

## **A LIBERDADE EM NIETZSCHE: AUTOCONSTRANGIMENTO, AUTOCONHECIMENTO E AUTOCRIAÇÃO**

FREEDOM IN NIETZSCHE:  
SELF-CONSTRAINT, SELF-KNOWLEDGE AND SELF-CREATION

Francisco Freire\*

### **RESUMO**

Este artigo visa a delinear o conceito nietzschiano de liberdade, relevando o motivo fundamental e o princípio normativo da autotranscendência imanente. Os textos de Nietzsche sobre o tema têm caráter assistemático e aporético. Visando à coerência do discurso nietzschiano, os intérpretes tendem a mitigar ou negar o fatalismo ou a liberdade. No entanto, a liberdade e o fatalismo são caracterizados por Nietzsche como faces de uma mesma moeda. O presente artigo pretende dissolver os pseudoparadoxos, mas não simula a eliminação da ambivalência e da tensão aporética, inerentes ao pensamento nietzschiano. Diante das forças cegas e potencialmente destrutivas do fatalismo, o indivíduo é autoconstrangido pela consciência: “deves tornar-te quem tu és”. O imperativo revela-se ao indivíduo como lei de autodefesa e necessidade mais pessoal frente à ameaça existencial. O que se é não é anterior à liberdade, que coincide com o autoconhecimento e a autocriação.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche; liberdade; fatalismo; autoconhecimento; autocriação.

### **ABSTRACT**

This article aims to outline the Nietzsche's concept of freedom, highlighting the fundamental motive and the normative principle of immanent self-transcendence. Nietzsche's texts on the subject have an asystematic and aporetic character. Aiming at the coherence of Nietzsche's discourse, interpreters tend to mitigate or deny fatalism or freedom. However, freedom and fatalism are characterized by Nietzsche as faces of the same coin. The present article intends to dissolve the pseudoparadoxes, but does not simulate the elimination of ambivalence and aporetic tension, inherent in Nietzsche's thought. Faced with the blind and potentially destructive forces of fatalism, the individual is self-constrained by conscience: "you must become who you are". The imperative reveals itself to the individual as a law of self-defence and a more personal need in the face of existential threat. What one is is not prior to freedom, which coincides with self-knowledge and self-creation.

**KEYWORDS:** Nietzsche; freedom; fatalism; self-knowledge; self-creation.

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Mestre em Filosofia pelo Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – Roma. Licenciado em Filosofia pela Faculdade Batista Brasileira. Bacharel em Teologia pelo Instituto de Ciências Religiosas. E-mail: [freirefranz@gmail.com](mailto:freirefranz@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

Os textos de Nietzsche sobre a liberdade têm caráter assistemático e aporético. Por um lado, abundam passagens nas quais ele nega explicitamente a liberdade e, conseqüentemente, o livre-arbítrio e a responsabilidade. Por outro lado, não faltam alusões calorosas à liberdade e à responsabilidade, sobretudo quando esboça o seu ideal de humanidade. Não há consenso entre os intérpretes. Nietzsche poderia ser descrito como fatalista, e os textos relacionados à liberdade considerados revisionistas ou meramente retóricos (LEITER, 2005, p. 87s). Poderia ser classificado como existencialista, alinhando-se a Kierkegaard e Sartre, por seu conceito de liberdade como autocriação (SOLOMON, 2003, p. 181). A liberdade nietzschiana também é interpretada como uma determinação puramente subjetiva, exercida por uma elite aristocrática (MACINTYRE, 2007, p. 114). É frequente a descrição da liberdade nietzschiana a partir de noções vagas (“ativo”, “livre de ressentimento”, “afirmativo”, “magistral”) ou que parecem assumir conotações metafísicas (*Übermensch*, vontade de poder, eterno retorno e *amor fati*).

Em *A gaia ciência*, Nietzsche formulou de modo sintético o seu ideal ético: “o que diz a tua consciência? – Deves tornar-te quem és” (FW 270)<sup>1</sup>. Esse preceito encerra os problemas da possibilidade e do caráter normativo da liberdade. A alegação de que temos um dever que decorre da consciência implica o problema da possibilidade da liberdade. O paradoxo implicado na justaposição dos verbos “tornar-se” e “ser” invoca a questão do caráter normativo da liberdade. Como alguém deve tornar-se o que já é? A questão parece insolúvel se considerarmos que Nietzsche repetiu a fórmula conectando-a com a ideia de autocriação: “queremos tornar-nos no que somos, – o novo, o único, o incomparável, os autolegisladores, os autocriadores!” (FW 335).

