

Nietzsche e a noção de vontade: uma iconoclastia do livre-arbítrio

Álvaro Henriques David Neto ^[1]

^[1] alvaro.neto@ifpb.edu.br. Instituto Federal da Paraíba, Campus Avançado Cabedelo Centro.

RESUMO

O presente trabalho inclina-se ao estudo da noção de vontade na filosofia de Nietzsche. Parte, para tanto, da leitura de aforismos dispostos em obras do filósofo alemão que pertencem às duas últimas fases de sua produção: o estágio intermediário e o tardio. Outrossim, a partir da conquista da noção especulativa de vontade, tenta-se estabelecer algum paralelo com resultados obtidos por pesquisas no campo da psicologia experimental. A análise da noção nietzschiana de vontade como ideia que contraria o livre-arbítrio e seu atributo de elemento constitutivo da moral indicará, espera-se, as razões da crítica de Nietzsche a essa vontade livre. Por fim, após a refutação do livre-arbítrio operada pela vontade como necessidade, passa-se ao enfrentamento da ideia de inocência do vir-a-ser como pressuposto para o projeto de transvaloração de todos os valores.

Palavras-chave: Nietzsche. Causalidade. Vontade. Livre-arbítrio. Inocência.

ABSTRACT

This paper studies the notion of will in Nietzsche's philosophy. In order to do so, we started this article reading the aphorisms found in the works of the German philosopher that belong to the last two phases of his production: the intermediate and the late stage. At the same time, from the attainment of the speculative notion of will, we try to discuss the results obtained by researches in the area of experimental psychology. The analysis of Nietzsche's notion of will, as an idea that contradicts free will and its attribute of a constitutive element of morality, indicates the reasons for Nietzsche's critique of free will. Finally, after the refutation of free will performed by the will as a necessity, the idea of innocence of the becoming as a presupposition for the transvaluation project for all values.

Keywords: Nietzsche. Causality. Will. Free will. Innocence.

1 Introdução

Filho de Karl Ludwig Nietzsche e Franziska Oehler, Friedrich Wilhelm Nietzsche nasce, em Röcken, na Prússia, aos 15 de outubro de 1844. Seu pai, pastor protestante, morre aos trinta e seis anos. Talvez por isso – e sem descurar, outrossim, da educação luterana que tivera – pretende, em primevo instante, imiscuir-se nos estudos teológicos. Contudo, quando já na Universidade, abandona tal intento e segue a dedicar-se à filologia.

A produção intelectual trazida à baila pelo filólogo de formação faz erigir, hodiernamente, para boa parte dos estudiosos, a importância da filosofia nietzschiana e sua colocação na tradição do pensamento, ladeada de outras filosofias de escol. Nesse sentido, frente à deferência do pensamento do “criador” de Zarathustra, parece ficar à margem a lembrança de sua formação em filologia clássica.

No prólogo à *Genealogia da Moral*, Nietzsche confessa seu “a priori”. Revela que desde os treze anos de idade detivera-se a questionar a origem do nosso bem e do nosso mal. Desde cedo também, ao que parece, Nietzsche suspeitou da ascendência do mal e do bem: os valores humanos, demasiado humanos. Nesse trilho, fazia-se pertinente questionar a engrenagem que engendrou ditos valores: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’? E que valor têm eles?” (NIETZSCHE, 2009, p. 9). Nietzsche põe a serviço do seu projeto de crítica à moral – e aos moralistas, secundariamente – o método genealógico. Perfaz a vereda histórica que aponta a criação dos valores morais e assume-se como psicólogo.

O genealogista da moral talvez seja mais conhecido pela sua diatribe à moral mesma. Inserta num programa de transvaloração de todos os valores – um chamado dirigido ao humano para que crie, valore e estime a partir da Terra, arrimado nos valores imanentes à vida –, a crítica da moral porventura é uma trilha necessária dentro do caminho para a ponte entre o homem e o além-do-homem – algum estágio da humanidade em que, já em voga uma inversão valorativa, remove a fonte divina de onde ainda defluem os valores.

Nesse passo, pensa-se, a crítica à moral dominante, à moral platônico-cristã, é efetivada em algumas frentes. Pode-se mencionar, *ad exemplum*, as censuras à compaixão, à noção de ordenação moral do mundo, à unicidade moral e ao livre-

arbítrio ou vontade livre. Todas as críticas a alguns dos “elementos constitutivos” da moral, expostos logo acima, são seguidas de “noções substitutivas”. Isto é, após vergastar algum dos apanágios morais, o filósofo alemão empresta outros valores que entende consentâneos com uma fisiopsicologia forte, aderente à Terra. No limite, trata-se de um projeto de “renaturalização” do homem.

Assim sendo, entendendo a vontade livre como sustentáculo da moral cristã, da moral que se pretende única, faz-se mister enfrentar as razões da virulenta crítica que Nietzsche a ela dirige. Para tanto, analisar-se-á, em prelúdio, a noção de causalidade. Isso porque, a leitura do mundo a partir de recortes causais, em foco causa e efeito, faz supor – como consequência duma resultante do influxo da linguagem, da gramática que reclama para todo predicado um sujeito – que por trás de toda ação, todo efeito, existe um sujeito, uma causa. Tal teia causal mostra-se fundamental à inferência da vontade livre. Em seguida, enfrentar-se-á a noção de vontade na filosofia de Nietzsche, trazendo à consideração os estudos do campo da psicologia experimental com o fito de pontuar algum paralelo entre a especulação, própria da filosofia, e a ciência hodierna. Ato contínuo, examinar-se-á a vontade livre – ou livre-arbítrio – como estratégia para a moralização de um determinado tipo de homem, isto é, como meio para a atribuição de responsabilidade moral e imputação de castigo aos “imorais” ou “pecadores”, evidenciando-se, portanto, uma necessária imbricação entre cristianismo – seus defluentes: culpa, castigo, pecado, recompensa e redenção – e moral. Por fim, como substitutivo da vontade livre, estudar-se-á a noção de inocência do vir-a-ser.

2 Da noção de causalidade como pressuposto da vontade

A noção de causalidade talvez tenha arrimo na leitura do observador que antevê, diante do fenômeno em espeque, determinado “efeito” produzido constantemente sempre que uma mesma “causa” o antecede. Ata-se à leitura uma coleção de regras fixas que se arrogam à “explicação” dos fenômenos – impõe-se o “texto” baseado na crença de que a “causa”, por si só, engendra o “efeito”. Para Nietzsche, nosso intelecto produz uma representação seccionada dos acontecimentos, nada vemos “senão figuras de ‘causas’ e ‘efeitos’!” (NIETZSCHE, 2016, p. 121), que não servem à explicação, mas à descrição de alguma sucessão de episódios. Referida figuratividade, que

toca superficialmente certo sucedimento, é granjeada pela linguagem: “causa e efeito: essa dualidade provavelmente não existe jamais.” (NIETZSCHE, 2012, p. 131). Em *Além do bem e do mal* (2005), há o reforço da hipótese: “deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros conceitos, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento” (NIETZSCHE, 2005, p. 26), não de “explicação”.

