
Vontade de poder como consciência (*Gewissen*)

Will to power as consciousness (*Gewissen*).

Ricardo Pedroza Vieira
Mestre em Filosofia
PPGF/UFRJ

Resumo: O objetivo deste artigo é esboçar as bases para uma consideração do fenômeno da consciência (*Gewissen*) na perspectiva de uma elaboração interpretativa da vontade de poder. Para tal, pretende-se esboçar as relações entre consciência, valor e liberdade. Por fim, vai-se apontar uma possível problematização da noção de vontade de poder sobre estas bases. O principal texto utilizado como fonte será a Genealogia da Moral de Nietzsche.

Palavras-chave: Ética; Nietzsche; Consciência; Vontade de poder.

Abstract: The purpose of this paper is to draw the basis for a consideration of the phenomenon of conscience (*Gewissen*) from the perspective of an interpretation of the will to power. Therefore, it's necessary to draw the relations between conscience, value and freedom. Then, we'll point out a possible line of inquiry about the notion of will to power over these basis. The main source to be used is Nietzsche's Genealogy of Morals.

Keywords: Ethics; Nietzsche; Conscience; Will to power.

I - Introdução

“Consciência” é uma tradução para o alemão *Gewissen*. A palavra não diz respeito a alguma substância mental; ela se refere à esfera de fenômenos relacionados à moralidade. Em linguagem comum, mesmo no português, encontramos um eco do que se quer dizer em expressões do tipo: “passei por uma crise de consciência”, ou: “estou com a consciência limpa”, e até: “por favor, tenha

consciência!”. Nessas expressões nos referimos a uma espécie de sensibilidade que incide de diferentes formas, e até se faz sentir privativamente em casos nos quais aparentemente não incide. Todavia, permanece muito obscuro inicialmente a quê a expressão pode se referir. *Gewissen* é uma palavra formada sobre o radical *wissen*, “saber”, acrescido do prefixo *Ge-*, que, aqui, indica máxima intensificação. A consciência é uma espécie de saber ou de sabedoria máxima. A palavra apresenta quase a mesma composição que outra: *Gewissheit*, a “certeza”. Será a consciência uma certeza a respeito de valores morais – por exemplo, com relação a uma ação cometida ser boa ou má? Comete-se uma ação, e posteriormente sente-se uma mordida na consciência, indicando que, no fundo, sabemos que agimos mal. No entanto, se tão certamente o sabíamos, como pudemos chegar a cometer a má ação? Talvez nossa visão estivesse turva por ilusões ou afecções conflitantes ao cometermos a má ação; mas, posteriormente, a certeza a respeito de seu verdadeiro caráter não cessa de se manifestar. Não obstante, essa simples ressalva já dá à consciência um caráter muito menos de certeza inabalável e muito mais de algo oposto: uma desconfiança, uma incerteza quanto a qual seja o elemento essencial e qual o ilusório em uma dada conjuntura. Pode-se argumentar, porém, que esta incerteza corresponde à consciência pervertida, culpada, aquela que chamamos usualmente “má” consciência. A boa consciência, por sua vez, a consciência limpa, corresponde a uma tranquilidade, satisfação, plenitude, uma “certeza” quanto ao bem-agir. Feita essa oposição, o caráter de certeza da consciência se acentuaria ainda mais, pois a experiência da desconfiança já seria em si mesma algo de que se desconfiar: o sintoma de um desarranjo moral ou vital, que seria corrigido quando se obtivesse a posse da tranquilidade e da correção próprias da boa consciência.

Não obstante essa proximidade no sentido que as palavras inicialmente apresentam, cumpre notar uma diferença inequívoca que já cedo também se mostra entre consciência e certeza. A primeira é uma variante *stricto sensu* da segunda, é uma certeza específica a respeito de um determinado objeto ou esfera de objetos, a saber, sobre o bem e o mal, sobre a moralidade do agir e do viver. Será essa diferença equivalente a uma simples relação de subsumção lógica de um fenômeno atinente ao escopo de um gênero inferior relativamente a outro mais amplo? Talvez a experiência a que as duas palavras se

referem testemunhe em favor de uma separação mais complexa. A certeza de um conhecimento, por exemplo, de que dois mais dois são quatro – esta certeza não atinge, sob a forma de *dor*, de remorso, desconfiança ou confusão, toda vez que erramos uma conta. A certeza do conhecimento remete a uma experiência muito mais fria e neutra; a certeza moral, por sua vez, queima, toca na pele: ela diz algo sobre quem somos, algo essencial. Se estou certo de ter agido mal, de ser mau, sinto aversão, fúria, tristeza, nojo, dor; sinto afetos que me propõem a destruir a má ação, o mau caráter, o elemento maligno que, enquanto tal, não é bom, não pode dominar, não pode se apropriar do todo da existência para dirigi-la e, assim, constituir seu princípio próprio. A visão de algo mau ou impróprio conclama a uma confrontação, nem que seja no modo deficiente da apatia e da impotência que não suportam, justamente, confrontações. Por sua vez, a experiência de agir bem e ser bom, a “boa consciência”, equivale a uma alegria, abundância, boa disposição de continuar a ser bom e a gozar do que é bom. Uma experiência oposta, portanto, à repulsa ou à confrontação: uma experiência de afirmação, conservação, reiteração. Essa ambiência que envolve as palavras nos ajuda a ver que a consciência, embora signifique um tipo de saber, tem bem pouco a ver com a significação e a ambiência gélida que geralmente atribuímos ao que é da esfera do conhecimento. As avaliações morais e os sentimentos de bem e mal falam de algo distinto de um exercício de casuística imparcial e científico de uma tábua de mandamentos inconsciente *a priori*. Elas ecoam o imperativo mais essencial pela decisão a respeito do modo mais próprio de viver e agir, em uma luta de superação consigo mesmo. A “boa consciência” é uma sabedoria mais sedutora do que qualquer certeza indiferente a respeito dos mecanismos do céu e da terra; ela é a tranquilidade bem-aventurada de ser bom, de estar a salvo de tudo que é duro de encarar e suportar, de tudo que dói e dilacera, que lança em uma ruptura para consigo mesmo e uma luta para com a face mais feia de si mesmo. Isso a tal ponto, que a plena posse desta sabedoria e do poder de sua execução exata talvez significasse simultaneamente a posse de tudo que se pode querer, o pleno inabalável gozo do paraíso. Inversamente, a situação do erro, da visão de um mal, de algo a ser combatido, é uma situação em que se impõe “força de vontade”, se impõe um querer em uma direção que, ao mesmo tempo, implica afastamento da direção oposta. Agir, querer, lutar: tudo isto aqui corresponde a dar combate ao mal,