Visando à coerência do discurso nietzschiano, os intérpretes mitigam ou negam o fatalismo ou a liberdade. Por um lado, há os que defendem que o termo “fatalismo” seria um rótulo excêntrico para uma doutrina que viabiliza a possibilidade da autocriação. Para outros, os compromissos teóricos em torno do fatalismo tornam inconcebível a efetividade da liberdade. Leiter (2001) denomina essa tensão no pensamento de Nietzsche de “o paradoxo do

<sup>1</sup> As abreviaturas usadas nas citações e referências às obras de Nietzsche estão de acordo com a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas de Nietzsche: AC – *O anticristo*; EH – *Ecce homo*; FW – *A gaia ciência*; GD – *Crepúsculo dos ídolos*; GM – *Genealogia da moral*; GT – *Nascimento da tragédia*; JGB – *Além do bem e do mal*; M – *Aurora*; MA – *Humano, demasiado humano*; NF – *Fragmentos póstumos*; SE – *Schopenhauer como educador*; WS – *O andarilho e sua sombra*; WzM – *A vontade de poder* e Za – *Assim falou Zaratustra*.

fatalismo e da autocriação"; e o resolve a favor do fatalismo, negando qualquer noção significativa de autocriação.

Este artigo visa a delinear o conceito nietzschiano de liberdade, caracterizando o princípio normativo e o motivo fundamental da autotranscendência imanente. A liberdade emerge do fatalismo. Nietzsche pensa o problema da liberdade fora dos marcos lógicos e ontológicos do clássico debate entre deterministas, compatibilistas e incompatibilistas. O presente artigo dissolverá os pseudoparadoxos, mas não pretende simular a eliminação da ambivalência e da tensão aporética, inerentes ao pensamento nietzschiano. Importa salientar que, para Nietzsche, os princípios da lógica – inclusive o princípio de identidade e o princípio de não contradição – não são nenhum conhecimento, apenas “artigos de fé reguladores” [*regulative Glaubensartikel*] (NF-1886, 7[4]). O princípio de não contradição é considerado um princípio subjetivo da experiência, que não expressa necessidade, mas apenas uma não capacidade [*ein Nicht-vermögen*] (NF-1887, 9[97]). Uma interpretação a partir dos princípios imanentes à filosofia nietzschiana pode considerar o paradoxo, a aporia e a ambiguidade como recursos teóricos ou retóricos pelos quais se exprime o que para a lógica tradicional é indizível.

## 1 A REJEIÇÃO DA LIBERDADE E DO DETERMINISMO

Nietzsche defende a teoria da total não liberdade da vontade humana [*völligen Unfreiheit des menschlichen Willens*] (MA II 50) e a teoria da completa irresponsabilidade [*voelligen Unverantwortlichkeit begriffen*] (MA I 107). A liberdade inteligível é qualificada como fábula e o homem “uma consequência necessária [...] a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes” (MA I 39). A história dos sentimentos morais, que responsabiliza o homem por seus feitos, ações, motivos e até por seu próprio ser é um equívoco, que se baseia no “erro do livre-arbítrio” (MA I 39). Nietzsche defende três hipóteses diferentes para a gênese da crença no livre-arbítrio: o orgulho desenfreado (JGB 21), uma invenção da classe dominante (WS 9) ou uma necessidade do instinto de autoconservação e de autoafirmação dos fracos (GM 13). A descrição da realidade é compatível com o necessitarismo. Poderíamos “calcular previamente cada ação isolada, se fôssemos oniscientes, e do mesmo modo cada avanço do conhecimento, cada erro, cada maldade” (MA I 106). “Ocorrer e ocorrer necessariamente é uma tautologia” (NF-1887, 10[138]).

A teoria da não liberdade da vontade e da completa irresponsabilidade coexiste com textos em que Nietzsche rejeita o determinismo e exalta a autodeterminação e a liberdade por excelência.

Se alguém chegasse a vislumbrar a néscia rusticidade do famoso conceito do "livre arbítrio" até chegar a afastá-lo do seu espírito, eu lhe rogaria que desse mais um passo e afastasse de seu cérebro o contrário desse pseudoconceito, isto é, o "determinismo", que conduz ao mesmo abuso das noções de causa e efeito. Não é preciso cometer o erro de tornar condicionados causa e efeito, como fazem os naturalistas (e todos que seguem seu método de pensar) segundo as cretinices mecanicistas em voga, que querem que toda causa impulse e pressione até produzir um efeito. É conveniente, entretanto, não se servir da "causa" e do "efeito" senão em termos de puros conceitos, ou seja, como ficções convencionais que servem para designar, para pôr-se de acordo, porém de modo algum para explicar alguma coisa. No "em si" não há nenhum vestígio de "nexo causal", de "necessidade", de "determinismo psicológico", o "efeito" não é consequência de nenhuma "causa", nenhuma "lei" impera ali. Ninguém mais que nós foi o inventor de tais ficções. (JGB 21).

Uma vez que um ser humano chega à convicção básica de que deve ser comandado, torna-se "um crente". Inversamente, poder-se-ia conceber uma autodeterminação alegre e forte, uma liberdade da vontade, na qual o espírito descarta toda fé e todo desejo de certeza, por exercitar-se mantendo o equilíbrio sobre o fio tênue da possibilidade, inclusive dançando à beira do abismo. Um espírito assim seria o espírito livre por excelência. (FW 347).