Negligenciamos o *continuum* como uma plethora de vontades – fortes e fracas –, por desídia ou por impossibilidade do intelecto. Fato é que parecem existir, para Nietzsche, infundáveis resultantes oriundas de relações entre forças tensivas. Outrossim, pensa-se que para ele não atingimos a completude das configurações em disputa, responsáveis que são pela simulação do “efeito”. Portanto, qualquer isolamento de “causas” ou apartação de algum conglomerado delas, não passa de uma arbitrária cisão. Entrementes, a manipulação da causalidade tem seu valor: a descrição dos fenômenos, principalmente pelas *hard sciences*, pensa-se, milita a minorar a incidência de grandes prejuízos para o homem, em decorrência da conferição de barreiras frente às forças da natureza. Ao que parece, o apreço à causalidade é atávico: reside já no animismo alguma inclinação humana ao “controle” dos fenômenos naturais com o fito de evitar o perecimento.

Em *Crepúsculo dos ídolos* (2017), o filósofo indica que a causalidade foi afiançada por “três fatos interiores”: a vontade, o espírito e o Eu. Deflui da tríplice-constitutiva a crença de que todo agir é efeito de uma vontade e toda vontade é produto de um agente, de um “sujeito”. O “homem projetou fora de si os seus três ‘fatos interiores’” (NIETZSCHE, 2017, p. 34), enxergando as coisas como existentes à sua imagem, caçando a vontade causadora como hábito. Porventura a inferência nietzschiana encontra raízes no já mencionado animismo. Mais tarde, talvez a crença no “Eu” cartesiano tenha potencializado sobremaneira a crença da vontade como causa, bastando, para a suposição de “causa” e “efeito”, o sentimento de vontade experimentado por uma pessoa. Sendo assim, faz-se fundamental o trato da noção de vontade para o filósofo e as implicações dessa concepção no campo da responsabilidade moral.

3 Da noção nietzschiana de vontade

Ao se compreender o ato como causa dessa ideia de vontade tradicional, ordinariamente aceita

e promovida pela moral, é suficiente o querer para agir. Nesse passo, a presença do “sujeito” dotado da faculdade do querer faz-se fundamental. Soberanamente, exerce-se ou não a vontade, pratica-se ou não o ato. Todavia, para Nietzsche, a vontade atua em todo o organismo e prescinde do “sujeito”: ela é tributária de uma relação entre impulsos que dispensa a consciência sobre as combinações defluentes. Os impulsos são uma ramificação da vontade de poder; tratam-se tanto de um fenômeno psicológico – porque se apresentam na forma de sentimentos, afetos e pensamentos; um mundo de desejos e paixões – quanto fisiológico – dado que o corpo representa um arranjo desses impulsos, “visíveis” na alimentação para a formação, desenvolvimento e renovação das estruturas celulares para a produção de energia; na eliminação; etc. No aforismo 36, de *Além do bem e do mal* (2005), Nietzsche revela sua tese de que a vontade atua sobre vontade. Em outras palavras, onde se enxergam “causalidades”, haverá, em verdade, vontade que agiu sobre vontade. Nesse passo, toda função orgânica ou inorgânica estaria arraigada na vontade de poder, na força que se exerce sobre outra força para dominar. O sentido de instinto caminha na mesma via daquela de impulso, ou seja, aproxima-se de um *quantum* de força com tendência ao aumento de potência. Pensa-se que a noção de impulso ou instinto afasta-se do entendimento daquilo que é estável, fixo, material ou espiritual; aproximando-se da circunspeção do que é processual, daquilo que está em constante movimento: isso porque os instintos travam uma contínua relação agonística que dá o resultado de diferentes configurações hierárquicas; ora um, ora outro predomina, ora esse ascende, ora declina. Assim, aparentemente, os instintos arranjam-se de modo a não determinar o homem unilateralmente, deixando franqueada a passagem para as múltiplas possibilidades de determinação.

Pode-se dizer que a vontade atua, pois, inconscientemente. Tentar-se-á melhor descrever.

É curial para o estudo da noção de vontade a citação do aforismo 19, de *Além do bem e do mal*:

em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda 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 há muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingrediente do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. O que é chamado ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ele tem de obedecer’ – essa consciência se esconde em toda vontade [...]. Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (NIETZSCHE, 2005, p. 22-23).

A vontade não é constituída, tão somente, pelo sentir e pensar, mas, sobretudo, pelo afeto de comando. Nietzsche nomina de afeto de comando, ao que parece, a impressão de que o pensamento de comando impele sensações corporais, de movimento – manifestações musculares para o levantar-se, sentar-se, andar, correr, ir, voltar... – além da percepção impregnada ao próprio movimento. Todas as impressões subsequentes ao pensamento de comando são dirigidas à obediência. Importante também é a noção do afeto de superioridade: pensa-se que ele deflui do fato de nos identificarmos – talvez num estágio consciente posterior – com o próprio pensamento que comanda: “‘eu’ sou quem manda e meu ‘corpo’ obedece”. Nesse sentido, a experiência do querer surge quando o homem percebe as ações obedientes do corpo – as sensações de movimento e o próprio movimento – serem decorrências do pensamento de comando.

Nossa inclinação para a aderência ao pensamento que comanda é resultante, aparentemente, do sentimento de prazer experimentado pela resistência ultrapassada, expresso na obediência subjugada – parece aumentar o prazer a percepção de que o corpo obedece. Nietzsche é contrário à hipótese de que o homem se move segundo uma pulsão orientada à conquista e manutenção de estados de prazer e necessária repulsa de condições que ofertem desprazer. Para o filósofo, portanto, a ação não se orienta pela procura indiscriminada do prazer – talvez aqui uma oposição ao hedonismo. O prazer é simples consequência da ampliação de poder: sente-se prazer quando a resistência – animada na luta

entre os impulsos – é superada. A dor é manifesta na resistência e o desprazer é revelado pelo malogro de sua sobrepujança, a *contrario sensu*. Aparentemente, a dor é pressuposto para o sentimento de prazer, vez que, para o filósofo alemão, a autossuperação requer a dor e de seu sobrelevo deflui o sentimento de prazer. Prazer e desprazer são simples consequências da vontade de poder. Aquele atrelado ao triunfo sobre a outra força que resiste. Prazer implica desprazer. Estão, portanto, interligados. Eles são, outrossim, “efeitos” – da vontade de poder – e não funcionam como “causas” do agir: prazer acompanha, prazer não movimenta.

É de se considerar, portanto, que o ato da vontade é composto por: 1. Pensamento de comando; 2. Sensação de movimento; 3. Deslocamento muscular; 4. Afeto de comando; 5. Obediência.

