sendo a verdade sobre o cosmos, tinham a pretensão de

definir a dinâmica do mundo, o que não era nenhum problema em seu contexto histórico. Já Nietzsche se defronta com uma série de questões epistemológicas, não realizando afirmações essencialistas sobre o mundo, mas mantendo em antagonismo vontade de poder e perspectivismo.

Contudo, essas diferenças não desfazem o fato de que “formalmente” temos cosmologias profundamente aparentadas e cremos que tal proximidade é um dos fatores de grande importância para analisarmos a proximidade no que tange o problema da liberdade. Afinal, é resultado de ambas as cosmologias a afirmação do determinismo, entendido como concatenação de eventos que proíbe a existência de contingências. No mundo como vontade de poder, existe um fluxo, que se define pela totalidade de forças em relação e qualquer evento está circunscrito a esse fluxo, de modo que uma relação de forças é determinada pelas relações que lhe são anteriores, não havendo qualquer possibilidade de ela, se determinada, não se dar. Também para os estoicos, todo e qualquer acontecimento está submetido ao destino, o qual para eles é formado pela grande rede de causas que determina o que vai acontecer. Com efeito, para ambas filosofias a ação humana não passa de mais um evento no interior dos respectivos fluxos, estando, portanto, determinada. Inserir uma liberdade, enquanto abertura aos contrários, representaria contradizer cabalmente essas cosmologias, pois para tal é necessária a possibilidade de um evento ocorrer ou não (o sujeito teria a espontaneidade para escolher agir ou não e um caso determinado, dada uma mesma constituição interna e as mesmas circunstâncias). Não obstante, para Nietzsche um evento tal (contingente) representaria algo apartado do mundo, representaria dar ao sujeito a capacidade de ser causa de si mesmo e desprender-se do mundo; para os estoicos ele representaria uma afronta ao princípio da unidade e coesão dos cosmos, pois não pode existir nada que esteja apartado da grande rede causal que a tudo determina.

Diante desse quadro, os estoicos e Nietzsche estão “lado a lado” frente ao problema da liberdade, questiona-se: como esses pensadores podem afirmar um estatuto positivo para a ação, o qual permita que se opere com uma noção de responsabilidade e simultaneamente afirmar o determinismo? Especificamente: como pode Nietzsche afirmar a importância da grande responsabilidade, ao mesmo tempo que afirma a determinação total da ação

humana, enquanto mero resultado de uma estado relacional de forças? E: como os estoicos podem construir uma teoria ética, que também possui uma noção de responsabilidade, se a ação humana está determinada pela rede das causas que a antecedem?

Acreditamos que a melhor forma de mostrar ao leitor as proximidades existentes entre Nietzsche e estoicos com relação aos seus respectivos compatibilismos e, fundamentalmente, para verificar a hipótese de que Nietzsche afirma uma resposta semelhante a dos estoicos, é opor as objeções feitas aos estoicos à Nietzsche e respondê-las com base nas afirmações do segundo capítulo; por fim, observar o quanto se aproximam das respostas estoicas do primeiro capítulo.

Vamos iniciar pela chamada objeção externalista, vale retomar o fragmento:

‘se todas as coisas se dão através do destino, todas as coisas se dão através de uma causa antecedente. E se os impulsos assim se dão, também se dão as coisas que são consequentes sobre o destino; portanto, também se dão desta forma os atos do assentimento. Mas se a causa do impulso não está localizada em nós, tampouco está o próprio impulso em nosso poder. Portanto, nem os atos do assentimento e nem as ações estão em nosso poder. O resultado é que nem as condecorações, nem as reprovações, nem as honrarias e nem as punições são justas.’ (LONG; SEDLEY, 1987, p. 387).

Podemos observar como a objeção parte da afirmação estoica do determinismo (todas as coisas se dão através do destino), passa para a premissa menor de que o assentimento também deve estar necessariamente determinado, para afirmar que nossa ação é externamente determinada, pois a causa do impulso para agir não está em nós e conclui que as ações não estão em nosso poder e, por isso, louvor e censura não tem razão de ser (não são justas as punições).