Se não há “nenhum vestígio de nexo causal, de necessidade, de determinismo psicológico”, o que Nietzsche quer dizer com a afirmação de que somos “uma consequência necessária [...] a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”? Se o homem é “uma consequência necessária e se forma a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes”, o que significa um “espírito livre por excelência”?

Para compreendermos o que está por detrás do aparente paradoxo sugerido pelos textos nietzschianos, importa considerarmos sumariamente os termos da discussão sobre o problema da liberdade na filosofia moderna. Nietzsche testemunhou a tentativa dos filósofos modernos de alojar as estruturas fundamentais do querer nos interstícios do determinismo. Desde a consolidação da visão mecanicista e matematizada do universo, tornou-se necessária a reconstrução do conceito de liberdade. O mecanicismo da física newtoniana, ao representar matematicamente o cosmos e prever estados futuros ou retrodizer estados passados, corroborou a tese de que o universo é determinado por uma complexa cadeia de relações causais estritamente necessárias. A geometrização do universo não foi assumida apenas como um aporte metodológico, atribui-se a ela a posição de fundamento metafísico. O mecanicismo vê confirmada a antiga suspeita determinista de que as ações humanas estariam, assim como todo

o mundo físico, sujeitas à necessidade causal. Todos os pensamentos, sentimentos e mecanismos psicológicos seriam invariavelmente pré-determinados e absolutamente previsíveis segundo nexos causais estritos e compulsórios. Consequentemente, o sentimento de decisão e influência sobre as próprias ações não seria mais que uma ilusão cognitiva. Num mundo plenamente determinado, causalidade determinada e vontade se identificam.

Os filósofos que defenderam a liberdade diante do paradigma científico do universo são geralmente categorizados em função do modo como a relacionaram com o determinismo. Os incompatibilistas defendem que se nossas ações são determinadas por causas naturais, então o agir livre e a responsabilidade moral são ilusões. A liberdade e o determinismo são incompatíveis. Os compatibilistas, por sua vez, sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e ainda ser livres no sentido necessário para o agir moral e para a responsabilidade. A liberdade e o determinismo são compatíveis (WOOD, 1998, p. 239). Sob a influência do modelo mecanicista, influentes filósofos modernos – Hobbes, Locke e Hume – assumiram um compatibilismo mecânico e reduziram o problema do livre-arbítrio ao problema da livre ação. “Voluntário, então, não é oposto a necessário, mas a involuntário” (LOCKE, 1999, II, XXI, 14). A ideia de liberdade pertence ao agente, isto é, àquele que tem o poder de agir ou deixar de agir, jamais à volição. O livre-arbítrio passa a ser considerado uma concessão indevida ao acaso, isto é, uma negação da causalidade e da legalidade que caracteriza todos os eventos da natureza. Dessa forma, a livre vontade, ao invés de se tornar condição de possibilidade para a moralidade, tornou-se uma ameaça à imputabilidade moral e à providência divina (HOBBS, 2003, p. 181). Para os compatibilistas, a necessidade causal torna-se *conditio sine qua non* para a responsabilidade moral. O famoso problema da liberdade da vontade, considerado capital para a imputabilidade humana por grande parte da tradição filosófica, passa a ser considerado por parte dos compatibilistas como inapropriado, ininteligível, irracional e absurdo: “a liberdade refere-se tão pouco à vontade como a rapidez do movimento ao sono, ou a quadratura à virtude” (LOCKE, 1999, II, XXI, 14). Diante desse problema, Kant e Schopenhauer repropuseram a teoria dos dois mundos. O mundo fenomênico é pensado segundo os princípios do determinismo, ao passo que o mundo numênico é a sede da liberdade, pensada em termos incompatibilistas. A teoria dos dois mundos compatibiliza o compatibilismo com o incompatibilismo.

Nietzsche rejeita todos os fundamentos ontológicos do debate filosófico sobre a liberdade e o determinismo. Deterministas, incompatibilistas e compatibilistas compartilham categorias metafísicas que caracterizam “um fetichismo grosseiro” (GD, “A razão na filosofia”,

5). A consciência cria os conceitos de ser, espírito, coisa, substância, eu, vontade, ação, causa e efeito e os projeta na realidade. As categorias ontológicas são meras palavras ou ilusões e fantasias do mundo interno” (GD, “Os quatro grandes erros”, 3). Tanto a liberdade quanto o determinismo são representações caricaturizadas da metafísica. O conceito de livre-arbítrio resulta do modo como opera o intelecto em geral, criando fraturas no fluir contínuo da experiência. A realidade é experimentada como algo orgânico e contínuo. Para sentir-se livre em sentido metafísico, o homem abstrai o evento decisional – e a si mesmo – do contexto biológico, psicológico, histórico, econômico, social e cultural no qual a decisão é amadurecida.