Nietzsche chama a atenção para o descuro sobre o quinto ponto do ato de vontade – a “parte que obedece” e que também está em nós: “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (NIETZSCHE, 2005, p. 23), contudo, ignoramos essa dualidade em virtude “do sintético conceito do ‘eu’” (NIETZSCHE, 2005, p. 23), que tende a sonegar ou mitigar processos internos inconscientes e a dar primazia aos estados conscientes, conferindo valor exclusivamente ao pensamento cômico. Nosso afeto de superioridade parece contribuir para o ofuscamento da nossa parcela obediente, confundindo-se com a ideia de vontade livre ou livre-arbítrio, “o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem” (NIETZSCHE, 2005, p. 24) é nada além do que a expressão do sentimento de superioridade que desliza sobre a superfície da parte que obedece.

Entende-se central nessa discussão sobre a noção de vontade no pensamento de Nietzsche o enfrentamento de outra ideia. Percebe-se que se experimentarmos o extravio do primeiro elemento da vontade – o pensamento de comando – toda a cadeia de sensações e a própria obediência, a vontade mesma, são esvaziadas. Por quê? Para tentar responder à indagação, é indispensável compreender o que é pensamento para o filósofo. O pensamento “vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero.” (NIETZSCHE, 2005, p. 21-22). O “Eu” é necessária condição dos predicados “quero” e “penso” apenas na dimensão do estudo da morfologia e sintaxe de uma língua – restrito, portanto, à gramática. O filósofo pensa que o “sujeito” – em ascensão uma inversão de

perspectiva – não é parte do processo de pensamento, mas já uma inferência hermenêutica dele: o “isso pensa” contém “uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo.” (NIETZSCHE, 2005, p. 22). Com isso, não se chegou, ainda, à formatação da ideia. É preciso ir além. Se o “Eu” já é uma interpretação do pensamento, é dele consequência e não “causa”. Sendo assim, de onde emanam os pensamentos, senão do “Eu”? Da grande razão do corpo, parece dizer através de Zaratustra. Na quarta seção, da primeira parte, de *Assim falou Zaratustra* (2011), a personagem nietzschiana fala aos desprezadores do corpo, aos orgulhosos adoradores do “Eu”:

o desperto, o sabedor diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. (NIETZSCHE, 2011, p. 35).

À alma ou ao espírito – pequena razão –, Nietzsche atribui o sentido do “Eu” (*Ich*), da consciência. Sendo a pequena razão um pequeno instrumento da grande razão – o corpo –, pensa-se que Nietzsche enceta, pois, uma inversão de perspectiva: a pequena razão é instrumento da grande razão. O corpo passa a ser o ponto de partida – contrariando o pensamento cartesiano que considera a alma como tal – e a alma, o “Eu”, assume um papel secundário, submetido ao corpo.

Para Zaratustra, a pequena razão é o que o “diz o Eu”. Parece estar presente, na sobredita afirmação, a nota de comunicabilidade atribuída à consciência. Nesse mesmo trilho, o filósofo assevera em *A Gaia Ciência*: “nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’.” (NIETZSCHE, 2012, p. 221). No mesmo parágrafo 354, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche indaga – e responde – a razão da consciência, se no essencial ela é supérflua: “parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à capacidade de comunicação de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à necessidade de comunicação.” (NIETZSCHE, 2012, p. 221).

No bojo da necessária relação agonística com a efetividade, o homem dispõe da consciência como um meio de comunicabilidade; trata-se de um órgão estreitamente relacionado com a linguagem: o desenvolvimento da consciência e o desenvolvimento da linguagem andam lado a lado. Para Nietzsche, a consciência tem o sentido de uma rede de ligação, teia essencial aos animais mais ameaçados, necessitados de ajuda, de proteção. O anúncio do perigo, direcionado aos “iguais”, desenvolve, como sobredito, *pari passu*, consciência e linguagem. Em consequência, o homem que olha para si mesmo pensa já impregnado pela linguagem, isso porque o pensamento é refletido na consciência pelas palavras. Nesse passo, infere-se que o dizer da consciência, a expressão do pensamento consciente, o “Eu”, é com frequência revelado com alguma perda do que é pessoal, singular, único. Recebendo os influxos da gregariedade, o pensamento traduzido pela consciência através das palavras se mostra, constantemente, no comum: “a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária.” (NIETZSCHE, 2012, p. 223). Todo esforço em conhecer a si mesmo posta, no jogo consciente, a mediania, o não-individual. Em conclusão, uma consciência constituída pela consciência moral, revelada pelo método genealógico – histórico e fisiopsicológico – e que se traduz em repositório dos valores bem e mal gravados desde os tempos adamíticos.

Outrossim, sobra à consciência uma pequena parcela do pensamento: a mais superficial. De acordo com Nietzsche, o pensamento se processa mesmo sem se ter consciência: o homem, como todo ser com vida, pensa continuamente, mas não o sabe. Afinal, pode haver pensamentos, sentimentos e atividades sem consciência: “a vida inteira seria possível sem que ela [a consciência] se visse no espelho.” (NIETZSCHE, 2012, p. 223). Assim, o agir humano, sob o crivo da filosofia nietzschiana, mostra-se num cenário em que centros de força tensivos — marcados pela coligação de impulsos hierarquizados e atravessados pela coesão de outros centros de força — interagem de modo agonístico, de forma a acumular mais força. O que chega à consciência, o que serve ao cálculo conhecido, é apenas a epiderme de toda a fisiopsicologia.

A fé na gramática exigiu do pensar um sujeito que pensa. A extração do “Eu” do processo de pensamento é ingenuidade lastreada no hábito gramatical, que diz

que pensar é uma atividade e que toda atividade exige um sujeito como causa.

Faz-se mister avançar para consignar a noção de corpo em Nietzsche. Ele o entende não como simples matéria, mas como um complexo pulsional hierarquizado, que sobrepuja a vontade de manutenção, e acede à busca por domínio e expansão, acúmulo de força – a vida é vontade de poder, o corpo é vontade de poder. Contudo, o corpo não é uma unidade, algo fixo. O corpo é ação, é agir sobre, um fazer-se corpo, palco do contínuo combate entre os impulsos. Tais relações pulsionais são dinâmicas, dando ensejo a novas configurações de poder: os impulsos que já dominaram podem passar a ser dominados. O corpo, em constante vir-a-ser gerado pelo combate que em si é travado, modifica-se à medida da alteração das conformações de domínio. Isso porque cada parte orgânica, cada unidade vivente, possui pensamento, potência, força.

Assim, ao que parece, o alcance da afirmação de que o pensamento vem quando ele quer, repousa no entendimento da falta de domínio do “Eu” sobre o próprio pensamento: os pensamentos desenvolvem-se necessariamente a partir do processo interno do organismo. A grande razão, que cria o “Eu”, é a fonte dos pensamentos. A tarefa da pequena razão, quando capta parcela do pensamento, consiste na interpretação e simplificação do processo.