Para visualizar como tal objeção pode ser dirigida a Nietzsche, esboçaremos a seguir cada premissa da objeção, acrescentando os devidos comentários demonstrativos da sua aplicação à cosmologia nietzschiana:

Premissa (i): tudo o que acontece tem uma causa antecedente (embora crítico da causalidade moderna, Nietzsche afirma uma causalidade da vontade, de modo que podemos dizer que tudo o que acontece é determinado pela ordenação de forças que a antecede, de modo que ele, a exemplo dos estoicos, afirma que tudo tem uma causa antecedente, no sentido de que a ordenação atual de forças é causada pelas ordenações anteriores);

Premissa (ii): nossos impulsos, assentimento e, em última análise, nossas ações tem uma causa antecedente (como vemos, (ii) é a premissa menor de (i), de modo que também se aplica a Nietzsche, pois se tudo é determinado pela causalidade da vontade, por óbvio a ação humana e tudo que ela contém estará também determinado);

Conclusão (i): nossas ações são completamente determinadas por uma causa antecedente externa à nós (essa é a conclusão fundamental da objeção, a qual servirá para que a demais conclusões sejam depreendidas);

Conclusão (ii): nossas ações não estão em nosso poder (a determinação externa da ação faz com que ela não esteja em nosso poder);

Conclusão (iii): não somos responsáveis por nossas ações (como só podemos ser responsabilizáveis pelo que está em nosso poder, não somos responsáveis pelas nossas ações).

Preliminarmente, observamos que as duas premissas estão de acordo com a cosmologia da vontade de poder, o problema da objeção e, conseqüentemente, a resposta nietzschiana a ela reside na recusa da conclusão (i). A ação de um sujeito é determinada pelo fluxo global de forças, contudo, o sujeito é parte desse fluxo, logo, a determinação não é externa mas conta com a participação ativa do próprio sujeito, que enquanto ordenação de forças é co-determinante para todo o fluxo global de forças e, obviamente, para suas ações.

Vemos como a separação das causas, feita pelos estoicos, pode ser aplicada à Nietzsche, a ação de um sujeito se dá pela relação de fatalia

entre uma causalidade externa, por exemplo o oferecimento de propina (apresentado no primeiro capítulo), e a aceitação da mesma por ele, que representa a causalidade interna. Ambas são necessárias para que a ação se dê e o fato de ambas estarem determinadas não nos permite dizer que o sujeito é externamente determinado, pois participa enquanto co-causa. Com efeito, o exemplo do cilindro estoico serve perfeitamente na argumentação nietzschiana com vistas a refutar a objeção. A divisão entre causalidade interna e externa serve apenas para mostrar que o sujeito é ativamente participante de sua ação, em última análise, essas duas causalidades, tanto para Nietzsche quanto para os estoicos, podem ser reduzidas à causalidade do fluxo global (de vontade de poder ou de *pneûma* ordenando matéria), ou seja, afirmar que existe uma causalidade interna é apenas uma outra forma de reiterar que o sujeito é parte do fluxo global e, portanto, co-determinante do que nele se dá.

O ponto central da objeção é tentar implicar a determinação externa, pois com isso se retiraria qualquer papel ativo do homem em sua ação, contudo, parece que ela vai no sentido da refutada noção de “vontade não-livre”, a qual Nietzsche recusa como sendo um abuso da noção de causa e efeito. Por certo, a objeção coloca a ação humana apenas como efeito, mas isso ignora a sofisticação das noções de causalidade, tanto dos estoicos quanto de Nietzsche, que não operam com causa e efeito, mas com uma rede de causas co-determinantes umas para as outras. Sob esta luz, o sujeito deixa de ser apenas efeito, como pretendia a objeção, e passa a ser também causa. Estando refutada a conclusão (i), também estão refutadas as conclusões (ii) e (iii), pois para que se possa afirmar que a ação não está em nosso poder é fundamental afirmar que ela é externamente determinada; note-se como as conclusões (ii) e (iii) são absolutamente dependentes da conclusão (i).

Vemos, portanto, que Nietzsche vai responder à objeção justamente recusando a noção de causalidade trazida por ela e invocando uma causalidade mais refinada, a qual contempla relações de confatalia e que, por tomar o sujeito como co-causa, é capaz de refutar a conclusão do determinismo externo da ação. O interessante é que a resposta nietzschiana é justamente invocar uma noção de causalidade estoica, de modo que, diante dessa primeira objeção, podemos ver confirmada a hipótese de que a resposta

de Nietzsche ao problema da liberdade é estoica. Cabe, a seguir, ver como o filósofo se sai frente ao “argumento do preguiçoso”.

