

Observações sobre o conceito nietzschiano de “afeto do comando”

Ricardo Pedroza Vieira ¹

Resumo

O texto visa oferecer uma contextualização interpretativa do conceito nietzschiano de afeto do comando [*Affekt des Commandos*]. Para isso, procede-se a uma análise do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal*. Procura-se discutir a conexão do afeto de comando com a multiplicidade constitutiva do fenômeno da vontade, esclarecendo em que sentido este conceito se refere a uma experiência de liberdade, e distinguindo esta experiência do que se compreende usualmente como arbítrio. Por fim, traça-se uma relação entre o afeto de comando e o conceito de vontade de poder.

Palavras-Chave: Afeto do comando; Liberdade; Vontade; Vontade de poder.

1. Professor de filosofia do Colégio Pedro II e doutor em filosofia pela UFRJ.

Abstract

The purpose of this paper is to offer a context for the interpretation of the nietzschean concept of *Affekt des Commandos*. Therefore, we proceed to analyse the aforism 19 of *Beyond Good and Evil*, in order to discuss the connection between the *Affekt des Commandos* and the manifold phenomenon of the will, to shed some light over how this concept refers to an experience of freedom, and to distinguish the experience of freedom to what one usually would call free will. Lastly, we trace a relation between the *Affekt des Commandos* and the concept of will to power.

Keywords: Affekt des Commandos; Freedom; Will; Will to power.

O objetivo deste texto é fornecer alguns elementos para uma contextualização do conceito nietzschiano de afeto do comando que possam abrir uma orientação para o desenvolvimento de sua interpretação. Para isso, pretende-se tomar por base as indicações quanto a esse conceito apresentadas em *Além do Bem e do Mal*, 19. Neste texto, o conceito de afeto do comando é situado como uma dimensão essencial da vontade. A vontade, por sua vez, é uma característica própria do humano. Assim, nossa contextualização vai na direção de indicar a conexão entre o conceito de afeto do comando e a essência do humano. Essência é aquilo que possibilita uma realização. Realizando-se, o humano relaciona-se com o real. Investigar uma essência leva à questão pela realidade do real. Nietzsche pensa esta questão de maneira peculiar, em conjunto com a questão pela essência do homem, através de seu conceito de vontade de poder. Este é o horizonte mais amplo para o qual aponta nossa contextualização. Não é nossa intenção descrevê-lo com objetividade ou circunscrevê-lo enquanto um tema de história da filosofia, mas expô-lo como o horizonte de uma questão cujo fundamento é a experiência. Sem sentir e viver a experiência, não se pode pensá-la; e é só ao procurarmos pensar a experiência desde o modo como nos toca que podemos chegar a compreender seu caráter de questão, em vez de nos deixarmos cair no mal-entendido de construir questões ao modo de abstrações sem ligação com a vida. Assim, junto ao horizonte de conteúdo de nosso objetivo, precisamos acrescentar esta orientação metodológica: procurar pensar os conceitos nietzschianos a partir da experiência. Somente assim o resultado de nossa reflexão poderá ser não a obtenção de um conjunto de informações, mas a realização de um percurso em si mesmo feito de experiências de pensamento, um percurso capaz de nos tornar um pouco mais experientes.

O afeto do comando é uma dimensão da vontade. Precisamos nos situar quanto a essa tal vontade. O texto do aforismo 19 de *Além do Bem e do Mal* começa assim:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo. Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também neste caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade - e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos. (NIETZSCHE F. *Além do Bem e do Mal*, 19, p. 22).

Nietzsche começa sua reflexão alertando para a possibilidade de nos enredarmos em mal-entendidos a respeito da vontade. É preciso identificar e afastar a compreensão do senso-comum a respeito dela. Esta compreensão não seria superada, mas sim amplificada pelos filósofos, dos quais Schopenhauer aparece como exemplo. Não procuraremos aqui investigar que concepção de vontade é essa que Nietzsche atribui à filosofia enquanto um pressuposto que a perpassaria amplamente, ou qual exatamente seria a posição de Schopenhauer nesse contexto. Essa tarefa exigiria um diálogo detido e cauteloso com a história da filosofia. Nos limitaremos a procurar esboçar uma caricatura dessa compreensão filosófica da vontade, tomando como referência as indicações de Nietzsche, a fim de podermos acompanhar seu raciocínio no aforismo em questão.

Nietzsche afirma que, para os filósofos, a vontade aparece como “a coisa mais conhecida do mundo”. Encontra-se aí implícito que a vontade é tomada como uma coisa, uma substância, um objeto que pode ser pensado separadamente de tudo o mais.² Para conhecer essa coisa não é preciso conhecer simultaneamente todas as outras coisas, e nem mesmo um determinado conjunto de outras coisas. É possível acessá-la diretamente, de maneira imediata, sem precisar levar em conta pressuposições que condicionariam nossa compreensão a respeito dela ou serviriam de fundamento à coisa mesma. A vontade seria um dado bruto, fundamental, imediato, um ponto de partida. Além disso, poderia ser compreendida inteiramente, sem necessidade de considerar outras coisas

2. Esta concepção de vontade é, na linguagem de Nietzsche, uma espécie de atomismo. A esse respeito, ele afirma: “Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem” (*Além do Bem e do Mal*, 12). Cf. ainda: “Precisamos de unidades para poder contar: não havemos de supor, por isso, que há tais unidades.” (...). (*Vontade de Poder*, 635, *Fragmentos Póstumos*, 1888, 14 [79]).

com as quais se relacionasse. Significa: a vontade é apreensível, independentemente dos objetos que possa querer, daquela pessoa em particular a quem possa pertencer, da situação em que possa se inserir, da compreensão de mundo que possa lhe oferecer os referenciais para escolher, das inclinações ou sentimentos que possam lhe afetar. Todos esses outros elementos são indispensáveis para pensar a realização concreta da vontade, mas ela mesma pode ser isolada desses outros elementos. Concebe-se assim a vontade como arbítrio incondicionado. Enquanto arbítrio, a vontade é um substrato sobre cuja base se acrescentam os demais componentes que formam o ser humano, por exemplo, sensibilidade e racionalidade. O arbítrio contempla as informações e sugestões da sensibilidade, lança mão dos raciocínios e conceitos providos pela racionalidade, e compõe com esses elementos suas decisões, pelas quais se realiza efetivamente e se relaciona com os demais entes do mundo.³