Acredita-se, portanto, que os pensamentos se encontram espalhados pelo corpo, atuando inclusive em plano celular: ele – o pensamento – é precedente e também conseqüente do impulso de apropriação levado a efeito pela célula que assimila outra – ideia também descrita em *A Gaia Ciência*, no aforismo 118. Na luta entre os impulsos já está presente o pensar. Isso porque o corpo é pensado como alguma reunião de seres vivos que comandam e obedecem — seletivamente, inteligentemente —, e que se aproveitam de inúmeras considerações e interpretações: “há, portanto, no homem tanta ‘consciência’ quanto há ‘seres’ — em todo e qualquer instante de sua existência — que constituem seu corpo.” (NIETZSCHE, 2015, p. 534). Nietzsche não se refere, nesse fragmento póstumo de junho / julho de 1885, quando empresta “consciência” aos incontáveis “seres” constitutivos do humano, ao sentido de consciência gravado habitualmente como instância única produtora dos pensamentos. Para o filósofo, a consciência, nessa última acepção, é um instrumento como o estômago é um instrumento. Importante a citação de parte do mesmo fragmento:

todo esse fenômeno ‘corpo’ é medido segundo o critério intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso ‘espírito’, ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um. O ‘aparato nervoso’ e o ‘aparato cerebral’ não são tão refinada e ‘divinamente’ construídos, para produzirem em geral pensamento, sentimento, querer: ao contrário, parece-me que precisamente para isso, para o pensar, o sentir, o querer, não é necessário de modo algum nenhum ‘aparato’ em si, mas que isto, apenas isto — é a ‘coisa mesma’. (NIETZSCHE, 2015, p. 535).

Isole-se o que interessa: o pensamento é a “coisa mesma”, algo autônomo em relação à consciência — doravante tratada no sentido habitual; já a consciência é a percepção de uma pequena parcela do processo de pensamento, é algo que sobe, que é percebida como o resultado da operação decorrente. Se a inferência estiver “correta”, a consciência não se mostra como o *locus* produtor do pensamento “original”, mas alguma instância de aquilatação — um instrumento de julgamento recursal, uma câmara revisora incapaz de analisar todos os processos. Pensa-se, portanto, que há pensamentos conscientes e pensamentos inconscientes. Aqueles qualitativa e quantitativamente “inferiores” a estes: “o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior” (NIETZSCHE, 2012, p. 222), porque o pensamento consciente “ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a própria origem da consciência.” (NIETZSCHE, 2012, p. 222). O “pensamento pior” é abastecido pela linguagem, que arrasta, quando traduzido em signos, o médio, o vulgar, e afasta parcela da singularidade. Em consonância com o texto de *A Gaia Ciência*, está uma passagem já gravada em Aurora: “a cada instante temos apenas o pensamento para o qual as palavras nos estão à mão, que conseguem exprimi-lo aproximadamente.” (NIETZSCHE, 2016, p. 161). Os próprios pensamentos não são expressos inteiramente em palavras.

Seria crível concluir que o pensamento consciente é completamente destituído da singularidade, isto é, destoa em completo do corpo e abraça *in totum* a mediania carreada pela linguagem? Não é o que parece. Os pensamentos que pululam na dimensão do inconsciente se constituem de avaliações, de

requerimentos ditados por uma fisiologia – de pressupostos lançados por uma organização hierárquica específica – atrelada à preservação de determinada espécie de vida: “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si.” (NIETZSCHE, 2005, p. 39). Se levo em conta que há um espaço aberto ao pensamento inconsciente, ou seja, se considero que há relação de luta entre os impulsos que atravessam todo o organismo e que esse combate interpreta e é inteligente – léxico usado por Nietzsche no fragmento póstumo acima –, e se, ademais, tenho em conta que “depois de por muito tempo ler nos gestos e nas entrelinhas dos filósofos, disse [disser] a mim mesmo: a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas” (NIETZSCHE, 2005, p. 10), porque parte do processo do pensamento é “conhecido” pela consciência, que transmuta sua “natureza”, de inconsciente em consciente, posso inferir que “estar consciente não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo.” (NIETZSCHE, 2005, p. 11). A ilação talvez sirva para afastar alguma radicalização – em certa medida patrocinada ou facilitada pelo próprio Nietzsche – aventada por uma interpretação sobre a consciência que apenas generaliza e rompe com a singularidade em absoluto. Não parece ser essa a melhor trilha. O mesmo aforismo 3, de *Além do bem e do mal*, talvez a suavizar o apotegma 354, de *A Gaia Ciência*, conclui: “o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos.” (NIETZSCHE, 2005, p. 11). Que parte dos pensamentos inconscientes – que no fundo são pessoais de maneira incomparável – chegam à consciência, já foi dito. Esse caminho já é conhecido. O que Nietzsche parece advogar nessa passagem de *Além do bem e do mal* é a manutenção da “nobreza” do pensamento na consciência. Dito de outra forma: é possível defender, com base nesse registro, que o pensamento consciente, em alguma medida, pode manter-se protegido do trivial, do vulgar, do ordinário, do usual e que, portanto, é capaz de conservar o que há de especial, próprio.

No que tange ao pensamento de comando, acredita-se ter o mesmo nascedouro. Isto é, sua instância inaugural, primária, é a relação dos impulsos entre si. Porventura esse pensamento recebe o qualitativo “de comando” porque é dirigido à efetivação da “vontade”, turbando o próprio corpo ao movimento e sentindo na obediência alguma resistência. Isto é, ele é resultante do concerto de impulsos que se estendem para coagir o movimento à obediência. Surgindo

quando ele quer e não quando “Eu” quero, quebraria o pensamento de comando o dogma da vontade livre?

A vontade livre, elemento constitutivo da moral platônico-cristã, da nossa moral dominante, entende-se, funda-se numa ideia do livre querer como causa da ação, da vontade como faculdade – posta ou não em exercício a partir, talvez, de um pensamento de comando também deliberado, cujo *start* é conscientemente movido pelo sujeito, pelo “Eu”. Todavia, se não acendemos as luzes do candelabro dos pensamentos, se o processo não é por nós controlado, se o pensamento vem quando quer e é resultante de uma relação de impulsos entre si, a vontade não parece ser amplamente livre como se supõe, porque o elemento que a inaugura – o pensamento de comando – não é voluntário. Nesse passo, se a hipótese não se assentar em terreno arenoso, ela é capaz de derruir um edifício da moral cristã que assegura a atribuição de responsabilidade moral: o livre-arbítrio.

Não sendo a vontade livre, ela tende a ser, noutra giro, necessária. O que a faz nascer, portanto? Cada centro de força, cada homem, tem uma composição instintual específica; cada organização da hierarquia dos impulsos parece ser obra única, diferente de qualquer outra. Como são cedícios, os pensamentos defluem desse congregado instintual único, de cada homem que tem específicos traços psicofísicos que constituem seu tipo, afinal “nossas ideias, nossos valores, nossos sins e nossos não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol.” (NIETZSCHE, 2009 p. 8). Pensa-se poder dizer que o pensamento de comando — que é inconsciente, involuntário — é umbilicalmente ligado à fisiopsicologia de cada um.