Além do rechaço ao fundamento metafísico da liberdade e da responsabilidade, Nietzsche denuncia o motivo escuso por detrás da fundamentação artificial da moral. A liberdade e a responsabilidade metafísicas são invocadas, como carta de nobreza da natureza humana, com a finalidade de impor padrões comportamentais. Trata-se da moralidade do costume, em que “o mal é sinônimo de individual, livre, arbitrário, inabitual, imprevisto, imprevisível” (M 9. Cf. M 14, 16). A teoria da total não liberdade da vontade humana e da completa irresponsabilidade significa o rechaço do conceito de justiça punitiva e premiadora. Nietzsche denuncia que o castigo e o prêmio, a censura e o louvor são mecanismos de controle social: “aquele que é punido não merece a punição: é apenas usado como meio para desencorajar futuramente certas ações; também aquele que é premiado não merece o prêmio: ele não podia agir de outro modo” (MA I 105). Embora o homem saiba da inexistência do livre-arbítrio e de sua conseqüente irresponsabilidade, torna-se presa de sua vaidade. O prêmio e o castigo afetam a vaidade e provocam a emulação. Para introduzir emulação entre os homens, estes foram divididos em duas espécies: aqueles completamente incapazes de abnegação, que não visam outro objetivo que não seja a própria vantagem; e aqueles que são considerados de espírito elevado, que livres da proibição do egoísmo, fazem guerra consigo mesmos para promoverem a paz com os outros. Para Nietzsche, virtudes e vícios, bem e mal são invenções. Trata-se de uma armadilha que torna o indivíduo um “objeto para os outros”. Cada um coopera para o embuste, pois adere à emulação e dissemina entre os demais membros da sociedade a noção de honra e desonra (NF – 1886 7[6]).

O determinismo, por sua vez, é invocado por castas vaidosas que não querem dividir a responsabilidade de seu mérito ou pelos que desejam recusar toda a responsabilidade, impulsionados pelo desprezo de si mesmos e ansiosos de livrar-se da pesada carga de seu eu. O determinismo fundamenta a defesa dos malfeitores, o socialismo da piedade e o fatalismo dos fracos de vontade (JGB 21). A rejeição em relação ao determinismo, cujo paradigma é

fundamentado em pressupostos científicos, revela também a atitude de Nietzsche com respeito à ciência. Para Nietzsche, os métodos são conhecimentos mais valiosos que teorias científicas particulares (AC 13), pois nos tornaram mais modestos (AC 14). Além disso, o método científico é antagônico ao método empregado pela fé (WzM 449). Os métodos científicos, “deve-se dizer dez vezes, são o essencial, e são também a coisa mais difícil, assim como o que pode ser bloqueado pelo hábito e a preguiça por muito tempo” (AC 59). “Não é a vitória da ciência que distingue nosso século dezanove, mas a vitória do método científico sobre a ciência.” (WzM 461).

## 2 O FATALISMO DE NIETZSCHE

O fatalismo nietzschiano se inspira na noção grega de moira ou destino. A decisão de referir-se aos antigos revela a intenção de retornar às fontes primigênicas da mitologia e do pensamento indo-europeu. Nietzsche prescinde totalmente do cristianismo e da metafísica que este compartilha com a filosofia e a ciência. O indivíduo e a totalidade coincidem. Os fatores condicionantes estão englobados no homem. O que efetivamente existe é a totalidade cósmica: “somos necessários, somos um fragmento do destino, formamos parte do todo, estamos no todo [...] E não há nada fora do todo!” (GD, Os quatro grandes erros, 8). Ocorre uma comunhão orgânica e não uma relação mecânica. Supera-se a relação de oposição violenta entre o homem e a natureza que se verifica tanto no ascetismo tradicional (religioso e não religioso) quanto na civilização da técnica científica que pretende dominar a natureza. O fatalismo enfatiza o resultado, interpretado como o produto de um entrelaçamento de fatores. Distingue-se do determinismo, que prioriza a etiologia.

“O mundo visto por dentro, definido e determinado por seu ‘caráter inteligível’ seria — precisamente ‘vontade de potência’ e nada mais” (JGB 36). A vontade humana é parte da “força eficiente”, “vontade-força”, que caracteriza o mundo e expressão da vida instintiva. Somente no mundo a vontade tem efetividade. A vontade interage como elemento numa complexa teia de forças em oposição e complementaridade. A vontade tem eficácia real sobre os acontecimentos. Trata-se de um jogo dinâmico de forças no qual a vontade humana representa uma variável na constituição do resultado. Nesse contexto, é central a distinção entre vontade forte e vontade fraca, pois somente uma vontade potente tem efetividade nessa trama de forças (JGB 21). A liberdade, enquanto efetividade da vontade, e fatalismo são como faces de uma mesma moeda. Não se pode negar a tensão aporética implicada nessa afirmação. No entanto, é

possível entender o destino como o resultado no qual está implicada a potência da vontade como uma variável efetiva.