Toda essa caracterização filosófica da vontade seria apenas uma amplificação daquilo que senso-comum entende por vontade. Para o senso-comum, querer é sempre simples. "Basta querer!", dizemos, sempre que uma dificuldade nos acomete. Significa: querer é sempre entendido como um ato de arbítrio. Dentre uma multiplicidade de possibilidades previamente dadas a nós e dispostas diante de nós, basta querer, isto é, tomar alguma possibilidade dentre essas já dadas o quanto antes como orientação de uma ação e lançar-se logo a agir sem maiores aflições. A possibilidade de errar é amortecida pela constatação de que, em caso de qualquer problema, sempre se pode mudar de decisão. Basta interromper a ação, recuar uma vez mais perante múltiplas possibilidades, transpassá-las com o olhar para avaliá-las quanto à sua utilidade para um agir seguro de si, e então reorientar o agir rapidamente. Mudar é fácil: basta querer. Assim, é o arbítrio que determina, em última instância unilateralmente e unicamente a partir de si mesmo, todo o agir e realizar-se humano. As influências das inclinações e até mesmo da razão só chegam a determinar a vontade se ela escolher se deixar determinar. É por isso que é próprio do senso-comum a obstinação, capaz de se fechar em uma decisão mesmo em face de contraevidências, de bons argumentos em contrário, ou de quaisquer outros fatores que poderiam desestabilizá-la, tornando-se indiferente e até hostil a tudo que

3. Sobre esta crítica, cf. ainda p. ex.: "Minha tese é a de que, até agora, a *vontade* da psicologia é uma injustificável generalização, que *não há absolutamente* essa vontade (...) *eliminou-se* o caráter da vontade, à medida que se subtraiu o conteúdo, o 'para onde?'" (*Vontade de poder*, 692 / *Fragmentos Póstumos*, 1888, 14 [121]). ". (...) a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe um tal substrato" (*Genealogia da Moral*, I, 13).

possa abalar sua autoconfiança e seus referenciais prévios. É por isso que também é próprio do senso-comum a frivolidade, com que se pode empreender uma mudança sem qualquer cuidado ou consideração pela sua gravidade ou dificuldade, encontrando na mudança nada além de um escape para tudo quanto aflige e coloca em cheque.

Esse ato de decidir, no qual se concentra o núcleo da vontade tal como é compreendida pelo senso-comum e pelos filósofos, é considerado o que há de mais simples e imediato. Ele se serve de tudo o mais como de meios para se exercer. Lá está, de um lado, a sensibilidade fornecendo-lhe impressões, inclinações, sensações e todo um material de estímulos conflitantes. Pode-se ir ao encontro desse ou daquele estímulo, conforme pareça mais prazeroso ou menos penoso. A tarefa se complica, caso se considere que a contrariedade desses estímulos traz frequentemente o desejável imiscuído no indesejável e cobra por cada prazer alguma respectiva dor. Felizmente, de outro lado, pode-se vislumbrar a razão, essa poderosa ferramenta de resolver contradições, de prever e antecipar possibilidades e de produzir estados de coisas em conformidade a determinados planejamentos previamente colocados pela vontade. A vontade é simples, porque se encontra separada do sentir e do pensar. Sentir e pensar são seus instrumentos, que ela importa por acréscimo ao interior do seu próprio domínio. A vontade é um átomo autônomo: ela não se deixa influenciar demais por sentimentos, aos quais sempre se pode contrapor algum outro sentimento, nem leva demasiado a sério raciocínios, aos quais sempre se pode contrapor alguma objeção. Ela é sempre livre, incondicionada, indeterminada por coisa alguma a não ser por si mesma enquanto vontade de assegurar-se a si mesma em sua realização. E ela age *porque* quer – basta querer.

Contudo, poderíamos perguntar: se nada compele decisivamente a vontade a eleger esta ou aquela decisão, se sempre se pode recuar mesmo perante às maiores inclinações ou evidências, então o que leva a vontade a agir? Não lhe seria muito mais próprio permanecer sempre indecisa, contemplando os fatores que a “influenciam”, mas jamais a obrigam a nada? Não seria o poder de indecisão, muito mais do que o de decidir-se, o lugar de sua verdadeira liberdade? Não seria toda decisão, seja por uma inclinação mais ou menos intensa, por um objeto mais ou menos razoável, em última instância sempre arbitrária, uma espécie de capricho, que contém em seu interior um grão de uma certa indiferença, um desligamento afetivo relativamente às coisas? Pois nenhuma decisão seria então tomada a partir das coisas, dos afetos, das inclinações etc., mas *apesar* de tudo isto e unicamente a partir do próprio arbítrio. O arbítrio não

age por causa disto ou daquilo, mas sempre única e radicalmente porque quis, e os motivos e inclinações são apenas espécies de pretextos ou instrumentos para agir, mas não os verdadeiros motores do agir. Cabe então perguntar: por que este querer resolve querer? O que é que quer o arbítrio? Por que não permanece indiferente, indeciso, incólume perante o mundo, fechado em sua segurança de si? Como se pode explicar a ação, o engajamento humano no mundo, a partir de um tal conceito de arbítrio?

É contra esta concepção de vontade que Nietzsche se posiciona ao afirmar: a vontade é complicada. Só como palavra, isto é, como conceito abstrato, que falsifica a experiência, é que ela pode aparecer como uma unidade, isto é, como um átomo, uma substância autônoma e separada de tudo o mais, à qual tudo o mais adviria como um acréscimo exterior. Pois o arbítrio por fim escolhe e lança-se a isto ou aquilo - por quê?