4 Do pensamento de comando: o start da ação

Brian Leiter, professor da *The University of Chicago, The Law School*, Estados Unidos, em artigo publicado no *Philosophers’ Imprint*, v. 7, n. 7, em setembro de 2007, recorrendo a trabalhos em psicologia empírica, apresentados por Daniel Wegner, no livro *The Illusion of Conscious Will*, de 2002, cita algumas conclusões de Wegner, entre elas:

mecanismos inconscientes e inescrutáveis criam tanto o pensamento consciente sobre a ação quanto a própria ação, e produzem também a sensação de querer que nós experienciamos ao

perceber o pensamento como causa da ação. Deste modo, embora nossos pensamentos possam ter conexões causais profundas, importantes e inconscientes com nossas ações, a experiência de querer consciente emerge de um processo que interpreta essas conexões e não das conexões mesmas. (WERNER, 2002, p. 98 *apud* LEITER, 2007, p. 42).

Para Werner, portanto, tanto o querer quanto a ação são conseqüências de uma “causa” inconsciente comum. Uma evidência empírica discutida pelo autor – que acredita corroborar a hipótese da vontade como epifenômeno – e aproveitada por Leiter, merece registro:

são estudos de Benjamin Libet e colegas, examinando a atividade elétrica do cérebro (o “potencial de prontidão” [*readiness potential*] ou “RP”) que precede uma ação (tal como mover um dedo) e a experiência do querer. O que os pesquisadores observaram foi que o querer consciente do movimento de um dedo ocorreu em um intervalo não desprezível de tempo após o início da RP (e também em um intervalo não desprezível de tempo anterior à consciência do movimento). (WERNER, 2002, p. 53 *apud* LEITER, 2007, p. 44).

É possível inferir, a partir das pesquisas publicadas e comentadas por Werner, que o cérebro ordena alguma tarefa e apenas algum tempo depois – “não desprezível”, como destacado – a pessoa se torna consciente do querer fazer a ação, já posta em curso pelo cérebro. Assim, Werner conclui:

o dar início a um ato voluntário parece ser um processo cerebral inconsciente. O que se vê claramente é que a liberdade da vontade ou a liberdade de escolha sobre agir ou não agora não poderiam ser o agente que dá início ao ato, ao contrário da visão amplamente aceita. Isso também contradiz de forma óbvia o sentimento introspectivo de cada indivíduo de que ele/ela conscientemente dá início a tais atos voluntários. (WERNER, 2002, p. 54 *apud* LEITER, 2007, p. 44).

Nesse passo, Werner, escorado nos estudos desenvolvidos por Libet e outros, recorrendo à psicologia empírica, acredita apresentar evidências

em favor da noção nietzschiana de vontade. O mais importante, pensa-se, recai na conclusão de que o *start* da vontade, o primeiro comando cerebral dirigido à ordem, o pensamento de comando como quer Nietzsche, é perfeito sem que a consciência dele se aposse. Se se considerar a “verdade” dessa ilação, a doutrina do livre-arbítrio – que impele o indivíduo à crença no pensamento, no querer e na ação livres – resta alquebrada, arrefecendo, por conseguinte, a ideia de responsabilização moral. Isto é, segundo Nietzsche, vontade e responsabilidade moral são noções antitéticas, porque o erro da responsabilidade se baseia no erro do livre-arbítrio que, por sua vez, se arrima no erro da vontade como faculdade.

Ainda ressoam questionamentos acerca das funcionalidades da consciência ou dos processos conscientes insertos na noção nietzschiana de vontade, confessa-se. A preocupação se revela numa compreensão da consciência como instância de exclusiva “recepção” de fração dos pensamentos. Portanto, as dúvidas caminham para a perquirição se cabe à consciência, tão somente, a percepção de parcela dos pensamentos e sua frugal tradução por meio da linguagem. A questão, destarte, é refletir sobre o influxo da consciência ou do pensamento consciente na luta entre os impulsos – um caminho inverso, agora. Alguma pista para a entrega de resposta à indagação, mesmo que provisória – e pensa-se, inclusive, se poderia ser diferente – pode ser extraída do aforismo 109, de *Aurora*. Dedicados ao “autodomínio” para o combate da impetuosidade de um impulso, são arrolados seis métodos, quais sejam: 1. Evitação de ocasiões para a satisfação do impulso para que, após algum tempo, seja possível enfraquecê-lo; 2. Fixação de estrita regularidade para a sua satisfação e, por conseguinte, atingir-se uma saciedade moderada; 3. Entrega deliberada à satisfação selvagem e irreprimível do impulso, para se chegar ao ponto de ter nojo dele; 4. Associação de um pensamento doloroso ao pensamento da satisfação do impulso, para se chegar, mais tarde, a sentir o próprio pensamento de satisfação como doloroso; 5. Orientação ao outro estímulo e prazer, levando para outros canais o pensamento de satisfação do impulso – o mesmo resultado é sugerido quando do redirecionamento à satisfação de outro impulso; 6. Enfraquecimento de toda a organização física e psíquica, enfraquecendo o próprio impulso. Para Nietzsche, os métodos mencionados não são escolhidos por “nós”. Na verdade, sequer o “Eu” é aquele que “quer” combater

a impetuosidade do impulso: “em todo este processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade.” (NIETZSCHE, 2016, p. 75). Trata-se, portanto, de uma luta entre impulsos. Na ocasião, o queixoso – tão ou mais veemente – denuncia, à consciência, a impetuosidade do rival que, aparentemente, está temporariamente em posição mais elevada. Faz-se mister, assim, a luta para uma possível reconfiguração “na qual nosso intelecto precisa tomar partido.” (NIETZSCHE, 2016, p. 75).

Em primeiro lugar, parece que há nova defesa do descontrolo consciente sobre o “querer” combater determinado impulso. O “Eu”, novamente, não enceta o pensamento de comando. Noutra giro, afirmar que nosso intelecto sempre toma partido talvez conduzisse a uma interpretação demasiadamente ampliada do final do aforismo. Em segundo, Nietzsche parece querer dizer, aqui, que nossa consciência, nosso pensamento consciente, pode associar-se a um dos impulsos em testilha. Referida hipótese da associação do pensamento consciente a determinado impulso, pensa-se, teria o condão de sugerir futuros pensamentos inconscientes porque, em exercício algum diálogo entre fontes – as passagens de *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Além do bem e do mal* e *Assim falou Zaratustra*, estudadas para entender a noção nietzschiana de vontade, bem como o sentido dos pensamentos conscientes e inconscientes –, pode-se concluir que também faz parte do corpo, do “corpo que pensa”, a pequena razão; não há cisão em que pese seja ela – a pequena razão – instrumento da grande razão. Entende-se que, quando da associação do pensamento consciente a algum impulso – e separação de outro –, pode haver uma espécie de “devolução inteligente” à instância mais profunda que de lá mesmo emanou aquele pensamento que chegou à consciência. Essa “devolução inteligente” carrega, imagina-se, um subproduto do pensamento inconsciente e que, como relatado, pode agregar-se ao produto principal.