O fatalismo nietzschiano coincide com a teoria da total não liberdade da vontade. As pessoas o temem por confundi-lo com o que Nietzsche chama de fatalismo turco. O fatalismo turco, além de contrastar o homem e o fado, projeta uma humanidade debilitada e resignada em relação ao futuro.

O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas. O homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso. Por isso, o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado. Quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado. A luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. O medo é que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco. Elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo. Ou então que o homem afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias. Também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier. Você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte. Em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo. (WS 61).

Nietzsche considera o vir-a-ser do destino em sua ingenuidade, pois “não há nada que possa julgar, medir, comparar e condenar nossa existência, pois isto equivaleria a julgar, medir, comparar e condenar o todo.” (GD, Os quatro grandes erros, 8). Nietzsche pretende “retraduzir o homem” em termos naturalistas, tornando-o “surdo às lisonjas de todos os pássaros metafísicos, que não cessam de cantar: ‘és mais, mais alto, és de outra origem!’” (JGB 230). A descrição dos motivos e condicionamentos da ação humana enfatiza os fundamentos biológicos. As alusões à fisiologia, pulsão e instintos são constantes. Os instintos são fundamentais na constituição da “multiplicidade de tipos” criadores de valores (GD, Passatempos intelectuais, 38). Cada indivíduo tem uma constituição psicofísica fixa, que a define como um tipo particular (GM, prefácio, 2). Nietzsche se refere a vários tipos, sobretudo no *Crepúsculo dos ídolos* e no quarto livro de *Assim falou Zaratustra*: homens superiores e inferiores, escravos, nobres, sacerdotes, filósofos, espíritos livres, pensadores livres, bons europeus, poetas, santos e niilistas, o rei, a sanguessuga, o mágico, o papa reformado, o humano mais feio, o mendigo voluntário, a sombra, o apolíneo, o dionisíaco, o socrático, o cristão, o kantiano, o schopenhaueriano e o budista (LEITER, 2005, p. 10 e p. 105).

Alguns textos parecem sugerir que força e fraqueza, superioridade e inferioridade estão radicadas na “essência” do indivíduo constituindo sua realidade indelével, como se não houvesse alternativa para o indivíduo.

[A fraqueza dos fracos] se veste, graças a essa arte da falsificação e à automendacidade próprias da impotência, com o esplendor da virtude renunciadora, calada e expectante, como se a debilidade mesma do débil – quer dizer, sua essência, sua ação, sua inteira, única, inevitável, indelével realidade – fosse um logro voluntário, algo querido, elegido, uma ação, um mérito. (GM I: 13).

No entanto, é preciso ler Nietzsche a partir da teoria da total não liberdade da vontade humana e da teoria da completa irresponsabilidade. Vários termos usados nessa passagem da *Genealogia da moral* são típicas da crítica à moral do costume. Nesse texto, Nietzsche não está disputando sobre o que seja ou não virtude, bem ou mal, elegido ou não, meritório ou não. Nietzsche está, na verdade, rejeitando todo esse sistema de ideias que instaura a falsificação e a automendacidade. A ética nietzschiana se põe numa perspectiva em que tais conceitos carecem de significado.

A constituição psicofísica fixa pode ser melhor compreendida se a associarmos ao que Nietzsche denomina “fato espiritual granítico”.

Mas no fundo de nós mesmos, bem no fundo, há seguramente alguma coisa que não se pode ensinar, um fato espiritual granítico, com resoluções e respostas antecipadamente determinadas frente a certas questões antecipadamente escolhidas. Em cada problema fundamental fala um imutável: “isto sou eu”: a respeito do homem e da mulher, por exemplo, um pensador não pode mudar o curso de suas ideias, mas só estudá-lo a fundo, descobrir as últimas consequências daquilo que nele já é preestabelecido. (JGB 231).

Esse texto é frequentemente interpretado como expressão de um fatalismo absoluto que não permite qualquer alternativa para o homem. No entanto, é revelador o fato de Nietzsche enfatizar que o domínio do preestabelecido se encontra “no fundo de nós mesmos, bem no fundo” e diz respeito a “certas questões antecipadamente escolhidas”. O que o texto revela é que há um núcleo imutável e granítico; que, no entanto, não representa a totalidade do que o indivíduo é.

À luz do fatalismo, a causa sui é um absurdo. Se a vontade do indivíduo se realiza na relação constitutiva com a vontade de potência que fundamenta a totalidade do mundo, não há lugar para a ideia de agente autor de sua vontade. O conceito de liberdade metafísica é a abstração do indivíduo como algo distinto do mundo. Qualquer fracionamento da realidade por

meio da abstração implica uma representação deformada da totalidade. Os moralistas consequentes que quiseram distinguir o homem do todo tiveram de negar o mundo (GD, A moral como manifestação contra a natureza, 6). O fato de não haver lugar para a liberdade metafísica não significa que o homem não tenha um horizonte de alternativas. Não cabe no fatalismo nietzschiano a inevitabilidade ou a resignação em relação ao futuro. O fatalismo não pode ser utilizado como abrigo para impotentes e preguiçosos. Se assim for, Nietzsche teria elaborado justamente o que criticava no determinismo, um fatalismo de fracos de vontade (JGB 21).