Porque, ao tocar as coisas sem se deixar ser por elas tocado, o arbítrio pretende imprimir às coisas e a suas ações junto a elas um teor afetivo prévio e normativo, *produzindo*, de certa maneira, sua realidade, conforme uma demanda prévia e unilateral. Trata-se daquela mesma afetividade que o arbítrio encontra exemplarmente no isolamento da indecisão, no recuo defensivo em que se protege de apaixonar-se por toda e qualquer coisa. O arbítrio julga-se capaz de prescrever para si até mesmo os afetos que mais lhe hão de convir. Essa, porém, é uma ilusão. O arbítrio é um tipo de vontade pautada por uma ilusão radical e por uma radical vontade de autoengano. Pois, a despeito das aparências ilusórias proporcionadas por essas crenças, as quais se nutrem precisamente de um afastamento e uma falsificação relativamente à experiência, um afeto mais profundo e determinado já se instalou imperceptivelmente e manda aqui na vontade: para com esse afeto que a orienta, ela não tem suspeita alguma. É porque fareja e diagnostica essa contradição no interior do senso-comum e da filosofia que Nietzsche afirma: a vontade é complicada. Sentir e pensar não lhe são exteriores, mas são dimensões da própria vontade, com as quais ela está sempre entremeada, enredada. Querer desligar-se de tal modo da vida que ela por fim apareça como mero objeto e instrumento da vontade é, no fundo, ser tomado e dominado por algo que provém da sensibilidade, a saber, um medo, aliás o maior dos medos: o medo de existir. Medo de existir sempre lançado e apaixonado em meio às coisas e à mercê daquilo que elas possam mostrar ou recusar. Medo da fragilidade inerente à existência humana, sempre vulnerável à perda e à dor.

Mas esse medo não é em si mesmo nada de que se precise ter medo. Trata-se

de um afeto próprio e fundamental, relativamente ao qual uma multiplicidade de posturas é possível. O que assusta ao arbítrio, contudo, é que um tal afeto seja involuntário. Pois o arbítrio está habituado a tomar afetos como objetos que ele pode afastar ou conjurar conforme o seu capricho. Nessa instrumentalização do afeto, o único afeto que permanece impossível de submeter, e que, ao contrário, subjuga o arbítrio inteiramente, é o medo. Pois o arbítrio se fecha perante o medo em uma postura que não dispõe de nenhuma abertura para ir livremente ao encontro daquilo de que tem medo. O amedrontador aparece como uma imposição, à qual o arbítrio precisa fazer frente, a fim de obliterá-la. Sob a ótica do medo, o caráter de imposição indesejada transparece na essência de todas as coisas enquanto algo ao qual a vontade precisa fazer frente.

Em sua tarefa de construir um conceito de vontade mais essencial do que aquele que a interpreta como arbítrio, Nietzsche procura mostrar como o sentir e o pensar encontram-se sempre co-implicados:

(...) digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações [*Gefühlen*], a saber, a sensação do estado [*Zustand*] que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular [*Muskelgefühl*] concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas” entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. (*Além do Bem e do Mal*, 19)

Nietzsche se empenha por descrever o fenômeno da vontade. Seu primeiro passo é descrever o sentir, apontando para a ausência de limites claros e definidos que o separem do querer. Sentimos uma pluralidade de sensações. Coisas nos aparecem e se fazem sentir. Pensamos habitualmente esse acontecimento como se nele fôssemos passivos, inertes, e a coisa viesse a nós em um movimento unilateral. Tudo que pertence à coisa provém apenas dela mesma; nós seríamos semelhantes a “folhas em branco” por ela marcadas. A coisa, por sua vez, imprimiria em nós uma sensação que, uma vez fixada, apenas permaneceria, mais ou menos igual. Em vez disto, Nietzsche fala em sensações que se mostram em uma multiplicidade, marcada por estados. Sensação [*Gefühl*] é sensação de um estado [*Zustand*]. Ora, somos nós que estamos nesses estados. Nós os deixamos ou vamos em direção a eles. Nosso estar [*Stand*] não é um ficar fincado e parado. Nós estamos sempre premidos, pressionados por uma decisão fundamental: determinar nossa postura, desde a qual estamos em meio ao que sentimos. O ir e vir das coisas nos arrasta consigo. Também esse ir e vir, para além das coisas que vem e vão, se faz sentir para nós. Essa afecção é distinta das demais: é uma tensão muscular [*Muskelgefühl*]. Estamos sempre tensionando e

distensionando todo o nosso corpo, toda a nossa sensibilidade e vontade, em tudo que nos acontece: estamos sempre em uma dinâmica de interesse e de esforço. E isso, até mesmo quando não movemos nem um músculo, nem um “braço” ou “perna”. Assim, as coisas nos aparecem e se fazem sentir, mas à luz de um certo engajamento de nossa parte, de uma certa postura nossa quanto ao seu ir e vir e quanto ao próprio ir e vir em si mesmo. O ir e vir é uma pressão que nos tensiona e nos exige inalienavelmente uma postura diante do que se faz sentir. É porque o sentir acontece para nós em um ir e vir, que sentir já é para nós, em certa medida, querer. Isso se torna visível especialmente se consideramos o quanto certos afetos se tornam hábitos, que promovemos ativamente. Vale a pena especular sobre alguns exemplos.