ao que é inferior, ao que não pode dominar e, se possível, deve ser apagado, obliterado, *esquecido* de todos os horizontes da existência. A condição de erro e má consciência corresponde à tarefa transitória, dolorosa e infeliz de aplicar todo o empenho do querer e do saber em direção à situação ideal da posse da bem-aventurança, uma situação em que vigora uma certeza do que é bom. Esta certeza não é apenas uma constatação do saber, mas uma posse completa nos braços da vontade. Saber, aqui, é também ter e ser; ao mesmo tempo, implica a destruição e o esquecimento de todo o mal, que fica para trás.

Assim, embora consciência (*Gewissen*) indique, tal como a certeza (*Gewissheit*), algo da esfera do saber, as palavras diferem mais do que apenas incidentalmente. A primeira acrescenta ao saber o querer, transpondo a dimensão do teórico ou intelectual e indicando o moral, o afetivo, o próprio, o vital, ou, para usar uma palavra-chave: o valorativo. Nesse sentido, é a primeira que é mais abrangente e essencial que a segunda, e não o inverso; assim, caberia à dimensão da consciência elucidar o sentido da dimensão da certeza, e não o contrário. Diferentes tipos ou modalidades de consciência corresponderiam a diferentes âmbitos de aparecimento e interpretação vital da esfera dos saberes e certezas. Para além do espaço limitado do teórico ou epistêmico, encontra-se a dimensão essencial do valorativo, à qual corresponde um saber distinto, originário e vital.

II – A dimensão essencial do valor e a tipologia da consciência

A partir da nossa reflexão precedente, temos que, para compreender o que significa a dimensão do valor e do exercício da valoração, é preciso levar em consideração as relações entre bem e mal, e entre saber e querer. Já prelineamos a primeira. Dissemos que a consciência, em uma situação de confusão ou sedução pelo mal, insinua o saber a respeito do bem, que pode, então, ser conhecido e possuído com firmeza. Com isso, estabelecemos duas situações, hierarquicamente organizadas, marcadas por uma diferente relação entre bem e mal: a situação de tensão ou incerteza entre bem e mal, que é em si mesma inferior ou má; e a situação de saber e posse do bem e afastamento do mal, que é em si mesma superior ou boa. Além disso, nossa interpretação supõe ainda que a má situação de relações entre bem e mal deveria ser afastada em favor da boa situação, em que

a relação entre bem e mal é boa. Uma hermenêutica desta nossa interpretação inicial e espontânea sobre bem e mal revela duas coisas: 1) Ao refletirmos de maneira descritiva, teórica ou “objetiva” a respeito de bem e mal, ainda assim pressupomos uma compreensão de bem e mal que antecede e condiciona aquela sobre a qual teorizamos. Esta compreensão essencial tende a ficar velada e até mesmo insuspeita, ao passo que nos deixamos levar pelas minúcias do âmbito daquilo que lhe é derivado e que esquematiza ao mesmo tempo e distintamente como as coisas são e como elas deveriam ser. Tanto a representação de como as coisas de fato são, como aquela sobre como as coisas deveriam ser, nem são puramente “objetivas” ou descritivas, nem, por outro lado, atingem qualquer radicalidade em termos de uma reflexão sobre o bem e o mal. 2) O que é decisivo na pré-compreensão sobre bem e mal que orienta veladamente as esquematizações e representações sobre situações boas ou más (ou ainda “neutras”) de relações entre bem e mal não é tal ou qual delimitação do escopo dos conteúdos dos conceitos de bem ou mal. O decisivo é o modo como a *relação* entre bem e mal é essencialmente compreendida. A compreensão a respeito do sentido essencial desta relação orienta as possíveis esquematizações de tipos de relações que, por sua vez, estão em relação entre si. Uma esquematização dos tipos de relações entre bem e mal tende a velar para si mesma sua própria pré-compreensão a respeito do sentido essencial da relação entre bem e mal, deixando inquestionado o teor das relações que estabelece entre os tipos de relações que esquematiza.