Não se pode mitigar o fatalismo nietzschiano. Ele é suficientemente rigoroso para suprimir a liberdade dos fracos de vontade. O indivíduo de vontade fraca não pode mais que ser atravessado pelo completo necessitarismo. Por isso, embora seja possível um horizonte de alternativas, a liberdade só pode ser conquistada pelos indivíduos que são dotados de uma vontade forte. Para Nietzsche, a liberdade e a personalidade moral não são deduções lógicas do conceito de humanidade. A liberdade – que funda a personalidade moral – é uma conquista. “Não se deve de modo algum pressupor que muitos homens sejam ‘pessoas’. Muitos são várias pessoas e muitos, nenhuma [...] A ‘pessoa’ é um fato relativamente isolado” (NF-1887, 10[59]).

Somente por meio de uma vontade forte se conquista a subjetividade genuína. A vontade forte funciona como um centro de gravitação a partir do qual se ordena o campo de forças díspares e até caóticas. Nietzsche considera o sujeito humano como uma “estrutura social de instintos e afetos” [*Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte*] (JGB 12). A subjetividade genuína implica uma hierarquia funcionalmente coordenada de instintos e afetos. Apenas esses atores livres são os que merecem o honorífico título de “pessoa”. A maior parte dos seres humanos está fracionada e não é mais que uma diversidade de tendências concorrentes. Como parte do rebanho, são meros produtos passivos de variadas e complexas forças endógenas e exógenas.

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche retrata a consequência deformadora e até aniquiladora do embate entre as forças caóticas sobre o homem. A imagem descrita é brutal. Zaratustra, transitando em meio à humanidade, afirma que não vê homens, apenas dois tipos de indivíduos: os deformados e os despedaçados dispersos sobre um campo de batalha ou em apavorantes acidentes. Zaratustra apresenta a vontade como “libertador e mensageiro da alegria”. Até que a vontade se afirme, tudo “é um fragmento, um enigma, uma coincidência cruel”. Zaratustra define sua missão, paradigmática para o homem de vontade potente: “Este é todo o meu engenho e esforço, eu componho e transformo em um o que é pedaço, enigma e apavorante acaso.” Mas, antes que alguém se entregue à ilusória alegria, adverte: “a própria

vontade é ainda prisioneira”, restando-lhe a condição de mera espectadora impotente de tudo que passou (*Za, Da redenção*).

### 3 LIBERDADE COMO AUTOCONHECIMENTO, AUTOCRIAÇÃO E AUTOCONSTRANGIMENTO

A liberdade nietzschiana emerge do destino como se fora seu fim. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta o “indivíduo soberano” como o “fim do imenso processo”, do qual a sociedade e sua moralidade do costume eram apenas meio (GM II: 2). O homem da moralidade do costume está imobilizado pela “camisa-de-força social”, sua memória foi forjada para que seja “confiável, constante, necessário” (GM II: 1). Embora seja forjado na “história da responsabilidade”, o indivíduo soberano é possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, que o torna igual apenas a si mesmo, autônomo e supramoral. O indivíduo soberano exerce seu domínio, antes de tudo, sobre si mesmo. É um “senhor da vontade livre”, capaz de fazer promessas. A liberdade é “autonomia” (GM II: 2), implica “obedecer a si próprio” (*Za, Da superação de si mesmo*), “subordinação e aperfeiçoamento sob sua própria lei” (FW 290), usar o rigor elevando-o “à categoria de lei” (JGB 262).

A liberdade nietzschiana é dotada de caráter normativo. O imperativo “deves tornar-te quem és” (FW 270) emerge da consciência “como autodefesa e necessidade mais pessoal [*als persönlichste Nothwehr und Nothdurft*]” (NF – 1886 7[6]. AC 11). Essa descrição situa a norma ética no contexto trágico em que surge a necessidade de “resoluções e respostas” diante de “cada problema fundamental”. No âmago do destino, desencadeiam-se as circunstâncias em que toda a espécie “é constrangida a afirmar-se exclusivamente em razão da dureza”. Somente pelo autoconstrangimento, que tem lugar nas condições desfavoráveis, “o indivíduo se vê obrigado a inventar uma nova legislação, novas artes e astúcias para a própria conservação, para a própria elevação, para a própria liberação” (JGB 262). O imperativo opera vigorosamente como um instinto superior de autoconservação, pelo qual o homem de vontade potente se afirma diante da possibilidade de negação existencial.