Suponhamos uma pessoa que sofre a perda de alguém muito querido. Não é apenas a perda do ente querido em particular que se faz, então, sentir. É a própria perda em si mesma que também aparece, enquanto condição de existência. As coisas se perdem, elas nos deixam. Isso pode de tal maneira afetar e brilhar como uma evidência, que a influência do afeto daquela perda em particular faça todas as coisas aparecerem à luz da possibilidade de se perderem. Essa possibilidade já não parece mais fortuita ou distante, mas essencial, sempre iminente. A pessoa assim afetada se habitua a uma certa tristeza. Mesmo quando se depara com alegrias ou prazeres, mesmo quando sorri ou se diverte, a pessoa sente um fundo de tristeza permeando sua afetividade e direcionando toda a multiplicidade do que encontra à sua volta no sentido de um certo engajamento, no qual a clareza da essencialidade da perda é mantida acesa. Isso só acontece porque, em um nível profundo de sua sensibilidade, a pessoa está decidida a não fechar os olhos para a evidência da essencialidade da perda, que, uma vez que se lhe tornou clara, ela considera que é preciso agora constantemente manter junto a si enquanto uma orientação fundamental de sua existência. A tristeza se tornou para ela um *afeto fundamental e próprio*, e isso de tal maneira, que se alguém procurar insistentemente alegrá-la, oferecendo-lhe ininterruptamente distrações a fim de simplesmente obliterar a tristeza, isso pode lhe aparecer como uma violência e um desrespeito à sua dignidade. Pois para a pessoa assim triste é necessário permanecer triste por amor à verdade, à evidência que lhe apresentam as coisas mesmas, e esse afeto agora se tornou uma condição do exercício de uma postura de coragem e lucidez, pela qual a pessoa está decidida. Habituar-se à tristeza é para ela agora um engajamento necessário que ela cultiva para com sua sensibilidade segundo uma decisão por uma postura fundamental. Isso não significa que a pessoa escolha arbitrariamente ser triste.

Ao contrário, a partir de um tal hábito, cujo fundamento é a atenção corajosa ao que aparece, a pessoa se orienta de tal maneira que se torna possível que sua tristeza se transforme naturalmente em um outro afeto, à medida que novas evidências a respeito da existência se mostrem. Inversamente, alguém que se decidisse por obliterar e sufocar a própria tristeza e arbitrariamente procurasse impor a si mesma a alegria, penetraria essa alegria inadvertidamente atemorizada pela possibilidade de uma recaída na tristeza. A evidência colhida no interior da tristeza agora a assombraria, o seu véu sempre tremularia incerto e na iminência de ser levado pelo vento, ou pior, de ser violentamente rasgado por alguma circunstância repentina e crua. Os afetos dos quais se escolhe fugir, as evidências que se escolhe sufocar, nunca morrem completamente, mas crescem na sombra, como fantasmas. A segurança do arbítrio que crê sempre poder desligar-se do que aparece subestima a força com que as coisas podem vir a se impor e afetar. Essa subestimação torna muito mais despreparado para encarar o que possa sobrevir.

A afetividade humana está sempre permeada por um engajamento da vontade. Essa conexão pode ser mais bem elucidada se considerarmos uma comparação entre a afetividade do homem e a dos outros animais. Para esse fim, uma breve digressão por um outro texto pode nos ser útil:

Observa o rebanho que pasta diante dos teus olhos: ele não sabe o que significa nem o ontem nem o hoje; ele pula, pasta, repousa, digere, pula novamente, e assim da manhã à noite, dia após dia, estritamente ligado a seu prazer e à sua dor, ao impulso do instante [*Pflock des Augenblickes*], não conhecendo por esta razão nem a melancolia nem a tristeza. Este é um espetáculo duro para o homem, este mesmo homem que vê o animal do alto da sua humanidade, mas que inveja por outro lado a felicidade ele – pois este homem só deseja isto: viver como o animal, sem tristeza e sem sofrimento; mas ele o deseja em vão, pois não pode desejar isto como o faz o animal. Talvez um dia o homem vá perguntar ao animal: “Por que tu não me falas da tua felicidade, por que ficas aí a me olhar?”. Se o animal quisesse responder, lhe diria o seguinte: “É que eu me esqueço logo o que queria dizer” - mas ele também esqueceria esta resposta, e ficaria mudo – e o homem fica admirado com isso.” (*II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*, 1).

O texto se refere ao modo de ser dos animais. Assim como os humanos, os animais também apresentam uma multiplicidade de comportamentos e dispõem de uma sensibilidade. Contudo, o texto aponta desde o início para uma diferença entre os modos de ser de ambos. Pois, diferentemente dos humanos,

os animais encontram-se atados à estaca do instante [*Pflock des Augenblickes*], isto é, estão "estritamente ligados" a seu prazer e sua dor. Significa que o engajamento do animal relativamente à sua afetividade é tal que ele não dispõe de uma multiplicidade de possibilidades de postura. Ele está sempre totalmente entregue ao que aparece imediatamente. Consequentemente, o animal é determinado unilateralmente por seus afetos, e isso da forma mais imediata. Por exemplo: um leão parcialmente domesticado em um zoológico pode identificar seu cuidador humano como amigo e sentir afeto por ele, demonstrar-lhe carinho ou brincar com ele. Mas se faltar comida e o leão sentir uma grande fome, ele pode ser capaz de devorar seu amigo, sem demonstrar nenhuma perplexidade, dilema ou remorso por isso. A dor da fome simplesmente se sobrepõe ao prazer da companhia com o outro, e se torna o afeto mais imediatamente predominante. Nesse sentido, diz-se no texto que, embora possa sentir dor, o animal não sente tristeza nem melancolia. Essa afirmação soa logo estranha e exige maior elucidação.