Porventura um exemplo sirva melhor ao entendimento do que se pretende afirmar. Acredita-se que a narrativa em primeira pessoa do singular, por ora, se impõe. Quando mais jovem, recordo-me de um período em que, tentando me livrar do hábito de fumar, fazia uso contínuo de bombons, pastilhas ou chicletes. Além de, em tese, ajudar no combate ao vício, sempre gostei do sabor que proporcionavam. Em certa ocasião, estava sem qualquer guloseima do gênero e o desejo de fumar era um incômodo considerável. Um amigo de

trabalho à época, que certamente já percebera o meu hábito de consumir doces, ofereceu-me o que parecia ser um chiclete em tablete, bastante comercializado naquele tempo. Ocorre que, quando toquei no produto, com o objetivo de retirar uma unidade da caixinha, recebi uma descarga elétrica capaz de causar pequeno desconforto, apenas um susto bobo – tratava-se, na verdade, de um “chiclete do choque”. É importante considerar que, apesar de o desconforto causado não ter tido qualquer consequência física relevante, fiquei sabendo que o brinquedo é perigoso se a “vítima” tem alguma patologia cardíaca – sou bradicárdico. Tal fato jocoso foi suficiente para, nos dias que se seguiram, sugerir um comportamento pessoal cauteloso diante de outras “ofertas doces”. Não porque a dor causada pelo choque me incomodava a ponto de transformar-me num sentinela das guloseimas, mas o risco ao funcionamento do coração indicava a necessidade de estar atento. Aparentemente, entre a satisfação gerada pelo consumo do doce e a de manter longe de mim o perigo carregado pela descarga elétrica, tomei partido por esta, e essa associação alterou meu comportamento frente aos novos “oferecimentos”. Nesse diapasão, a minha experiência “chocante” influenciou o “meu querer” daquele dia em diante. Ao que parece, diante de eventuais futuras ofertas já havia um pensamento de comando inconsciente, um *start* involuntário a ser disparado a qualquer momento, em certa medida influenciado pelo ocorrido no passado e que “subiu” ao tratamento consciente: talvez “Eu” seja um existente fazendo a mim mesmo a partir das necessidades vitais. Mas, *in casu*, essas necessidades não seriam já, em ampla medida, informadas pelos “nossos impulsos”?

5 Do livre-arbítrio

Importa agora é discorrer sobre o emprego útil da “vontade livre” pela moral que se pretende única e, depois, entender qual é o substitutivo nietzschiano para essa vontade. Nietzsche trata o livre-arbítrio, um dos quatro grandes erros listados em *Crepúsculo dos ídolos*, como o “mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade ‘responsável’ no sentido deles, isto é, de torná-la deles dependente.” (NIETZSCHE, 2017, p. 38). A atribuição de responsabilidade, pensa-se, mais do que pressuposto para a imposição de castigo, de punição, funciona para o aplainamento de um tipo específico: o decadente. O sacerdote, criador, segundo Nietzsche, da vontade livre, considerou “livre”

consequentemente o homem para fazê-lo dobrar-se defronte à moral: a paradoxal liberdade humana, propagada pelo sacerdote, pugna pelo fechamento às múltiplas possibilidades de determinação e pela abertura à proscricção de tudo quanto não se coadune com a moralidade cristã. É-se “livre” para não se tornar o que se é, porque há uma imposição moral sobre o corpo a determinar o complexo de impulsos que deve prevalecer universalmente. Aqueles que não se subsomem, os “imorais”, são castigados. Assim, “o vir-a-ser é despojado de sua inocência” (NIETZSCHE, 2017, p. 38) e o estratagema de domínio, escorado nas ideias de “vontade livre” e “ordem moral do mundo”, serve a conceder o direito de o sacerdote castigar ou inventar para Deus esse direito. Mas Deus está morto...

Nietzsche nega Deus para redimir o mundo, para restabelecer a inocência do vir-a-ser. O anúncio da “morte de Deus” parece, já com alguma intensidade, ser proposto em *Humano, demasiado humano II* (2008) – antes, portanto, do famigerado aforismo 108, de *A Gaia Ciência* –, no aforismo 84, *Do andarilho e sua sombra*. Na passagem, um dos prisioneiros anuncia a morte do “guardião” e o filho do guardião requer a crença em si como *conditio sine qua non* para a liberdade de todos os presos. Estão envolvidas no texto mencionado as noções de dor, liberdade, culpa, castigo, recompensa, verdade, fé e redenção. “Deus está morto; mas [...] ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada.” (NIETZSCHE, 2012, p. 126). As “luzes” de Deus – talvez porque seu brilho já tenha emanado de uma estrela distante, hodiernamente morta – ainda formam, porque escuras por “corpos opacos”, sombras que dão contornos às figuras da metafísica, do cristianismo, da culpa e da moral cristã. A “clareza” lançada após a remoção dos “corpos opacos”, por força dos feixes da transvaloração dos valores, é capaz de revelar um caminho aberto ao além-do-homem. Como?

Em seu programa, Nietzsche parece se lançar no combate à metafísica ansiando demolir o dualismo de mundos, e outros tantos dualismos, vergastando noções filosófico-religiosas comprometidas com um imaginário plano transcendente. O desiderato da metafísica de criar um mundo essencial, imutável, eterno, a partir da intrusão da dicotomia aparência-realidade e socorrendo-se de descrições compostas em certa medida pela milagrosa intervenção de uma divindade, culminou num modelo de condenação da vida, de negativa da Terra, deste mundo em que se vive. E esse mecanismo é comum ao cristianismo.

O genealogista empreende uma crítica ao cristianismo a partir de uma base histórica e fisiopsicológica. O achado nietzschiano dá conta de uma reinterpretação religiosa da dor e do sofrimento como fenômenos atrelados a peias divinas que recaem sobre o homem na forma de culpa e castigo pelo que se é. Ademais, nesse modelo interpretativo, surge também a noção de recompensa que exige o pressuposto do sofrimento para a “vida eterna”. Isto é, empresta-se um sentido ao sofrimento e, no mesmo movimento, uma narcose a dor – mesmo que passageira – já que há promessa de recompensa, prêmio, retribuição, reconhecimento, um alívio pelo fardo. Trata-se, portanto, da legitimação do pecado e da pavimentação da via de acesso à vida eterna: a abertura do caminho à redenção cristã.