O autoconstrangimento é o motivo fundamental da autotranscendência imanente. Trata-se do primeiro princípio para Nietzsche: “é preciso ter necessidade de ser forte; do contrário, não se chega jamais a sê-lo” (GD 38). Importa salientar que as circunstâncias adversas não desencadeiam automaticamente a atividade criativa da lei e da liberdade como “autodefesa e necessidade mais pessoal”. O autoconstrangimento é uma ação potente da vontade, pelo qual o

indivíduo assume o enfrentamento do destino. O destino impõe a oportunidade para que o homem se afirme ou sucumba. As forças contraditórias e cegas do fatalismo desafiam o indivíduo que se afirmará como pessoa atribuindo um sentido heroico à realidade trágica ou se submeterá ao absurdo da própria deformação e aniquilação. O autoconstrangimento encontra raízes na escassez, no conflito e no risco: “a guerra educa para a liberdade [...] O homem livre é guerreiro” (GD 38). Essa descrição vincula liberdade e determinismo como perspectivas distintas de uma mesma realidade. No contexto trágico do fatalismo, a liberdade se revela como um “excedente de forças geradoras e fecundas, capazes de converter qualquer deserto num país fértil” (FW 370).

O indivíduo é autoconstrangido à descoberta e à invenção de um conteúdo semântico absolutamente pessoal para o “isto sou eu” (JGB 231). O que se é não é uma essência ou um conceito prévio à liberdade. A fórmula do imperativo – deves tornar-te quem tu és – é apenas expressão formal da norma. A matéria da norma é constituída pela liberdade autoconhecedora e autocriativa. Nietzsche ilustra recorrentemente a ação moral como criação artística. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche associa o constrangimento à liberdade criativa do artista.

Os artistas neste sentido já têm o faro mais aguçado. Sabem precisamente quando algo não está à sua altura, quando não podem fazer algo. Mas se são constrangidos a fazê-lo, os seus sentimentos de liberdade, de refinamento, de plenos poderes, de predispor, dispor e traduzir em realidade as suas criações, atinge o maior grau de elevação. Em resumo, a necessidade se confunde numa única coisa com o "livre-arbítrio". (JGB 213).

No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche se propõe uma questão importante para a compreensão da liberdade trágica: “a partir de que critério se mensura a liberdade dos indivíduos, assim como dos povos? A partir da resistência que precisa ser superada, a partir do esforço que custa para permanecer em cima” (GD 38). Descarta-se prontamente a mera impulsividade e a paixão como norma para a ação livre. Nietzsche adverte que os sentimentos não são dotados de originalidade nem de estabilidade. Por detrás dos sentimentos se ocultam juízos e apreciações recepcionadas de modo acrítico: “confiar nos próprios sentimentos significa obedecer mais ao avô, à avó e aos antepassados do que obedecer aos deuses que estão em nós, à nossa razão e à nossa experiência” (M 35). A liberdade nietzschiana não se confunde com a incontinência. Nietzsche previne que “tornar-se quem é” é uma tarefa árdua e extremamente perigosa (EH 9).

O indivíduo se torna soberano quando se torna “semelhante apenas a si mesmo” [*das nur sich selbst gleiche*] (GM II: 2). Por isso, Nietzsche afirma que tornar-se quem se é pressupõe que não se tenha a mínima suspeita de quem se é (EH 9). Então, a liberdade coincide com o autoconhecimento. A identidade individual não é, nesse caso, uma questão teórica, mas uma demanda absolutamente prática. Tornar-se quem é pressupõe disposição para a busca e abertura para a autodescoberta. No prólogo da *Genealogia da moral* (1), Nietzsche afirma: “somos desconhecidos para nós mesmos [...] há uma boa razão para isso. Nunca procuramos por nós mesmos, como seria possível que um dia nos encontrássemos?” A identidade de cada indivíduo – e não apenas de uma elite –, assim como a possibilidade da liberdade, está enraizada na história individual e é determinada por fatores biológicos, psicológicos e sociopolíticos. “Cada um traz uma singularidade produtiva dentro de si, como núcleo de seu ser; e quando se torna consciente dessa singularidade, um brilho estranho aparece ao seu redor, o do inusitado” (SE 3).

O autoconhecimento se refere primariamente aos fatores necessários e impassíveis de modificação. Envolve um cuidadoso inventário dos instintos que constituem o núcleo de nossa individualidade e o modo como funcionam e interagem. Implica um saber jogar com as forças efetivas do mundo. A liberdade coincide com a adesão plena à ordem cósmica e significa o domínio dos instintos viris, os alegres instintos de guerra e de vitória sobre os demais instintos, inclusive sobre o da felicidade (GD Passatempos intelectuais, 38). A consciência de ser dotado do privilégio da liberdade e da responsabilidade, do senhorio sobre si e sobre o destino tornou-se para o indivíduo soberano o instinto dominante (GM II: 2).