Um cachorro doméstico pode desenvolver um imenso afeto pelo seu dono e demonstrar um prazer exuberante em sua presença. Se o dono adoecer gravemente, é possível que o cachorro consiga sentir uma certa empatia com sua dor e a demonstre, por exemplo, permanecendo quieto ao seu lado, apresentando pouco apetite e pouca energia. Se o dono morrer, a ausência dele pode permanecer fixada diante do cão, que continua a demonstrar o mesmo comportamento de dor. Contudo, esta afetividade não é essencialmente diferente da fome que percebe continuamente diante de si a ausência da comida. É a experiência da imediatidade da ausência de alguma coisa em particular. De certa forma, é a presença dessa coisa particular que permanece se fazendo sentir, mas ao modo de algo distante ou inacessível. A presença do dono, assim como a presença da comida, se apresentam para o cão de tal modo que ele está atado a elas em uma única possibilidade de engajamento, a saber, a entrega total. A coisa se distancia do cão, ele sente a distância *da* coisa. Mas não consegue enxergar a distância em si mesma, a distância que permanece vigente mesmo na proximidade. Por isso, se o dono está presente, vivo e saudável, o cão se alegra – nessa circunstância, ele nunca se angustia com a *possibilidade* de o dono talvez faltar um dia, sim, mesmo com o fato de o dono precisar morrer um dia. O cão não *antecipa a possibilidade* dessa ausência. É essa antecipação que caracteriza a tristeza humana perante a possibilidade da perda, uma possibilidade que é sempre mais profunda do que qualquer perda em particular, por mais importante que essa perda particular possa ser. Tal antecipação não é

nada que se passe de modo inteiramente consciente, ao modo de um raciocínio ou uma divagação imaginativa, mas é algo da ordem do afeto, da sensibilidade, e que geralmente só muito palidamente se deixa descrever. A tristeza humana transpassa até mesmo os prazeres e lhes dá um tom diverso, porque aquele prazer imediato é sentido segundo uma possibilidade de engajamento que abre os olhos concomitantemente para a evidência da possibilidade essencial da perda. Nesta afetividade, a imediatidade foi apropriada mediatamente, por intermédio de uma postura. A postura é, em si mesma, uma possibilidade particular de engajamento. Seu campo de variabilidade tem a ver com uma conexão essencial entre suas possibilidades e a essência da possibilidade em geral. O ser humano dispõe de uma multiplicidade de possibilidades de postura, assim como de uma multiplicidade de possibilidades de engajamento afetivo, porque o cerne de sua vontade e afetividade consiste em ser tocado pelo possível enquanto aquilo que possibilita qualquer realização imediata. O cão é tocado pelo imediato, mas não pelo possível, que possibilita e intermedeia o imediato. Por isso, a afetividade do animal é distinta daquela do humano.

Diante do modo de ser do animal, o homem tende a sentir-se seduzido por uma certa inveja. Pois sentir desde uma sensibilidade para o possível é um fardo, que pressiona e exige incessantemente uma postura decidida. É possível ao homem decidir-se por levar a sério essa inveja e tentar fechar os olhos para o possível, lançando-se de diferentes maneiras ao imediato, sonhando em aquietar-se nele. Mas mesmo isso o homem nunca logra obter sem uma constante luta, e portanto se contradiz. Procura escolher um modo de vida desprovido da angústia da decisão fundamental por uma postura, e se aflige imperceptivelmente até mesmo na quietude, pois se aquietar por medo da aflição e é trespassado por ela mesmo lá onde contra ela se entrincheira. Contudo, o medo, com todas as suas desventuras, é uma possibilidade essencial do humano. Cabe-lhe descobrir de que maneira lidar com ele. O que não lhe é possível, precisamente, é obliterar o possível, anular sua própria necessidade de construir uma postura, e entregar-se com sucesso irrestritamente ao imediato, tal como o animal. Para o animal, essa entrega irrestrita não é nenhuma questão nem nenhuma escolha, e apenas por isso ela lhe sobrevém.

Após se referir ao sentir como um componente indissociável da vontade, Nietzsche acrescenta ainda o componente do pensar:

Portanto, assim como o sentir, aliás 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 [*eine commandierenden Gedanken*]; - e não se creia que é possível separar este pensamento do “querer”, como se então ainda restasse vontade! (*Além do Bem e do Mal*, 19)

Pensar não é um instrumento do qual a vontade se serve. Isso não significa apenas que não é possível querer sem pensar. Pois seria possível considerar o pensamento como um instrumento imprescindível da vontade, mas ainda assim um instrumento, que, enquanto tal, tem seu sentido determinado unilateralmente pela vontade. Nesse caso, o pensamento teria de ser essencialmente algo desprovido de contexto, ou de todo modo separável do contexto do qual provém, a fim de ser desmembrado em fragmentos dos quais a vontade se apropriaria arbitrariamente. É assim que, no âmbito do senso-comum, interpretamos pensamentos como meras informações. Uma informação, por exemplo, de química, pode ter um vasto e complexo contexto de experiências científicas por detrás de sua origem e formulação, mas o estudante incumbido de uma tarefa escolar pode simplesmente acessar essa informação para recortar uma parcela que satisfaz os requisitos de um questionário ou de uma apresentação oral, sem precisar compreender nada daquele contexto, que envolve viver e experimentar a ciência. Um resumo do *Grande Sertão: veredas* pode ser memorizado a fim de permitir causar a impressão de que se leu o livro, mas no mero relato dos fatos que ocorrem com os personagens do livro fez-se a abstração de toda a polivalente e multifacetada experiência de acompanhar a linguagem própria e extraordinária através da qual aqueles fatos foram narrados no livro, criando-se um contexto único e insubstituível.

O arbítrio toma pensamentos como informações que são meios para finalidades preestabelecidas. Mas como se estabeleceram estas finalidades? Elas remetem a interesses que previamente já se abriram. O arbítrio simplesmente adere a esses interesses, à medida que eles se mostrarem vantajosos e aprazíveis. O estudante sabichão por vezes não se coloca a questão quanto a se haverá algum sentido em captar informações semidesconexas que, por isso mesmo, ele acha tão chatas. Ele simplesmente precisa passar de ano, e isso é óbvio, ainda que lhe desagrade o esforço necessário a essa meta. Ele é movido pela ansiedade por obtê-la logo, segundo a qual os obstáculos desagradam e as saídas mais fáceis entusiasma. Ao chegar à meta, porém, algo estranho acontece. Pois, ainda que a conquista proporcione um momento de euforia, não é possível manter-se fechado nesse momento e fixar por muito tempo o prazer com a presença dos olhares aprovadores dos pais, dos cumprimentos jocosos dos colegas e da perspectiva de um futuro financeiro favorável graças ao diploma.