Retomemos, da mesma forma, o fragmento que nos traz o “argumento do preguiçoso”:

‘se é o seu destino se recuperar de uma doença, você vai se recuperar, independentemente de se você chamar ou não um médico. Da mesma forma, se é o seu destino não se recuperar desta doença, você não se recuperará, independentemente de se você chamar ou não o médico. E um ou outro é o seu destino. Portanto, é inútil chamar o médico (LONG; SEDLEY, 1987, p. 339).

O cerne dessa argumentação consiste em tentar mostrar que se o determinismo é o caso, então o próprio agir humano perde o seu sentido. Ele tenta desmotivar o sujeito, pois pensemos, se está determinado que A vai passar na prova e ele sabe disso, qual será a motivação dele para estudar? Ora, como o que motivava seu estudo era justamente a incerteza e tendo ele recebido a certeza de que será aprovado a motivação para estudar é perdida.

Opor esse argumento à Nietzsche não representa nenhuma dificuldade, pois ele concordaria de plano com o determinismo, que é, novamente, a premissa inicial.

A grande questão é como interpretar o evento “chamar o médico”. A primeira vista parece se tratar de um evento contingente, pois ele pode se dar ou não, em outras palavras, é determinado que vou me recuperar, mas não que vou chamar o médico e, por consequência, chamando-o ou não irei me recuperar. Ora, tanto para Nietzsche quanto para os estoicos a existência de um evento contingente é um disparate e se é o caso de o argumento implicar a contingência do evento “chamar um médico” então ele é simplesmente incompatível com a filosofia desses pensadores, estando, de pronto, refutado.

Mas podemos interpretar que o evento “chamar o médico” está determinado, todavia, que sentido haveria então em afirmar que tal evento é inútil? Nesse caso, o evento seria inútil, pois ele não teria qualquer influência causal no evento posterior “recuperar-se da doença”. Mesmo que se interprete desta forma o evento “chamar o médico” devemos ter em mente que para

Nietzsche tal evento representa uma certa relação de forças, mas se esse for o caso, então ele não só tem influência causal no evento posterior “recuperar-se da doença” como todo e qualquer evento posterior a ele, lembremos: “*Quanta de força, cuja essência consiste em exercer poder sobre todos os outros quanta de forças*” (KSA 14 [81] primavera de 1888). Logo, a afirmação de que “chamar o médico” é inútil não pode prosperar.

Observe-se que novamente a objeção feita ignora a noção de causalidade dos autores, pois ignora que os eventos “chamar o médico” e “recuperar-se da doença” estão em relação de confatalia, de modo que o primeiro não é inútil, mas, pelo contrário, é co-determinante para o segundo.

Com efeito, novamente Nietzsche responde à objeção com respostas estoicas, pois o que está em questão continua sendo a noção de causalidade, a qual, resta claro, Nietzsche e estoicos compartilham.

Deixemos de lado, no momento, os graves problemas do “argumento do preguiçoso” e, para continuar o debate, consideremos o seguinte: se um sujeito soubesse que está determinado que ele passará no teste, realmente parece que isso desarticulária seu esforço para tal. Da mesma forma que o conhecimento de que irá curar-se inescapavelmente desmotivaria o tratamento. Devemos nos perguntar, contudo, como pode um sujeito ter conhecimento de *como* os eventos futuros estão determinados? Tendo em vista as cosmologias nietzschiana e estoica, temos conhecimento que tudo está determinado, no sentido de que só há um curso de eventos possível no mundo, saber disso, no entanto, não garante qualquer conhecimento particular sobre eventos determinados. Ora para que se possa afirmar que passar no teste está determinado será necessário conhecer a totalidade da rede causal global que antecede o evento passar no teste, é necessária, portanto, a onisciência do demônio de Laplace. Não obstante, Nietzsche é plenamente consciente da total impossibilidade de uma tal coisa, pois ele mesmo afirma que estamos sempre reduzidos a uma visão perspectiva do mundo, o mundo como vontade de poder é o mundo visto de dentro, não esqueçamos. Logo, o cenário que o “argumento do preguiçoso” apresenta é absurdo, pois para o sujeito saber que “recuperar-se da doença” está determinado esse sujeito teria que “ver o mundo de fora” e conhecer a totalidade das forças em relação no acontecer. Com efeito, mesmo que tudo esteja determinado, dada a impossibilidade de eventos contingentes,

o sujeito jamais terá condições de saber *como* o acontecer está determinado, de modo que o conhecimento do evento “recuperar-se da doença”, o qual teria condições de desmotivar a ação do sujeito, é um conhecimento impossível. Note-se como a argumentação de Frede, relativa aos estoicos, cabe perfeitamente ao que argumentamos com relação à Nietzsche:

É precisamente por não sabermos o que está em jogo no futuro que temos que fazer o melhor que podemos. Em todo o caso, o que realmente fazemos pode ser ou não a condição decisiva. Dado nosso estado de conhecimento atual, temos de agir do modo que nos parece melhor, muito embora não saibamos por certo se as nossas ações vão conduzir ao resultado desejado. Tampouco é a ignorância em questão uma condição que possa ser superada. [...] A sabedoria do mundo é imanente ao próprio mundo (FREDE, 2006, p. 226).

Não obstante, também para Nietzsche, o sujeito não tem como superar a condição de ignorar o seu futuro, de modo que a preocupação com o agir mantém-se importante.

Opomos à Nietzsche as duas principais críticas feitas ao compatibilismo estoico e as respondemos estritamente dentro dos limites do pensamento nietzschiano, utilizando os elementos básicos de sua cosmologia e suas considerações relativas ao problema da liberdade – nada foi dito nessa parte final, que não estivesse presente no segundo capítulo. E vimos como, curiosamente, as repostas estavam em plena consonância com o respondido pelos estoicos, de modo que cremos estar suficientemente claro que, no confronto com o problema da liberdade, Nietzsche dá respostas de forma estoica, estando a hipótese levantada por esse trabalho confirmada. É preciso ao leitor ter em mente, contudo, que o que pretendemos mostrar é que as respostas encontradas nos textos de Nietzsche ao problema da liberdade estão em consonância com as respostas estoicas. Com isso não queremos dizer que Nietzsche estaria negando crédito aos estoicos, para fazer tal afirmação seria necessário um profundo estudo de fontes para então fosse possível se determinar com certeza se ele estava a par do debate estoico e dos argumentos em questão. O filósofo menciona poucas vezes os pensadores do pórtico em sua obra e na maioria delas é crítico, tomando-a por modelo de um rigorismo moral e não faz qualquer menção a aspectos cosmológicos ou

mesmo com relação ao compatibilismo estoico, pontos nos quais ele se aproxima deles. Não resta dúvida que o pensador alemão estudou os estoicos, sua posição de professor de filologia clássica não permitira que não o tivesse feito, contudo, partir daí para afirmar que esses pensadores antigos influenciaram diretamente o compatibilismo nietzschiano é algo que esse trabalho não pretende. Nosso objetivo nesse capítulo final foi mostrar que os argumentos estão muito próximos, sem, com isso, entrar em discussões de fontes e debates histórico-filológicos.

\* \* \*

Antes de encerrar essa investigação gostaríamos de mostrar em umas poucas linhas a importância da mesma para os nossos dias. Temos consciência do caráter exegético de nossa pesquisa, procuramos como meta a fidelidade aos escritos nietzschianos para tentar chegar o mais próximo possível de uma resposta ao problema da liberdade. Assim o fizemos ao investigar as duas hipóteses norteadoras desse trabalho, as quais esperamos se quedem, senão provadas, devidamente argumentadas e defendidas.

Não obstante, acreditamos que esse trabalho tem um potencial que transcende ao mero valor exegético, dada a atualidade da questão em análise e a resposta inovadora descoberta. Assinalamos na introdução que a filosofia de Nietzsche é determinada, fortemente, pelo evento da “morte de Deus”, ele foi possivelmente o primeiro<sup>159</sup> a dar-se conta da seriedade desse evento, da importância que representa a derrocada de uma moral metafísica fundacionalista de inspiração platônico-cristã, que imperou por mais de vinte séculos. Não podemos negar que ainda hoje, na aurora do século XXI, continuamos nos confrontando com o vazio deixado pela queda desse soberbo edifício metafísico. Ainda estamos a nos aperceber do quanto de crentes temos, ou seja, de quão metafísica é ainda nossa autocompreensão enquanto seres humanos. Possivelmente a esmagadora maioria dos mais de seis bilhões

---

<sup>159</sup> Com relação a originalidade da crítica nietzschiana à metafísica platônico-cristã e a profundidade dada a mesma, referimos ao leitor o texto “*Nietzsche e a completude do ateísmo*” de Karl Löwith.

de pessoas que habitam esse planeta ainda se vê como sujeito livre, acreditando ser a *causa sui* de suas ações.