A liberdade comporta um vínculo entre autoconhecimento e autocriação. Se queremos nos tornar o que somos, únicos e incomparáveis, “devemos nos converter nos melhores discípulos, nos melhores descobridores de tudo o que há no mundo conforme à lei e à necessidade. Temos de ser físicos para sermos criadores neste sentido” (FW 335). Em *Aurora* (560), Nietzsche se refere ao vínculo entre autoconhecimento e autocriação pela analogia do jardineiro. O jardineiro conhece as determinações naturais das espécies em seu jardim. E porque conhece tais determinações, sabe como torná-las fecundas e produtivas; sabe como dispor criativamente do jardim nos mais variados estilos de modo a torná-lo belo. O autoconhecimento nos dá acesso a numerosas possibilidades: “tudo isso nos é permitido: mas quantos somos aqueles que o sabem? Grandes filósofos não puseram sua marca nesse preconceito com sua doutrina da imutabilidade do caráter?” (M 560).

“A vontade é um criador” (Za, Da redenção). É evidente que não é uma criação do nada. O fatalismo viabiliza e delimita a liberdade nietzschiana. A liberdade nietzschiana tem caráter

estético: “dar estilo ao próprio caráter é uma arte grande e rara” (FW 290). A meta é transformar-se numa obra de arte. A arte de construção do caráter implica um plano artístico, criatividade, labor diário, conhecimento da força e da debilidade de sua própria natureza. Para tornar-se o *unicum*, é preciso superar a preguiça e a pavidez que submete o indivíduo à convenção e o torna parte do rebanho passivo. É preciso cultivar a honestidade e a nudez absolutas [*unbedingte Ehrlichkeit und Nacktheit*] ou ser um pseudo-humano [*Scheinmensch*]: sem núcleo, um espírito disfarçado [*verkleideter Geist*], que não pode despertar medo nem piedade (SE 1).

Finalmente, “quando a obra está acabada, põe-se de manifesto que a sujeição a um mesmo estilo era o que imperava e elaborava no grande e no pequeno” (FW 290). Essas afirmações ecoam as palavras de Nietzsche em “Tentativa de autocrítica”, prefácio de 1886 ao *Nascimento da tragédia*: “a arte – e não a moral – apresentada como a atividade propriamente metafísica do homem [...] A existência do mundo só se justifica como fenômeno estético” (GT 5). Ao nobre grego, assim como ao homem de vontade forte, cabe a trágica aceitação de seu terrível mundo heroico, no qual não há outro sentido ou justificativa senão aquele que é projetado pelo agir. A experiência da liberdade, assim como a experiência da arte, nos torna o ser primordial, que movido pelo indomável desejo e prazer de existir, assume que “a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a pleora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo” (GT 17).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A liberdade, enquanto efetividade da vontade, e fatalismo são como faces de uma mesma moeda. O homem é fragmento do destino. A vontade só tem efetividade no mundo, entendido como uma complexa teia de relações de força. O imperativo – debes tornar-te quem és – revela-se ao indivíduo como lei de autodefesa e necessidade mais pessoal. Resulta claro que, para Nietzsche, o autoconstrangimento é o motivo fundamental da autotranscendência imanente. Trata-se de um instinto elevado de autoconservação que institui um centro de gravitação, a partir do qual se unificam as forças antagônicas que atuam no indivíduo e se atribui um sentido às forças díspares e caóticas que operam no mundo.

Porque o homem é ameaçado pelas forças cegas e potencialmente deformadoras e aniquiladoras, o homem deve autotranscender-se pela afirmação de si. Visto que não há uma

substância, essência ou identidade anterior ao ato de liberdade, o imperativo nietzschiano, deve ser quem és, é apenas uma expressão formal da norma. A matéria da norma é constituída pela liberdade autoconhecedora e autocriativa. O imperativo é também parte do destino. Cabe a cada homem – todo homem tem em si uma singularidade produtiva – autoconstranger-se, autoconhecer-se, autocriar-se. A maior parte dos homens, descrentes de seu potencial ou derrotados de antemão pela impotência moral, sequer saberá o que significa o autoconstrangimento. Isto é, não saberá o que é ser livre.

## REFERÊNCIAS

- HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LEITER, Brian. **Nietzsche on morality**. London: Routledge Philosophy, 2005.
- LEITER, Brian. The Paradox of fatalism and self-creation in Nietzsche. *In*: RICHARDSON; LEITER (ed.). **Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 281-321.
- LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Tradução de Anuar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. **After virtue: a study in moral theory**. 3th ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Tradução de Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexão sobre os preconceitos morais**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como alguém se torna quem é**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe in 15 bänden (KSA). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: Walter de Gruyter, 1963.

NIETZSCHE, Friedrich. **Werke**. Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden (KGW). Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin e New York: Walter de Gruyter, 1963.

SOLOMON, Robert. **Living with Nietzsche**: what the great “Immoralist” has to teach Us. Oxford: Oxford University Press, 2003.

WOOD, Allen. Kant’s compatibilism. *In*: KITCHER, Patricia. **Kant’s critique of pure reason**: critical essays. Lanham: Rowman e Littlefield Publishers, 1998. p. 239-263.