A vida continua, e logo outras metas precisam ser postas: e lá volta a mesma ansiedade insatisfeita novamente, que deixa para trás com impaciência o já conquistado e mede-o com crescente desdém frente à sua insuficiência perante as novas demandas. O arbítrio diz para si mesmo que ele é o senhor de suas finalidades e as coloca ao seu bel prazer; que as informações são suas ferramentas e que ele retira delas apenas o que previamente lhe interessa. Contudo, há um pensamento prévio orientando discretamente essa vontade assim arbitrária. O pensamento constitui a vontade, porque não há vontade desprovida de orientação. Essa orientação não é nenhuma informação pré-fixada, mas um contexto de compreensões que remetem às experiências e evidências que já se apresentaram ao longo da vida. O aluno sabichão quer ser rico e bem-sucedido, pois assim são as figuras que todos aplaudem e que parecem ser as mais satisfeitas com a vida; quer ser inteligente, pois encontra à sua volta imagens de personagens inteligentes, ligados frequentemente à ciência e à tecnologia, que sempre saem vitoriosos e se gabam disso etc., etc. Em cada caso, a avaliação de que algo é útil decorre de uma compreensão prévia sobre a natureza das coisas. Esta ou aquela compreensão apareceu de uma tal maneira que fascinou e seduziu a vontade a agir orientando-se por ela. No caso da vontade arbitrária, o fascínio é com as imagens de sucesso e prazer intenso, nas quais o aguilhão da dor parece ter sido esquecido.⁴ O arbítrio dificilmente levanta a questão quanto a se essas imagens não serão ilusórias, pois essa possibilidade lhe soa devastadora e destruidora de sua única orientação de ação. Sua *orientação fundamental* é o pensamento de que a dor inerente à vontade pode ser superada através de uma satisfação ideal e maximamente intensa, na posse da qual ocorreria uma transformação na realidade à qual a vontade se acha de início ligada, de tal modo que certas características incômodas seriam obliteradas. Ao encontrar a dor no interior do agir, o arbítrio se reconforta com o pensamento de que sempre pode recuar, sempre pode unilateralmente produzir uma mudança em direção a uma situação que mais lhe apeteça.

O arbítrio não tem realmente o poder de alterar ou produzir novas orientações fundamentais de existência. Tais orientações não têm a superficialidade daquilo que corriqueiramente se chama de “opiniões”. Somente através da postura decidida do questionamento torna-se possível desencadear uma transfor-

4. Essas imagens provêm do âmbito amorfo dos “outros”. Cf. p.ex.: “*Nossas valorações* – Todas as ações remontam a valorações, todas as valorações são próprias ou adotadas – essas últimas são bem mais numerosas. Por que as adotamos? Por **medo** [grifo nosso] – isto é: achamos aconselhável fazer como se fossem também nossas – e nos acostumamos a tal dissimulação, de modo que ela termina por ser nossa natureza.” (*Aurora*, 104).

mação no âmbito dos pensamentos fundamentais, isto é, aqueles que genuinamente guiam a vontade. O questionamento é uma postura que abre os olhos para o pensamento enquanto uma possibilidade, e contempla em cada pensamento particular o reflexo da amplidão estranha e em si mesma fascinante do possível. Essa postura liberta o pensamento do fechamento encarniçado em que ele é aprisionado pelo olhar que quer fixá-lo ansiosamente, tornando possível que novos acontecimentos de pensamento se mostrem por si mesmos.

Por fim, Nietzsche refere-se ao querer "propriamente dito", isto é, à decisão humana por uma postura engajada de tal ou qual maneira com a sensibilidade e o pensamento:

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas [grifo nosso] um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo [grifo nosso] um afeto: aquele afeto do comando [*Affekt des Commando's*]. O que é chamado "liberdade da vontade"⁵ [*Freiheit des Willens*] é, essencialmente, o afeto de superioridade [*Überlegenheits-Affekt*] em relação àquele que tem de obedecer: "eu sou livre, 'ele' tem de obedecer" - esta consciência [*Bewusstsein*] se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção [*Spannung der Aufmerksamkeit*], o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz "isso e apenas isso é necessário agora", e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que quer - comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (*Além do Bem e do Mal*, 19).

Aqui, ao invés de caracterizar o núcleo do querer como um ato de arbítrio, Nietzsche o caracteriza como um afeto: o afeto do comando. É de saída curioso diferenciar sentir de querer, para então caracterizar o querer essencialmente como um afeto. Não seria um afeto alguma coisa da ordem do sentir? Mas, com essa pergunta, pressupomos tacitamente aquela separação entre querer e sentir que contrapõe ambos ao modo de ativo e passivo. Afetos seriam então impressões sensoriais que recebemos passivamente. Já afastamos de nossa reflexão essa concepção de afeto. Não obstante, é válido chamar a atenção para o fato de que o afeto do comando, aqui, é trazido como alguma coisa distinta dos afetos que poderíamos mais imediatamente associar à dimensão do sentir. Pois Nietzsche afirma expressamente: a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar. A clarificação desses dois elementos não é suficiente para elucidar a essência da vontade. Vontade é, sobretudo, querer. Esse querer precisava já estar pressuposto de alguma maneira na compreensão do sentir e do pensar, de

5. Divergimos neste termo da tradução de Paulo César de Souza, que opta por "livre-arbítrio", devido à ressonância que demos a este termo em nossas construções, vinculando-o à concepção moderna, subjetivista, de vontade, em favor de uma tradução mais literal e abrangente.

modo que é imprescindível trazê-lo à tona em seu caráter distintivo, para que a caracterização daqueles dois outros elementos não permaneça injustificada.