O saldo desta análise hermenêutica reitera e aprofunda a distinção entre o âmbito do valor e o âmbito do conhecimento objetivo. Toda objetivação teórica da dimensão essencial do valor e da valoração realiza uma esquematização a respeito de noções segundo significações apenas derivadas daquelas que mais essencialmente lhes atribui, e que condicionam a esquematização. Consequentemente, a esquematização, na mesma proporção em que pretende clarificar os conceitos valorativos que aborda, os obscurece e os torna mais inquestionados em seu sentido próprio. A dimensão do valor, à qual diz respeito o fenômeno da consciência, não pode ser pensada apropriadamente de um ponto de vista epistemológico, não apenas porque “abrange um escopo” maior que o do conhecimento e que inclui a “vida prática” e “psicológica”, mas sobretudo porque pertence à natureza de sua esfera de fenômenos ser mais originária, mais

condicionante do que a própria *perspectiva* epistemológica. A perspectiva epistemológica é insuficiente porque não pensa de maneira perspectivística, isto é, não se considera a si mesma enquanto perspectiva e não tem força para pôr em questão o próprio caráter e sentido essencial de uma perspectiva pensada enquanto tal.

Esta reflexão permite pensar um modo de consideração a respeito de valor, bem e mal, consciência, etc, que não é em si mesmo moral. Moral, em nossa acepção aqui, significa uma perspectiva a respeito de valores que se orienta do mesmo modo e no mesmo sentido que a perspectiva epistemológica, de maneira complementar a ela. A relação entre conhecimento e avaliação moral é tão estreita e complementar quanto a relação entre a descrição de como as coisas são e de como as coisas deveriam ser: uma não pode prescindir de uma referência à outra. Evidentemente, a determinação do conteúdo da descrição a respeito de como as coisas são não concede imediata ou necessariamente um conteúdo para a determinação de como as coisas deveriam ser. Porém, uma descrição supõe sempre um espaço de possibilidades mais amplo do que o caso real que descreve; supõe ainda possibilidades de relação entre as possibilidades de realidade e também um sentido para o caráter essencial destas relações. Por isso, tanto o conhecimento quanto a moral apenas esquematizam estados de coisas e relações entre eles sem levar em consideração a pré-compreensão de que dispõem a respeito da essência destas relações. Assim, toda moral é ao mesmo tempo metamoral: ela indica não apenas uma valoração a respeito de bem e mal, como uma gama de possibilidades de valoração distintas, as quais se relacionam de acordo com um maior ou menor grau de aproximação relativamente àquele paradigma de valoração que é hierarquicamente superior. Uma discussão moral a respeito de valores pode ir além da casuística e discutir a validade e significação de diferentes paradigmas ou princípios morais abstratamente, sem se dar conta de que o faz pressupondo uma perspectiva que tem ela mesma um caráter moral que permanece inquestionado.

Mais uma vez, nosso problema se adensa. O âmbito mais próprio do valorativo não é um mero alargamento do epistemológico, nem um acréscimo de alguns elementos peculiares às suas bases. É de fato um âmbito mais “amplo”, mas não em termos de extensão lógica; de fato põe em jogo o si-mesmo do homem, mas não em sentido moral ou psicológico. Essas duas observações indicam uma transformação

no sentido de saber e querer, na medida em que são atinentes ao valorativo. Não obstante, essa transformação provém do modo pelo qual se leve em consideração a relação essencial entre bem e mal. Este modo de consideração não pode ser objetivante ou representacional, caso estejamos dispostos a pensar o valorativo para além de uma perspectiva epistemológica ou moral. Então, de que modo é preciso pensar esta relação essencial? Ao nomeá-la uma “relação”, parece que já a representamos como uma conexão extrínseca entre dois entes, duas possibilidades que prescindem mais ou menos da relação, que, por sua vez, pode se alterar de tais ou quais maneiras. Porém, levados pela nossa reflexão anterior a respeito da abrangência da moral, se nos mostra que bem e mal não são noções quaisquer que dizem respeito unicamente a tais ou quais realidades isoladas, mas são noções que presidem a uma perspectiva que, em conexão com o conhecimento, abarca e organiza tudo que é. Por isso, bem e mal são noções ontológicas, co-implicadas na noção de ser¹. Significa, tal como indicáramos anteriormente, que nenhuma compreensão de como as coisas são prescinde de uma referência, ainda que apenas “formal”, a como as coisas deveriam ser, e vice-versa. Isso acontece porque toda compreensão de ser implica uma compreensão de poder-ser ou de possibilidade de ser. Ainda que consideremos todas as possibilidades de ser “indiferentes”, supostamente guiados por uma pura “descrição”, não fazemos mais do que dar uma resposta frouxa e indeterminada à questão ainda implícita sobre como as coisas deveriam ser. Esta resposta encobre sua própria proveniência: seria impossível chegar a pensar, ainda que de maneira puramente “descritiva”, se tal pensar já não houvesse aparecido, não apenas como “mais apropriado”, mas como querido e devido.