Os mais recentes estudos de neurociência<sup>160</sup>, no entanto, cada vez mais apontam para a falsidade dessa crença, de modo que sua justificação seja apenas a força de um costume de quase dois mil anos. Nietzsche estava consciente da magnitude que representa o abandono de um tal costume.

Temos consciência que a “morte de Deus” é um evento que abrange uma ampla gama de noções e crenças, não podendo ser reduzido à destruição da crença na liberdade absoluta. Todavia, pensamos que essa liberdade é um elemento central, pois sobre ela repousa a mais amplamente divulgada noção de responsabilidade, de modo que, todo nosso sistema jurídico e nossas relações morais passam por uma noção de reponsabilidade que, no mais das vezes, se atrela à “cem vezes refutada” crença na liberdade da vontade. Portanto, não pode haver dúvida da atualidade e grandeza que tem o problema da liberdade, não só para o Nietzsche do final do século XIX, mas para nós no século XXI.

Em segundo lugar, cremos que o filósofo alemão enfrentou tal problema, tendo em vista toda uma série de variáveis, fundamentais e que ainda hoje, talvez, não tenham recebido a devida atenção. Nietzsche debruçou-se sobre a questão da liberdade pensando o ser humano enquanto “carne e osso”, ou seja, ele estava a par das instigantes, ao mesmo tempo preocupantes, implicações da fisiologia sobre nós. Ao abrir as portas para uma reflexão filosófica da fisiologia, permitiu questionar o quanto essa última é capaz de influencia/determinar o que somos. Pensemos agora o quanto isso torna complexa a questão da liberdade, pois que liberdade posso ter se minhas ações e mesmo minha personalidade é afetada diretamente pelas relações fisiológicas de meu corpo, ou posto de forma mais crua, até que ponto essa liberdade é algo mais que uma simples relação físico-química no meu cérebro?

---

<sup>160</sup> Refente a tais estudos merece destaque o experimento de Benjamin Libet *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious wil in voluntary action*, de 1985 e o experimento publicado em 2008, feito por um grupo de pesquisadores e intitulado *Unconscious determinants of free decisions in the human brain*. Ambos os estudos focam na comprovação empírica de atividades cerebrais que antecipam a escolha consciente, chegando mesmo a tornar possível prever a decisão a ser tomada 10 segundos antes de que a mesma torne-se consciente.

Mas não só relativamente a questão da fisiologia, Nietzsche elevou a questão psicológica a outro patamar, ao desencravar das entranhas do “eu” toda uma gama de impulsos inconscientes, cuja luta também é determinante para o que somos. E, novamente a questão se aprofunda, como posso me dizer livre se toda minha atuação racional e consciente não passa da superfície de um interior profundo de impulsos em luta.

Por tudo isso é que acreditamos na importância que a resposta nietzschiana ao problema da liberdade tem, embora com inegável proximidade com a resposta estoica, foi com o pensamento de Nietzsche que o problema da liberdade se confrontou com as variáveis fundamentais, as quais nos forçam a revisitar a nossa própria autocompreensão. Vemos nas considerações de Nietzsche sobre a liberdade um guia inestimável para enfrentar o vazio da “morte de Deus”, juntando os cacos de nossa “natureza humana” mais profunda e paradoxal e buscando, nas ruínas das catedrais que dois mil anos de metafísica construíram, os fragmentos de nossos ser, que quiçá permitam tornarmo-nos aquilo que somos.

## Referências

### Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**: como alguém se torna o que é. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 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.), 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)**. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Humano, Demasiado Humano**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo; Ditirambos de Dioniso**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

\_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrum. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Col. "Os Pensadores").

\_\_\_\_\_. **The portable Nietzsche**. Tradução Walter Kaufmann. New York: Penguin Books, 1982.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke 15 Bande. Kritische Studienausgabe**. Berlim: Walter de Gruyter, 1992.