Sentir e pensar são um "complexo". Uma multiplicidade de possibilidades é a cada vez articulada em um contexto, no interior do qual a realidade em sua totalidade aparece. No entanto, a realidade aparece para um ente que se encontra no interior dela mesma e enredado em sua complexidade. Esse ente, o homem, está sempre jogado em um contexto particular, dentre incontáveis possibilidades, mas ao mesmo tempo nunca está fechado nesse contexto. Ele sente e compreende o contexto enquanto contexto, isto é, enquanto uma possibilidade, e nisso se diferencia do animal, que está totalmente identificado com a particularidade de sua realidade. O homem também experimenta essa identificação, mas simultaneamente experimenta uma diferença: ele não se resume ao contexto que lhe é dado, ele sente e compreende simultaneamente um ir e vir inerente ao real, a partir do qual possibilidades se mostram de maneira antecipativa. Cabe ao homem, portanto, uma decisão fundamental perante isso que a ele assim se mostra: a saber, suportar a tensão deste aparecer, ou empenhar-se por esconder-se do que aparece. Ambas as decisões são próprias da humanidade do homem. O que lhe acontece em cada uma dessas possibilidades?

Se procuramos nos esconder daquilo que nos aparece, nem por isso nos é dado o poder de efetivamente realizá-lo. Pois, assim como não somos nós a, unilateralmente, por algum capricho subjetivo, colocar o que aparece diante nós, tampouco podemos suprimir, sufocar ou impedir inteiramente que o que aparece se manifeste. O real tem um *poder próprio* de se mostrar e se impor, independentemente de nossa vontade. Ao procurar medir forças com o real, o homem não consegue nada além de enredar-se em uma experiência na qual sente-se essencialmente *subjugado* por um poder maior, contrário à sua vontade. Esse poder se impõe sem negociações, à revelia de qualquer planejamento ou demanda. Ele irrompe até mesmo no interior da fortaleza dos artifícios humanos, pelos quais se busca dotar a vontade humana de um autoasseguramento onipotente e de uma capacidade de relacionar-se com o real de maneira desprovida de fragilidades, isto é, desprovida da possibilidade de sofrer a tristeza propriamente humana, a vulnerabilidade perante a possibilidade sempre iminente e insuperável da perda. O real sempre tem o poder de atacar e desmentir o subjetivismo e o voluntarismo dos homens, destruindo suas defesas; quanto maior a resistência humana, maior e mais monstruoso parece o poder desse ataque. O real se converte no inimigo mais tirânico e cruel, no monstro ou fantasma que sempre espreita, aguardando a hora do ataque, e que concede

aos homens algum tempo para gozarem suas fantasias unicamente como parte de uma brincadeira de gato e rato, que culmina sempre na desilusão. Perante uma tal realidade, o homem sente-se e compreende-se como essencialmente um escravo, arrastado contra a sua vontade, subjugado e impotente. É possível, então, que a partir de uma desilusão com o voluntarismo e a onipotência do arbítrio, esse tipo escravo desenvolva uma compreensão da vontade ao modo de um determinismo fatalista, em que tudo se inverte e a fanfarrone se converte em resignação e lamento. O homem pretensamente livre graças ao arbítrio se revela então como nada mais que um escravo rebelado, porém impotente e iludido. Contudo, toda essa autocompreensão do homem a respeito de sua própria essência enquanto escravo ao qual cabe apenas ser mais ou menos lúcido a respeito da própria impotência não é nada radical, mas apenas o fruto de uma determinada postura que coube ao próprio homem decidir. O homem é um ente que se decide por sua própria essência. Essa decisão supõe um campo de possibilidades. A possibilidade de ser um escravo – um *escravo do real* – é uma possibilidade originária da essência do humano. Essa essência se concretiza deste ou daquele modo através do agir e viver no mundo de tal ou qual maneira e conforme tal ou qual postura.

O tipo escravo age e vive a partir de um sentimento, mais ou menos velado, mais ou menos assumido, de impotência e submissão, de ser essencialmente alvo de um abuso ou injustiça de proporções metafísicas. Ele pode interpretar essa condição como algo que lhe cumpre, de alguma maneira, superar em um futuro ideal, ou até mesmo a cada dia imediatamente, através de uma inversão pela qual ele se torna o senhor e dono do real. Essa inversão não anula, mas apenas confirma a condição de submissão à qual se liga. O escravo quer ser senhor. O decisivo, nesse caso, é o querer. Ele crê que o senhor é aquele que quer, que vence e subjuga porque quer, que reverte uma submissão unilateral em um assenhoreamento unilateral. O escravo tem um espírito dialético. Seus pressupostos são totalmente lógicos. Todavia, o pressuposto de que o real é assim lógico é apenas uma suposição arbitrária, que só pode ser decidida quanto à sua veracidade, não a partir da própria lógica, mas a partir do próprio real, isto é, da experiência.

Pertence ao homem uma segunda possibilidade essencial. Trata-se de reconhecer e afirmar o vazio e a penúria de sua própria vontade. Este reconhecimento não é nenhuma resignação impotente e amarga. A resignação é sempre um dissabor, que continua a pressupor que o real não é como deveria ser, embora não haja nada o que fazer quanto a isto. Ao contrário, reconhecer a dor, o

vazio insuprimível da própria vontade, é para o homem um tipo de poder. Pois só assim ele aprende a poder não-poder. O escravo, ávido pelo poder, pode tudo, menos não-poder. É por isso que seu não-poder se converte em uma impotência, isso é uma privação de um poder que deveria estar disponível, e no entanto falta. O contrário do escravo é o nobre: ele pode não-poder. Ele pode perder, errar, desperdiçar, esquecer, não saber, não ter. Ele pode ser o humano que é, sempre tocado pela possibilidade da perda e sempre à mercê do poder superior que é o próprio real. Assim decidido e disposto, o nobre aprende a obedecer ao real, isto é, a deixá-lo ser e aparecer tal como é e aparece. O nobre assim se decide e se dispõe, desde a profundidade de sua afetividade, de maneira livre: ele *conquista*, assim, a liberdade, enquanto exercício tenaz e sempre difícil de obediência e atenção concentrada. Essa obediência não é submissão, nem este não-poder é impotência. Ao contrário, a disciplina dessa obediência e desse não-poder significam aqui participar e partilhar daquilo que manda e que instaura a partir de si a medida do poder autêntico e real. Por isso, obedecer é, aqui, um *co-mando*, isto é, um mando que não provém unilateralmente de si mesmo a fim de subjugar algo oposto, mas que é um tomar parte no mando através de uma sintonia obediente com a dimensão mais própria do mando.