A relação ontológica fundamental entre bem e mal é do mesmo teor daquela entre ser e não-ser – ainda que se guardem distinções entre as noções – porque: 1) é uma relação originária que orienta nossa perspectiva sobre tudo que é, e 2) porque, tal como a relação entre ser e não ser, diz algo essencial sobre a natureza do

¹ A implicação entre bem e ser é um tema do pensamento desde Platão, que identifica o *agathón* como essência da *idea*, passando decisivamente por Aristóteles, que compreende o bem como uma noção não-categorial que abrange um escopo por analogia, e adentrando a Idade Média através do tema das noções transcendentais. Cf. p.ex. PLATÃO, 2006, VI; ARISTÓTELES, 2009, I; AQUINO, São Tomás de, 1973, I, dist. 19, q.5, art. 2; AERTSEN, J. 2010.

modo como interpretamos Sim e Não, afirmação e negação. O ontológico é valorativo e o valorativo é ontológico, na medida em que a dimensão essencial do Sim e do Não nunca é puramente teórica, nem uma justaposição de elementos teóricos e práticos, mas diz respeito à essência de toda possível afirmação e negação, seja no modo da constatação de como algo é, seja no modo do apelo em favor de algo (o pedido, a ordem, o aviso, a exortação, a crítica, etc). O modo e o sentido pelo qual Sim e Não se co-determinam dá o teor e o caráter da perspectiva ontológico-valorativa cada vez vigente, determinando-a como epistemológico-moral ou não. Em direção de empreender esta tarefa, a primeira dissertação da *Genealogia da Moral* tem por título: “Bom e mau”, ‘bom e ruim’”. O sentido do par bem-mal e de sua relação se altera conforme espelha um determinado sentido para o par Sim-Não e sua relação.

A reflexão até aqui nos prepara para lançar um olhar concentrado a uma indicação de Nietzsche que aponta em direção a uma elucidação do sentido do valorativo e sua relação com a consciência:

Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” - e *este* Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação no fundo é reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão (...). (NIETZSCHE, 2007b, I, 10, p.29).

Nietzsche aponta dois *modos* de valoração que redundam em diferentes modos de ser-moral. Esses modos se determinam pelo caráter da relação essencial entre Sim e Não que os orienta. Além disso, eles determinam ao mesmo tempo o caráter da perspectiva que se abre a partir deles sobre o mundo, e determinam o si-mesmo do homem diferentemente. Em um caso, nomeado “nobre”, o princípio é o “triumfante Sim a si mesmo” que “age e cresce espontaneamente” e “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior

júbilo e gratidão”. O caráter triunfante do Sim indica uma luta; porém, ao mesmo tempo, o triunfo age e cresce espontaneamente. O Sim não negligencia um oposto negativo, mas o busca de determinada maneira, em favor de intensificar-se enquanto júbilo e gratidão. Não obstante, este modo de valoração e relação entre Sim e Não se conecta ele mesmo, por contraste, a outro modo “inverso” e “contrário”, determinado como “escravo”. A relação entre Sim e Não aí atuante de maneira diretriz é o “ressentimento”. A valoração escrava cria um “mundo”, que lhe é “necessário para agir”. A palavra “necessário” aparece grifada, indicando que não apenas é necessário à moral escrava agir à sua própria maneira, mas lhe é necessário agir em absoluto, isto é, de alguma maneira. É porque precisa agir, e de algum modo não está livre para o modo de valoração nobre, que a valoração escrava cria seu próprio opressor, a saber, aquele mundo, cujo caráter é ser “oposto e exterior”. A valoração escrava cria seu próprio ser-escravo criando para si o mundo opressor a partir do qual pode agir. Por isso se diz, grifando novamente: “*este* Não é seu ato criador”. Significa: a valoração escrava cria um mundo exterior e oposto a partir do qual determina seu si-mesmo e suas possibilidades de ação enquanto e como oposição a algo oposto, um “não-eu”. Consequentemente, ao mesmo tempo o si-mesmo escravo cria a si como oprimido por aquilo que é impróprio e externo, e arroga a si, ao seu “eu” determinado por ser contraposto ao mundo, o *direito* de se opor, negar, condenar o mundo e determinar como ele deveria ser. A valoração escrava, o ressentimento, constata um mundo impróprio e opressor e determina o “eu” como um elemento a ele externo, previamente consolidado em seu direito, que pode e precisa reverter sua situação de opressão e subjugar o mundo. Bem-sucedida, a tarefa converteria o mundo em um outro mundo, um além-mundo de pura correção, inteiramente moldado pelo eu, pelo sujeito, pela alma, e próprio para ele. Assim, seu movimento é inicialmente de pura negação, em favor do ideal de uma pura afirmação. É uma luta exacerbada em favor do ideal de não mais precisar de nenhuma luta. A relação entre Sim e Não aqui determinante é de oposição radicalmente disjuntiva e excludente. O mundo é mau, e o eu, garantido em sua salvação e correção, precisa de algum modo substituir o mundo por um além-mundo, um outro mundo do bem.

Esta leitura preliminar do trecho citado abre três problemas:

- 1) falta determinar com mais clareza a valoração nobre, cujos

caracteres parecem contraditórios e confusos, 2) é preciso determinar, ulteriormente e com maior precisão, a natureza da relação entre o modo de valoração nobre e o ressentimento, e, sobretudo, 3) é preciso refletir sobre o sentido desta tipologia mesma, que supostamente não tem em si caráter “moral”. A tipologia aqui em questão é a tipologia da consciência. A valoração nobre e a valoração escrava são modos ou tipos de consciência. O âmbito da consciência precisa ser mais originário que o âmbito da moral em razão de seu modo de consideração e apropriação de relações ontológicas fundamentais. O mesmo precisa valer para a análise filosófica da consciência. É preciso determinar com mais clareza não apenas as características do fenômeno da consciência, mas manter em questão ao mesmo tempo se e em que medida a própria descrição ou análise deste fenômeno é ela mesma possível de maneira própria e consonante com o fenômeno. Todavia, essa implicação entre a consciência e o pensamento da consciência não é uma objeção ao projeto de pensá-la, mas um requisito necessário de seu próprio modo de ser, na medida em que esta implicação aponta para uma dimensão desconcertante e difícil das relações entre saber e querer, entre “conhecimento” e “moral”.