\_\_\_\_\_. **Digitale Kritische Gesamtausgabe** – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/>>.

## Obras sobre Nietzsche

ARALDI, Clademir Luís. A vontade de potência e a naturalização da moral. **Cadernos Nietzsche**. V 30, 2012, p. 101-120.

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche a e filosofia dos extremos**. São Paulo: Editora Unijuí, 2004.

AZEREDO, Vânia Dutra de. Nietzsche e a Interpretação: do mundo ao texto. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo (Org.). **Nietzsche e a Interpretação**. Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 143-155.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a autora de uma nova ética**. São Paulo: Editora Unijuí, 2008.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Nietzsche e a liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Sete Letras, 2008.

GEMES, Ken; JANAWAY, Christopher. Nietzsche on free will, autonomy and the Sovereign Individual. **Proceedings of the Aristotelian Society**. V 80, 2006, p. 321-357.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Editora Casa do Saber, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

GRILLAERT, Nel. Determining One's Fate: A delineation of Nietzsche's Conception of Free Will. **The Journal of Nietzsche Studies**. Issue 31, 2006, p. 42-60.

ITAPARICA, André Luís Mota. Relativismo e Circularidade: a vontade de potência como interpretação. In: AZEREDO, Vânia Dutra de; SILVA JÚNIOR, Ivo (Org.). **Nietzsche e a Interpretação**. Curitiba: Editora CRV, 2012, p. 81-91.

ITAPARICA, André Luís Mota. **Nietzsche: estilo e moral**. São Paulo: Editora Discurso Editorial, 2002.

JANZ, Curt Paul. **3. Los diez años del filósofo errante (Primavera de 1879 hasta diciembre de 1888)**. Trad. de Jacobo Muñoz; Isidoro Reguera. Madri: Alianza Editorial, 1994.

JENKINS, Scott. Morality, Agency and Freedom in Nietzsche's "Genealogy of Morals". **History of Philosophy Quarterly**. V 20, 2003, p. 61-80.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist**. New Jersey: Princeton University Press, 1974.

LEITER, Brian. **Nietzsche on Morality**. London: Routledge, 2002.

LÖWITH, K. 1985. Nietzsche e a completude do ateísmo. In: **Nietzsche hoje?** São Paulo, Editora Brasiliense, p. 140-167.

LOPES, Rogério. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. **Cadernos Nietzsche**. V 29, 2011, p. 309-352.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Unifesp, 2011.

OAKLANDER, L. Nathan. Nietzsche on Freedom. **The Southern Journal of Philosophy**. V 22, 1984, p. 211-222.

PASCHOAL, Antônio Edmilson. Liberdade e Natureza em Nietzsche. **Revista Philosophica**. Valparaíso, V 29, 2006, p. 255-264.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo, Discurso Editorial, 2010.

RUTHERFORD, Donald. Freedom as a Philosophical ideal: Nietzsche and his antecedents. **Inquiry**. San Diego, 54:5, 2011, p. 512-540.

SCHATZKI, Theodore R.. Ancient and naturalistic themes in Nietzsche's Ethics. **Nietzsche-Studien**. V 23, 1994, p. 146-167.

## Outras obras

BOBZIEN, S.. **The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem**. Phronesis XLIII/2, p. 133-175, 1998.

BRASS; HAYNES; HEINZE; SOON. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. **Nature neuroscience**. 2008, p. 1-3. Disponível em: <<http://www.nature.com/natureneuroscience/>>.

FREDE, Dorothea. **Determinismo Estoico**. In Os Estoicos, São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

GOLDSCHIMDT, Vitor. **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão européia do livro, 1963

HOEFER, Carl, "Causal Determinism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>>.

LIBET, Benjamin. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. **The behavioral and brain sciences**. V. 8, 1985, p. 529-566.

LONG, A. A.; SEDLEY D. N.. **The Hellenistic philosophers**. New York: Cambridge University Press, 1987.

KANE, Robert. **A contemporary introduction to free will**. New York: Oxford University Press, 2005.

SALLES, Ricardo. **The Stoics on Determinism and Compatibilism**. Ashgate, 2005.

SCHOFIELD, M.. **Ética Estoica**. In Os Estoicos, São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

WHITE, M. J.. **Filosofia natural estoica (Física e Cosmologia)**. In Os Estoicos, São Paulo: Odysseus Editora, 2006.