Este é o afeto do comando: a experiência da decisão concentrada e tenaz, em que o homem olha para si mesmo e diz, paradoxalmente, “eu sou livre, ele tem de obedecer”. Mas “ele” sou “eu” mesmo! Sou livre, isto é, me decido por obedecer àquilo que é digno de obediência, aquilo que, perante o olhar mais corajoso e sincero, se mostra como digno. Liberdade é sinceridade: deixar aparecer, corajosamente. Por isso, Nietzsche acrescenta à descrição da liberdade que se trata de um “retesamento da atenção” [*Spannung der Aufmerksamkeit*], um olhar de um tipo que deixa aparecer a diferença e a determinidade inaudita daquilo que não se deixa reduzir a nenhum planejamento ou dever-ser previamente constituído e fixado pelo homem. Isso que quer aparecer a cada vez, que quer crescer e vir à luz como uma possibilidade que vem espontaneamente à realização, é avaliado como maximamente valioso: “isto e apenas isto é necessário agora!”. É o amor pela criação, pela gestação, pela fecundidade do real. Sintonizado com este amor, o interesse de autoasseguramento da própria vontade fica para trás como algo mesquinho e infértil.⁶ Pois esse interesse envolve sempre precisamente o inverso: amar o real unicamente à medida que ele

6. É o que se expressa na famosa passagem: “Livre de quê? Que importa isso a Zaratustra! Mas claramente teu olho deve informar-me: livre *para quê?*” (*Assim falou Zaratustra*, “Do caminho do criador”).

se conforme aos planejamentos, fantasias e projeções previamente instituídos pela vontade, e odiá-lo sempre que uma possibilidade rasga a cartilha do que deveria ser. O amor nobre pelo real é "incondicional", é sincero e vem desde as profundezas, disposto de bom grado a sacrifício e perda em nome disto que ama. É assim que, analogamente ao animal, que se entrega totalmente ao real tal como lhe aparece, o homem pode conquistar também seu próprio tipo de entrega ao real, a saber, uma entrega ao ser tocado por possibilidades que instituem para o homem um espaço de decisão marcado por fragilidade e dor.

O afeto do comando é a experiência afirmativa da liberação do que é próprio ao humano. Nessa experiência, dor se transfigura. Pois a dor só é um mal quando acossa e oprime, quando ataca contra a vontade e se multiplica exponencialmente devido à atitude que nega a sua negatividade intrínseca. Negar a dor não leva a vencê-la, mas a multiplicá-la sem medida. A medida própria da dor, contudo, abre um espaço para um tipo peculiar de alegria. É a alegria de compreender e sentir que toda perda é a dor de uma alegria que se deu. Esse dar-se não tinha nenhuma obrigação de acontecer. Por isso, é permitida ao homem uma possibilidade afetiva que está fechada ao animal: lembrar-se de suas perdas e sentir a alegria comedida e profunda da gratidão. Nessa experiência, a perda deixa de ser uma espécie de abuso que priva de algo que deveria estar disponível, e converte-se na dor de uma alegria primordial: a alegria de existir, presenteado pela doação do real.

Contudo, o homem sempre é e permanece a angústia de ter de decidir-se por sua postura, o perigo de deixar-se enredar por afetos e compreensões involuntárias, a fragilidade da penúria da vontade perante o poder do real. O afeto do comando é a possibilidade da autossuperação da vontade, isto é, da conquista da liberdade. Mas, à medida que esta conquista é ela mesma apenas uma possibilidade, revela-se muito mais primordial para o homem a *necessidade* de conquistar liberdade. O paradoxo consiste em que afirmar essa necessidade já é instantaneamente ser transfigurado e transportado para o âmbito da liberdade. Deixar vir à luz necessidade, luta e dor, para incorporá-las no agir e viver concretos: essa é a tarefa, que só pode se desenrolar no tempo. Para ser assim livre, é preciso, paradoxalmente, poder não ser livre. Poder perder-se, extraviar-se, para novamente conquistar-se. O escravo quer ser nobre por vergonha e amargor de ser escravo. Isto é, seu querer ser nobre é, no fundo, apenas um não querer ser escravo. O nobre, por sua vez, sustenta em uma árdua brecha afetiva o poder vir a ser escravo, e assim torna-se apto para a nobreza enquanto uma possibilidade, uma aventura. É por isso que, no nobre, se pode encontrar

a manifestação mais elevada e própria da *vontade de poder*: o *instinto de liberdade* assumido obedientemente como instinto dominante. Vontade de poder é ambição de tornar-se senhor, partilhando do co-mando do real. É o horizonte de necessidade e aventura desde o qual é preciso procurar interpretar o afeto de comando enquanto experiência de liberdade.⁷

Referências Bibliográficas

- [1] NIETZSCHE, F. *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. Trad. Noéli correia de Melo Sobrinho. In: *Escritos sobre História*, São Paulo, Loyola, 2005.
- [2] _____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- [3] _____. *Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- [4] _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- [5] _____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- [6] _____. *Fragments Póstumos 1887-1889: vol. VII*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- [7] _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- [8] _____. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Berlin: Walter de Gruyter & co, 2011.
- [9] VIEIRA, R.P. *Vontade de poder como consciência moral*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF/UFRJ

7. A interpretação do pensamento de Nietzsche que permeia este artigo encontra-se mais extensamente desenvolvida e justificada, com análise mais detalhada de um maior número de referências textuais, na tese de doutorado do autor. Cf.: VIEIRA, R.P. *Vontade de poder como consciência moral*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – PPGF/UFRJ.