Os modos de valoração descritos são modos de consciência. Nietzsche indica isto de maneira incisiva na seguinte passagem:

Esse *instinto de liberdade* tomado latente à força – já compreendemos – esse instinto de liberdade reprimido, recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a *má consciência*. (NIETZSCHE, 2007b, II, 17, p.75).

E ainda:

No fundo é a mesma força ativa, que age grandiosamente naqueles organizadores e artistas da violência e constrói Estados, que aqui, interiormente, em escala menor e mais mesquinha, dirigida para trás, no “labirinto do peito”, como diz Goethe, cria a má consciência e constrói ideais negativos, é aquele mesmo *instinto de liberdade* (na minha linguagem: a vontade de poder) (...). (NIETZSCHE, 2007b, II, 18, pp.75-76).

Nietzsche indica que uma determinada “força ativa”, que em determinados casos “age grandiosamente”, em outros casos realiza um movimento de recuo, de inversão, de repressão, que se direciona ao “interior” ou ao “íntimo”, e cria a má consciência. Trata-se do ressentimento, a valoração escrava, que cria um eu contraposto e externo ao mundo. A força ativa originária é aquele “triumfante Sim a si mesmo” que “age e cresce espontaneamente” e “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”. Aqui ela é nomeada de duas maneiras mais profundas: enquanto instinto de liberdade e enquanto vontade de poder.

A expressão “instinto de liberdade” soa estranha. Por liberdade geralmente entendemos o poder de decidir e agir incondicionadamente e de acordo com parâmetros que assumimos clara e conscientemente. A palavra instinto, por sua vez, evoca para nós a ideia de um agir totalmente condicionado por uma força que, em si mesma, permanece obscura e incontrolável em seus desdobramentos. Embora o instinto seja um “querer”, entendemo-lo como algo mais ou menos externo, uma causa que pressiona em uma certa direção, mas que não necessariamente corresponde ao que “nós mesmos” queremos. A expressão “instinto de liberdade” condensa, portanto, duas faces em permanente tensão disso que mais amplamente chamamos “querer”, a saber, uma instável, obscura, estranha, e outra estável, clara, familiar. Não obstante, a indicação decisiva do *modo* de querer que Nietzsche pretende apontar com a expressão reside na menor das palavras, a partícula genitiva “de”. Instinto *de* liberdade. Significa: uma força, uma indicação, um aceno em direção à liberdade enquanto uma possibilidade do homem. O instintivo não é algo oposto à liberdade nem algo a ser domado pela liberdade, mas é sua condição de possibilidade, na medida em que a própria liberdade é *um modo* de apropriação do instintivo que este não apenas permite, mas até mesmo indica e requisita. Em sua conexão mais própria, instinto e liberdade precisam assumir um significado diverso do que usualmente lhes atribuímos, o qual é insuficiente por ser disjuntivo e permitir no máximo a ideia de uma compatibilização tardia entre dois princípios que por si não dispõem de nenhuma harmonia essencial. A liberdade é o modo pelo qual o homem diz Sim a si mesmo e assim se autodetermina. Ela é possibilitada pelo instinto, que é ao mesmo tempo condição e indicação. O instinto em si mesmo pertence a uma esfera de originariedade que o homem não determina a

partir de si, mas que, inversamente, o homem assume para, a partir dela, determinar-se a si mesmo. Por isso toda tentativa de domar os instintos, seja através de sua racionalização e administração intelectual, seja através da arbitrariedade da exacerbação do pulsional, realiza uma inversão através da qual o homem se arroga a “liberdade” de determinar, de acordo com sua conveniência ou satisfação, a esfera do instinto. Nesse caso, o homem reprime e torna latente à força o modo mais próprio pelo qual o instinto o atinge e o conclama, a saber, enquanto instinto de liberdade. Essa esfera, que não encontra fundamento na subjetividade do homem, mas que, pelo contrário, possibilita e até apela em favor do si-mesmo mais próprio do homem, é a do instinto, que Nietzsche também indica como animalidade, corpo, vida. A vida em si mesma e enquanto algo mais amplo e originário que a esfera do homem é vontade de poder, que se corporifica em possibilidades do homem. Corpo diz a integração mais própria do homem com a essencialidade do instinto². A vontade de poder também possibilita que o homem a inverta e projete a si mesmo como eu, causa, alma, sujeito, razão, separado da vida, do efeito, da ação, do corpo, da animalidade, do instinto, negando esta dimensão e procurando determiná-la a partir de si. Com essa terminologia, Nietzsche não tem em vista nenhum biologismo, irracionalismo, sensualismo ou materialismo, nem muito menos uma polêmica rasteira e acéfala a respeito da afirmação ou negação da existência objetiva de substâncias sobrenaturais. O que está em jogo é indicar uma dimensão originária, desde a qual se pode projetar uma esquematização epistemológico-moral que a encobre e asfixia.