Nessa “leitura” da dor, subsiste Deus. Algo perfeito e modelo de ação. O homem, que é “deformado”, compara-se ao Deus cristão e isso reforça a sua dor porque percebe a tarefa irrealizável de atuar como Ele. O “doente” sente continuamente o jugo do “ser que sozinho é capaz de todas as ações chamadas altruístas” (NIETZSCHE, 2004, p. 94), porque mora em sua imaginação a punição em virtude de sua incapacidade – quiçá humanidade – de transformar-se num ser supremo e de agir como tal: “em todas as vivências possíveis, grandes ou pequenas, acredita reconhecer as cóleras e as ameaças dele, e mesmo pressentir os golpes de açoite de seu juiz e carrasco.” (NIETZSCHE, 2004, p. 94). É-se punido por ser o que se é; é-se castigado por não ser Deus, por não agir como Deus. Tal interpretação cristã caminha para a queda no poço do autodesprezo, do remorso, do desprazer do homem consigo mesmo. Contudo, o olhar cristão não percebe exclusivamente a ira divina: se Deus tudo provém, o homem interpreta “suas experiências de modo a lhes introduzir também a bondade divina: tal evento lhe parece pleno de amor; uma indicação benfazeja; um terceiro, e a sua própria disposição alegre, demonstração de que Deus é piedoso.” (NIETZSCHE, 2004, p. 97). São as concretizações divinas em sua vida, são a sedimentação da necessidade de redenção, acredita o homem.

Pensa-se que a imaginação da ira divina oferta melhores elementos para imiscuir-se no estudo da interpretação religiosa da dor e do sofrimento e seus consecutórios. Nesse passo, a parte do homem que se revela incompatível com as “virtudes divinas” é condenada e considerada moralmente má. Afirma Nietzsche que se trata de uma astúcia religiosa: “é fácil

ver como os homens se tornam piores por qualificarem de mau o que é inevitavelmente natural” (NIETZSCHE, 2004, p. 102), sendo artifício da religião “suspeitar-lhe a natureza e assim torná-lo ele mesmo ruim: pois assim ele aprende a se perceber como ruim, já que não pode se despir do hábito da natureza.” (NIETZSCHE, 2004, p. 102). O homem sente-se tão pecador, tão incapaz de remover por si só sua “natureza ruim”, que “são necessários poderes sobrenaturais para lhe tirar esse fardo; e com isso surge em cena a já referida necessidade de redenção.” (NIETZSCHE, 2004, p. 103). O exagero das exigências morais – exemplificado na necessária visão da imagem divina refletida no espelho contido pelo homem; ilustrado no “pensar e agir como aquele perfeito Deus criado” – e a conseguinte impossibilidade de cumprimento normativo, descortina, pois, o verdadeiro intento da moral: fazer o homem se sentir “o mais possível pecador” (NIETZSCHE, 2004, p. 103) e não torná-lo mais moral. Assim sendo, esse homem adoecido é fiel à religião, à moral, crê na necessidade de redenção e no Deus cristão como único redentor. A redenção, no esquema da moral cristã, pensa-se, revela-se no juramento da salvação da alma – em sua acepção metafísica – do homem. Este, sentenciado que está à finitude e escorado na crença do livre-arbítrio, é colocado na posição de “juiz” a decidir acerca de seus passos sobre a Terra. O horror da finitude é “narcotizado” pela recompensa de uma vida eterna, isenta de sofrimento, exclusivamente vaticinada aos “bons”. É através da redenção que reluz o afastamento do perecimento e a manutenção na eternidade: trata-se do abrandamento da transitoriedade, de um artifício contra o tempo que tudo devora.

Aqui há uma má compreensão da dor, do sofrimento: toda a desventura é parte da existência, e essa tentativa religiosa de expungir o infortúnio contribui para engendrar o adoecimento do homem. O assentamento do pecado, entende o filósofo, não resiste àqueles imbuídos do sentido histórico: “quando se compreende como ‘o pecado chegou ao mundo’, ou seja, através de erros da razão, [...] então todo este sentimento [de culpa] é muito aliviado, e os homens e o mundo aparecem por vezes numa aura de inocência.” (NIETZSCHE, 2004, p. 90-91).

6 Da inocência do vir-a-ser

Tendo a moral acima de si, o homem parece “emudecer” os valores que nascem de si – que são a coletânea das obras produzidas pela relação entre

os impulsos que sediam seu corpo e tal coletânea é jungida às necessidades. Como é cediço, cada obra conta com sua interpretação, sua “letra”, sua “melodia”, a “canção” é única e, aparentemente, jamais cantada de forma idêntica. “Tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade.” (NIETZSCHE, 2004, p. 77). Se se considera que a vontade não é livre – como argumentado acima –, mas aderente à configuração fisiopsicológica do tipo, as ações defluentes só podem ser vistas como necessárias e, desse modo, já se infere que “tudo é inocência”, vez que se expatria o erro do livre-arbítrio – seus pressupostos e conseqüências: a partir do conhecimento da grande liberdade, a liberdade diante do livre-arbítrio. Assim, pensa-se, a noção nietzschiana de vontade e o pensamento seguinte, arrimado na afirmação de que “tudo é necessidade”, são possíveis alicerces para a ideia de inocência do vir-a-ser. Se tudo é necessidade, não se pode responsabilizar o homem, já que ele é “uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes.” (NIETZSCHE, 2004, p. 45). Em fragmento póstumo de 1886 / 1887, Nietzsche defende novamente a hipótese: “são nossas necessidades que interpretam o mundo: nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem a sua perspectiva que ele gostaria de impor como norma a todos os outros impulsos.” (NIETZSCHE, 2013, p. 263). Pensa-se, portanto, que a partir da noção nietzschiana de vontade, ventilada acima, chega-se à de necessidade como contraposição à ideia de faculdade da vontade; necessidade como um dos encetamentos para o fazer a si mesmo do homem. Sendo, pois, o homem necessário, ele é, por conseguinte, irresponsável e inocente: ele simplesmente vem-a-ser.

Em *Crepúsculos dos ídolos*, no capítulo *Os quatro grandes erros*, Nietzsche insere o homem num *continuum*, vergastando novamente a noção de causalidade, vontade livre e responsabilidade. No desfecho do parágrafo, nega Deus para “novamente” estabelecer a inocência do vir-a-ser. Pede-se licença para a reprodução da passagem, em que pese ser extensa:

qual pode ser a nossa doutrina? – Que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seus pais e ancestrais, nem ele próprio (– o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi ensinado, como ‘liberdade inteligível’, por Kant, e talvez já por

Platão). 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. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um ‘ideal de ser humano’ ou um ‘ideal de felicidade’ ou um ‘ideal de moralidade’ – é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de ‘finalidade’: na realidade não se encontra finalidade... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo – não há nada que se possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo... Mas não existe nada fora do todo! – O fato de que ninguém mais é responsável, de que o modo do ser não pode ser remontado a uma causa prima, de que o mundo não é uma unidade nem como *sensorium* nem como ‘espírito’, apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser... O conceito de ‘Deus’ foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. (NIETZSCHE, 2017, p. 38-39).