Todavia, esta nossa caracterização faz parecer que o homem, ou bem se põe na posição imprópria de autor e dono da vontade de poder, ou bem se deixa determinar “propriamente” como um móvel de forças instintivas quase místicas dela provenientes. Pode-se objetar que aqui também não se empreende mais que uma esquematização moral. A objeção é pertinente e precisa ser levada em consideração com rigor. A caracterização é de fato insuficiente e apenas preliminar, porque ela permanece externa a uma descrição da dinâmica mais intrínseca da consciência, segundo a qual efetivamente se operam diferentes modos de valoração. Porém, ela se justifica enquanto um passo da nossa reflexão, na medida em que não podemos

²Cf. NIETZSCHE, 2007a, “*Dos desprezadores do corpo*”.

projetar um caminho de pensamento sem levar em consideração e percorrer pacientemente nossa maneira de pensar mais vulgar e usual, e sem auscultar até que extremos ela é poderosa e permanece sempre viva enquanto um problema e um desafio. Assim, apenas através de uma investigação da tipologia da consciência e da dimensão essencial do valor se nos mostra alguma esperança de compreender o sentido da expressão “instinto de liberdade” para além de uma mera esquematização moral entre representações de possibilidades do homem, em favor de uma experiência da originariedade e do poder de incidência do que foi nomeado como vontade de poder.

III – O instinto de liberdade como essência da consciência

Apenas através de uma experiência do sentido da expressão “instinto de liberdade” torna-se possível compreender, ao mesmo tempo, a possibilidade de apropriação da força diretriz das modalidades de consciência através da qual a consciência se essencializa, o caráter de perigo da contínua possibilidade de reversão desta força no ressentimento, e o modo de ser da vida enquanto vontade de poder. Na unidade da ambivalência das possibilidades da consciência repousa a indicação de sua essência possibilitadora. Com isso, retomamos e aprofundamos as três tarefas que designáramos ao nos aproximarmos pela primeira vez do teor ontológico da reflexão sobre bem e mal: 1) determinar com mais clareza a valoração nobre, cujos caracteres parecem contraditórios e confusos, 2) determinar, ulteriormente e com maior precisão, a natureza da relação entre o modo de valoração nobre e o ressentimento, e, 3) refletir sobre o sentido desta tipologia mesma, que supostamente não tem em si caráter “moral”. A valoração nobre é um lugar privilegiado para abrir o todo das relações essenciais de valor, porque está modulada ela mesma, em seu caráter de perspectiva, segundo o modo mais próprio, abrangente e originário destas relações.

Todavia, a valoração nobre não é ela mesmo um “tipo”, no sentido de um todo esquemático estabelecido sobre princípios objetiváveis. A reflexão sobre o tipo nobre precisa levar em conta ao mesmo tempo o caráter ontológico-valorativo desta tipologia. Por isso Nietzsche inicia a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* com uma exposição de um tipo nobre, que lance uma luz diretriz sobre os

ulteriores desenvolvimentos da temática da consciência, mas ao mesmo tempo, de maneira penetrante, estabelece este tipo sobre a base de um *problema fundamental* com o qual abre o próprio texto. O problema aí assinalado não apenas abre o texto, mas é a orientação decisiva para compreendê-lo:

Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem? (...) Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde *forte*, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade* (...). (NIETZSCHE, 2007b, II, 1, pp.47-48).

Que significa fazer promessas? Um homem diz: “farei tal coisa”, “isto assim acontecerá”, ou utiliza as mesmas expressões negativamente. Esse tipo de expressão dá margem a variações de tom. Ela pode ser hipotética, indicar uma possibilidade quase indiferente, pode assumir a resolução de uma ordem e um comando, ou pode assumir os tons intermediários da sugestão, do pedido. Em todo caso, o caráter de possibilidade daquilo que é representado é mais visível e enfático do que na mera constatação de algo real, que quase o obscurece totalmente. Esse caráter de possível necessariamente implica vontade, seja no modo do querer, do não-querer, ou da indiferença. Vontade significa essencialmente: projetar-se no possível. Esse traço pertence privilegiadamente ao homem; porém, não enquanto uma característica dada, tal como, por exemplo, a dureza da pedra ou a utilidade da cadeira. Este traço, que pertence à sua essência, é ao mesmo tempo o *seu verdadeiro problema*, e, por outro lado, uma “tarefa paradoxal que a natureza se impôs”. O problema e o paradoxo provém de que a promessa, enquanto um projetar-se no porvir, um responder por si no porvir, se encontra em tensão com a faculdade do esquecimento, que é igualmente característica do animal homem. Uma deficiência na faculdade do esquecimento é contrária à

saúde deste animal: promove um emperramento da vitalidade, uma “indigestão”, um “não-mais-poder-livrar-se”. O esquecimento liberta, abre espaço para o novo, concede sossego e disposição renovada para agir. Porém, ao mesmo tempo, o esquecimento, libertando das “impressões recebidas”, retira também o referencial cotidiano para o projeto de uma ação. Cotidianamente, o homem organiza suas impressões, seus saberes e representações no costume, através do qual se orienta. Como pode então o esquecimento efetivamente libertar, se retira um elemento essencial para o prometer e o agir? Para isso é preciso que esquecer e lembrar assumam um outro modo de relação e codeterminação que não o de uma oposição entre reter uma representação e a privação deste poder. Este modo de determinação se dirige tendo em perspectiva o representar enquanto seu horizonte de orientação. É preciso que haja uma modalidade de memória distinta, não contraposta ao esquecimento. Esta memória não permanece presa a representações de como as coisas são ou deveriam ser, mas retém a força projetiva da vontade, impedindo que ela se dilua e aprisione nestas representações.

Na falta da memória da vontade, o costume imprime uma memória da representação através do castigo e da culpa:

(...) algumas ideias devem se tornar indelévels, onipresentes, inesquecíveis, “fixas”, para que todo o sistema nervoso e intelectual seja hipnotizado por essas “ideias fixas” - e os procedimentos e modos de vida ascéticos são meios para livrar tais ideias da concorrência de todas as demais, para fazê-las “inesquecíveis”. Quanto pior “de memória” a humanidade, tanto mais terrível o aspecto de seus costumes, em especial a dureza das leis penais nos dá uma medida do esforço que lhe custou vencer o esquecimento e manter *presentes*, nesses escravos momentâneos do afeto e da cobiça, algumas elementares exigências do convívio social. (NIETZSCHE, 2007b, II, 3, p.51).

Uma representação é fixada em detrimento de outras. Toda orientação se funda na atinência à representação do bem e na fuga daquilo que indicam as representações do mal. As representações do mal são associadas à dor. O direcionamento em favor de uma representação fixa de um bem se erige sobre a raiz subterrânea e jamais confrontada do instinto de fuga e recusa da dor. A

racionalidade da moral e de todo conhecimento representacional ecoa um fundo instintivo inquestionado, isto é, uma determinada correspondência à dimensão originária do instintivo³. Esta dimensão é marcada por dor. Todavia, a moralidade do costume contém a “escravidão momentânea do afeto e da cobiça”. Essa observação imprime a toda a passagem um tom ambíguo. O que se encontra enfatizado é o caráter escravo da moral; porém, se insinua que, em alguma medida e de algum modo, ela possibilita ou até encaminha uma relação nobre com os afetos.

Assim, temos que o homem vive usualmente determinado pelo costume, através do qual faz promessas a partir de um não-mais-poder-livrar-se de impressões recebidas, representações previamente consolidadas. Nietzsche *quase* desconsidera essas “promessas” atinentes ao costume enquanto promessas, e fala como se o costume, embora retenha impressões, não propiciasse capacidade de prometer alguma. Por quê? Porque o prometer propriamente nada tem a ver com o aprisionamento no costume. Prometer significa: “(...) *responder por si* como porvir!” (NIETZSCHE, 2007b, II, 1, p.48). Incapaz de esquecer e digerir o costume, o homem não responde por si como porvir, mas transfere a responsabilidade por si mesmo à dimensão antiga, caquética, decadente, indigesta do costume. Que significa, então, esta responsabilidade, em que o esquecimento liberta para um outro tipo de memória, a saber, uma memória da vontade? Ela se apresenta em um tipo humano determinado:

Mas coloquemo-nos no fim do imenso processo, ali onde a árvore finalmente sazona seus frutos, onde a sociedade e sua moralidade do costume finalmente trazem à luz aquilo para o qual eram apenas o meio: encontramos então, como o fruto mais maduro da sua árvore, o *indivíduo soberano*, igual apenas a si mesmo, novamente liberado da moralidade do costume, indivíduo autônomo supramoral (pois “autônomo” e “moral” se excluem), em suma, o homem da vontade própria, duradoura e

³“Com a ajuda de tais imagens e procedimentos [castigos], termina-se por reter na memória cinco ou seis 'não quero', com relação aos quais se faz uma promessa, a fim de viver os benefícios da sociedade – e realmente! Com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente à 'razão!' - Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto seu preço!” (NIETZSCHE, 2007b, II, 3, p.52).

independente, o que pode *fazer promessas* – e nele encontramos, vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência do que foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização. (NIETZSCHE, 2007b, II, 2, p.49).

A passagem indica algo sobre a gênese deste tipo. Ele percorre um “imenso processo”; é a “sociedade e sua moralidade do costume” que lhe “trazem à luz”. Esta indicação a respeito do indivíduo soberano, o nobre, parece em contradição com aquela que nos falava do “triumfante Sim a si mesmo” que “age e cresce espontaneamente” e “busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”. De que modo o nobre se relaciona com a possibilidade de valorização escrava, que se aprisiona em costumes? Como pode o tipo nobre ser tão autoafirmativo e espontâneo, se ao mesmo tempo tem na relação com seu oposto não uma relação meramente casual e externa, mas antes uma relação constitutiva de sua própria gênese?⁴ A dimensão do costume é aquela mesma dimensão da perspectiva epistemológico-moral. O indivíduo soberano é supramoral. De acordo com a indicação, isto significa: não alguém que nada tem a ver com a moral e se encontra em um espaço totalmente externo a ela, mas alguém que a *supera*, que se alça à dimensão que a transcende, condiciona e origina, isto é, aquela do ontológico-valorativo. “*O homem 'livre', o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua medida de valor*” (NIETZSCHE, 2007b, II, 2, p.49). Significa: a memória da vontade, que perdura concedendo um agir responsável por si mesmo enquanto porvir, e por isso livre, implica um modo pelo qual o homem se mede com a dimensão do valorativo, isto é, com a sua própria essência. Como se dá e se mostra a *experiência* do acontecimento desta tomada de medida? A indicação que encontramos é: “vibrante em cada músculo, uma orgulhosa consciência *do que* foi finalmente alcançado e está nele encarnado, uma verdadeira consciência de poder e liberdade, um sentimento de realização”. Encontramos ainda uma outra indicação a este respeito na seguinte passagem:

⁴O problema desta relação é indicado decisivamente em uma asserção simultaneamente compacta e desconcertante: “*A má consciência é uma doença, quanto a isso não há dúvida, mas uma doença tal como a gravidez é uma doença.*” (NIETZSCHE, 2007b, II, 19, p.76).

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele [o indivíduo soberano] até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante – como chamará ele esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (NIETZSCHE, 2007b, II, 2, p.50).