Porventura é indicado iniciar a reflexão sobre o parágrafo investigando, primeiramente, a acepção nietzschiana do vir-a-ser. Acredita-se que o filósofo alemão parece entender o vir-a-ser como aquilo que define a efetividade, isto é, a regularidade da efetividade é vislumbrada no compasso das transformações do vir-a-ser. Assenta-se um degrau para asseverar que nada – porque se está na efetividade – escapa do influxo do vir-a-ser e, sendo assim, não existe algo que permaneça idêntico a si: há alguma tensão que engendra a mudança, geração, destruição e criação de todas as coisas. Algum direcionamento para estas notas – e a confessa proximidade a Heráclito – pode ser encontrado em *Ecce Homo*, no capítulo dedicado ao *Nascimento da tragédia*, § 3. Pois bem. Ao que parece, no bojo da tensão entre as forças que se opõem e dão azo ao fluir e destruir constantes, é constituído o vir-a-ser e desmontada a noção de “ser”: o conflito que perdura pela eternidade, após a feitura de alguma cisão no tempo, expressa apenas a supremacia momentânea de um dos contendores.

Isso revela, pensa-se, alguma compreensão de que essa guerra entre forças opositoras vige como uma “lei” inserta na dimensão de uma cosmovisão, a reger não apenas a prática humana, mas também os fenômenos da natureza. Aqui, o vir-a-ser não é um apenso do “ser”, não se trata de uma noção que defende alguma “essência inexorável do ser” que se move – “movimento” enquanto coisas que agem sobre coisas – por necessidade, mas apela para uma sustentação enquanto mudança constante da “coisa”, contrariando qualquer permanência.

Já é possível adiantar que a própria noção de vir-a-ser como resultante do eterno conflito espanta qualquer finalidade: “não se encontra finalidade” alguma porque no “jogo” da necessidade se configura, contínua e provisoriamente, apenas aquilo que deflui da luta. Entender uma finalidade como a causa da origem de algo é um equívoco. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche indica que o apontamento de determinada finalidade é inservível à compreensão da gênese de algo. Nesse sentido, a aventura humana na história não indica um progresso em direção a uma meta, tampouco sua origem revela uma destinação, antes mostra um plexo de processos de subjugação dentro dos quais centros de força em tensão se assenhoreiam e são também dominados.

Cada um é necessário, “é um pedaço de destino”. O fatalismo percorrido, no aforismo em testilha, não é aquele que carrega em si a ideia de acontecimentos inexoravelmente pré-fixados, surgindo a ação humana como força de oposição à força do destino já desenhado e imposto. Não é isso, aparentemente. Pensa-se que a defesa presente na passagem parece se coadunar com o pensamento de que o fado e a ação humana não representam dicotomias, antes estabelecem uma relação em que são reciprocamente dependentes. O destino, nessa acepção, é constituído pelo encadeamento de acontecimentos e, já inserto neles, ações humanas. Nesse passo, o agir do homem é necessário ao fado e o futuro depende, inevitavelmente, dos atos de cada um; e o passado dependeu, da mesma forma, da contribuição de cada qual. E é por isso, também, que cada um “está no todo” e condenar “nosso ser” redundaria em “condenar o todo”.

Avançando para a inocência do vir-a-ser. É possível aduzir que tal noção se mostra como uma hipótese que contraria, e tem o poder para a substituição da hipótese da moral cristã, escorada na “culpa do homem”. Isso porque permuta a culpabilidade –

sustentada pela articulação entre vontade livre e responsabilidade – pela inocência, já que a vontade adere necessariamente à configuração fisiopsicológica do tipo, levando à margem qualquer defesa de uma responsabilidade moral em virtude da não subsunção a um tipo universal pré-definido. Aqui, na inocência do vir-a-ser, pensa-se, os efeitos da noção nietzschiana de vontade são amplificados, isto é, sustenta-se que se constrói, com a inocência do vir-a-ser, a possibilidade de uma isenção generalizada. Inserido no *continuum*, o homem é parte do todo e a inocência é atribuída ao todo, ao processo muito mais amplo do que o homem individualmente considerado. Em experimento um esquema investigativo colossal de causalidade, Nietzsche proporá, em *Humano, demasiado humano II*, na segunda parte, *O andarilho e sua sombra*, uma espécie de regresso ao infinito da “cadeia causal” para a “adequada” imputação de responsabilidade, porque é “arbitrário parar no criminoso, quando se pune o passado.” (NIETZSCHE, 2008, p. 183). Dever-se-ia, defende o filósofo, imputar a infração também às “causas” passadas e mais distantes do fato, “quero dizer: pais, educadores, a sociedade, etc.; em muitos casos se verá, então, que de algum modo os juízes participaram da culpa.” (NIETZSCHE, 2008, p. 183). Há, portanto, uma suspensão ilegítima da “cadeia causal” para a atribuição de responsabilidade. Nietzsche defende, nesse mesmo aforismo, que também a recompensa deveria seguir a mesma “lógica regressiva”. A conclusão, num tom irônico, dirigida aos “livres-arbitrários”, recomenda que esses decretem que “nenhum ato tem passado” ou, noutro giro, estabeleçam uma sincronia entre a teoria do livre-arbitrio e as “causas” – todas – que contribuíram para a atribuição da culpa – duas tarefas irrealizáveis, ao que parece. Para não se cometer “pecado contra a lógica”, é provavelmente forçoso inferir a absoluta escusação de toda a culpa e, nessa inserção do homem no todo, a inocência mesma do vir-a-ser.

7 Conclusão

Assim sendo, o “criminoso”, o “imoral”, não passa de uma parcela do todo – também irresponsável. Em arremate, é crível aduzir que a inocência do vir-a-ser é um dizer Sim à efetividade como resultante de eternas relações agonísticas e isenta de responsabilidade pelas configurações que se dão necessariamente a partir daquelas lutas, que carregam a força para a libertação das “faltas” cometidas no passado e no presente.

Recobrada a inocência, não se pesquisa a culpa e caminha-se para algum alívio legítimo, que não anula o sofrimento, mas também não o potencializa, não o “duplica”. Chega-se ao testemunho do termo do “último homem” e ao anúncio do “além-do-homem” por intermédio da transvaloração dos valores, apenas possível com a morte de Deus e o espalhamento da inocência do vir-a-ser: trata-se da libertação do homem para a composição de novas tábuas de valores *humanas, além-humanas*, afastando-se, assim, necessariamente, a crença no livre-arbitrio.

REFERÊNCIAS

- LEITER, Brian. Nietzsche’s Theory of the Will. **Philosophers’ Imprint**, v. 7, n. 7, Chicago, p. 17-49, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Aurora**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo**. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos**: 1884-1885: volume V. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos póstumos**: 1885-1887: volume VI. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres: volume II. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.