A consciência (*Gewissen*) é aqui apontada na experiência mais própria, essencial e abrangente de sua significação e dimensão. A palavra indica um saber, no caso, o saber “do que foi alcançado” e está “encarnado” no homem, um saber de “poder e liberdade”. Estas expressões nos sugerem a princípio a conquista de um conhecimento, uma certeza a respeito de algo que se possui, que é real e está presente. Por isso, precisamos observar o teor estranho da indicação da consciência como o que desce à “mais íntima profundidade” e torna-se “instinto dominante”. A profundidade da região do instintivo corresponde ao imperscrutável, não-razional, não-representacional, abissal; corresponde àquela face do querer que provoca, seduz, engana, contradiz, lança na perplexidade, na desorientação, na estranheza, desafiando toda possibilidade de encontrar uma “vontade própria” firme e duradoura. Porém, é dessa região que provém também a responsabilidade. Ela não é puramente negativa, devoradora e avassaladora; ela é também possibilitadora e positiva. Mas como? De que modo instinto e responsabilidade, instinto e liberdade se plasmam em um fenômeno único, o agir do indivíduo soberano, guiado pela memória da vontade, que nomeia este fenômeno mesmo sua consciência?

Em um texto como a *Genealogia da Moral*, encontramos um percurso de preparação conceitual para aguçar nosso olhar para o fenômeno em direção ao qual as indicações aqui são relativamente tímidas. Uma compreensão do instinto de liberdade como essência da consciência requer descortinar de maneira extraordinária a própria experiência da consciência enquanto tensão criadora entre instinto e liberdade. Isso requer um caminho de pensamento todo especial.

IV – Conclusão: indicações sobre a vontade de poder a partir da consciência

No caminho até aqui, só conseguimos abordar o fenômeno da consciência de maneira externa a uma visualização de sua essência. Procuramos dar alguns passos no sentido de encaminhar uma autêntica preparação conceitual para esta visualização. Esta preparação faz a prospecção das compreensões vulgares sobre o fenômeno almejado e promove um alargamento de horizontes através de diferentes esquematizações e raciocínios. O objetivo deste alargamento é mais do que acumular novas relações conceituais, mas abrir um caráter problemático para o fenômeno. Nesse sentido entendemos também o trabalho de Nietzsche no texto abordado da *Genealogia da Moral*. As diferentes tipologias, a terminologia flutuante, as inversões, as figuras de linguagem incisivas, tudo isso pertence a um método para arrancar o pensamento de seus pressupostos mais vulgares e ao mesmo tempo evitar a cristalização em uma perspectiva epistemológico-moral. Todavia, na medida em que mais se realize uma aproximação do fenômeno mesmo e se comece a evidenciar seu caráter de problema, retraimento, não-sujeição à esquematização representacional, cresce a necessidade – também pela primeira vez com legitimidade – de reivindicar uma outra evidência fenomenal. As compreensões vulgares analisadas e problematizadas precisam dar lugar a imagens extraordinárias do fenômeno mesmo. Estas imagens extraordinárias se configuram como aquilo que dispõe de um caráter artístico. A hermenêutica do vulgar dá passagem e requisita naturalmente uma hermenêutica do artístico enquanto o lugar da evidência e testemunho privilegiados do fenômeno. Na obra de Nietzsche, o momento deste passo máximo de um caminho de pensamento se concentra sobretudo na obra *Assim falou Zaratustra*. Esta não é uma obra de literatura ou de arte em sentido estrito, mas uma meditação de pensamento a partir do objeto mais próprio do pensamento, a saber, o artístico. Não obstante, as passagens entre o vulgar e o artístico enquanto passos de um caminho de pensamento não significam uma transição entre objetos desconexos. O vulgar e o artístico são o mesmo, tanto quanto carvão e diamante são o mesmo. O pensamento procura auscultar ambos, de maneira ascendente e em direção à sua essência comum.

A investigação do fenômeno da consciência em sua conexão essencial com a vontade de poder exige, em determinada altura de seu desenvolvimento, um recurso ao artístico. O artístico precisa pintar com as cores próprias a superfície, a textura, o ambiente, o mundo em que habita o nobre que se encontra em plena luta de autossuperação e exercício de consciência, para que o pensamento possa devassar essa evidência em direção ao abismo das suas condições de possibilidade. Assim, a partir da superficialidade da consciência em sua manifestação privilegiada, é possível pensar a vontade de poder⁵. A preparação que empreendemos aqui foi extremamente preliminar, e exige que refaçamos desde o começo nossos passos, com mais vagar e mais rigor, em favor de atingir uma análise adequada de um indício fenomenal proveniente do artístico, a qual também não será possível realizar no momento.

Referências bibliográficas

AERTSEN, J. *O bem como transcendental e a transcendência do bem*. Trad. Ricardo Pedroza Vieira, In: *Revista Índice*, vol. 2, n.1: 2010, pp.88-105. Disponível em: <http://www.revistaindice.com.br/v02n01.htm>

AQUINO, São Tomás de. *Commentaria in quatuor libros sententiarum megistri Petri Lombardi*. Turim: Obra Cristiana, 1973.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini, São Paulo: Edipro, 2009.

HEIDEGGER, M. *Quem é o Zarathustra de Nietzsche?* Trad. Gilvan Fogel. In: *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2006.

⁵Nietzsche mesmo empreende uma tentativa neste sentido. Cf. p.ex. NIETZSCHE, 2007a, “*Da Redenção*”. Heidegger fornece uma orientação importante na mesma direção. Cf. HEIDEGGER, 2006, “*Quem é o Zarathustra de Nietzsche?*”.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

PLATÃO. *República*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.