

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

O “INDIVÍDUO SOBERANO” NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL: UM IDEAL NIETZSCHIANO?

José Roberto Carvalho da Silva

<https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.16245>

Submetido em: 2026-05-22

Postado em: 2026-05-25 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

O “INDIVÍDUO SOBERANO” NA SEGUNDA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*: UM IDEAL NIETZSCHIANO?

José Roberto Carvalho da Silva

roberto.carvalho@ufpe.br

Doutorando em Filosofia (UFPE), Recife-PE, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-5490-2398>

<http://lattes.cnpq.br/4789519337876878>

Resumo

Pretendemos investigar o “indivíduo soberano”, figura que Nietzsche aborda na *Genealogia da Moral*. Afinal, o “indivíduo soberano” é um ideal de Nietzsche ou não? Frente a esse problema, há tanto os que dão uma resposta positiva, como Vanessa Lemm (2009), R. Lanier Anderson (2022), Brian Leiter (2019) e Itaparica (2026), quanto os que respondem negativamente, como Hatab (2010) e Acampora (2006). Em meio a esse debate, nossa hipótese é que, como produto mais maduro da “moralidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*), ele ainda atuaria como um credor, de modo que não deveria ser interpretado como ideal nietzschiano.

Palavras-chave: Genealogia. Indivíduo soberano. Moralidade. Humanidade.

THE “SOVEREIGN INDIVIDUAL” IN THE SECOND ESSAY OF *ON THE GENEALOGY OF MORALITY*: A NIETZSCHEAN IDEAL?

Abstract

We intend to investigate the “sovereign individual”, a figure that Nietzsche addresses in the *On the Genealogy of Morality*. After all, is the “sovereign individual” a Nietzschean ideal or not? Faced with this problem, there are those who provide a positive answer, such as Vanessa Lemm (2009), R. Lanier Anderson (2022), Brian Leiter (2019), and Itaparica (2026), as well as those who answer negatively, such as Hatab (2010) and Acampora (2006). Amidst this debate, our hypothesis is that, as the ripest fruit of the “morality of custom” (*Sittlichkeit der Sitte*), it would still act as a creditor, meaning it should not be interpreted as a Nietzschean ideal.

Keywords: Genealogy. Sovereign Individual. Morality. Humanity.

INTRODUÇÃO

Com relação ao presente tema, nosso interesse nasce da leitura de um artigo de André Luís Mota Itaparica, publicado neste ano na revista *Sententiae*, intitulado *Nietzsche on the “Sovereign Individual” and Agency*, em que o autor questiona se a figura do “indivíduo soberano”, presente na *Genealogia da Moral*, é um ideal autêntico de autonomia compatível com o pensamento de Nietzsche, ou se trata de um recurso puramente irônico e retórico para ridicularizar a ilusão moderna de liberdade. Em seu trabalho, o autor busca conciliar as duas perspectivas, mas, em todo caso, pressupondo que o indivíduo soberano consiste mesmo em um ideal nietzschiano. De nossa parte, pretendemos retomar esse problema, aproveitando alguns autores com os quais Itaparica dialoga e apresentando argumentos em favor de uma hipótese diferente da apresentada por ele. Sustentamos que indivíduo soberano não se compatibiliza, nem literalmente nem ironicamente, com o ideal nietzschiano.

Entre alguns comentadores, a interpretação se divide em duas perspectivas. Por um lado, há os que enxergam o indivíduo soberano como um autêntico ideal nietzschiano, como Vanessa Lemm (2009), R. Lanier Anderson (2022), Brian Leiter (2019) e o próprio Itaparica (2026). Por outro lado, há os que identificam na personagem não um horizonte libertador, mas antes o protótipo do homem moderno (Lawrence J. Hatab, 2010; Christa Davis Acampora, 2006)¹. Entretanto, o problema se encontra aberto. De fato, a relevância dessa problemática reside na necessidade de compreendermos o “indivíduo soberano” a partir de seu contexto.

Posto isso, defendemos a hipótese de que, longe de representar um ideal nietzschiano, o indivíduo soberano consiste em um tipo que Nietzsche pretende superar. Defendemos que, como o “fruto mais maduro” (*reifste Frucht*) da “moralidade do costume” (*Sittlichkeit der Sitte*), esse indivíduo internaliza a “camisa de força social” (*der sozialen Zwangsjacke*) tão radicalmente que sua “consciência moral” (*Gewissen*) se transforma em “instinto dominante” (*dominirenden Instinkt*). Desse modo, ele se estabelece como um poderoso credor frente aos ainda presos à moralidade, em contraste com o que seria o verdadeiro ideal nietzschiano: o homem de “virtude dadivosa” (*schenkende Tugend*), sobre o qual nos fala Zaratustra.

Para desenvolver essa hipótese, o presente trabalho se estrutura em três seções. Na primeira, examinamos o panorama histórico e antropológico que permitiu a emergência do indivíduo soberano, analisando a *mnemotécnica*, a moralidade do costume e a relação primitiva

¹ Salvo indicação em contrário, as traduções das obras citadas de Lemm (2009), Anderson (2022), Leiter (2019), Itaparica (2026), Hatab (2010), Acampora (2006) e Staten (1989) são de nossa autoria.

entre credores e devedores em que se desenvolve a capacidade humana de prometer. Na segunda seção, expomos os argumentos de Lemm (2009), Anderson (2022), Leiter (2019) e Itaparica (2026) em favor do “indivíduo soberano” como um ideal nietzschiano. Na terceira, por fim, abordaremos as contestações críticas levantadas por Hatab (2010) e Acampora (2006). Por último, reforçando a posição desses últimos, buscamos demonstrar que o indivíduo soberano, ao perpetuar as práticas punitivistas e a lógica da cobrança, não consiste no homem que Nietzsche almeja. Em suma, defendemos que o ideal nietzschiano deveria ser buscado em outro modelo, mais precisamente naquele que supera a necessidade de punir (GM/GM II, 10, KSA 5.308-309) e também no homem virtuosamente dadivoso que Zaratustra tanto elogia.

CONTEXTO DE SURGIMENTO DO INDIVÍDUO SOBERANO

Logo no §2 da Segunda Dissertação da *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que o “indivíduo soberano” consiste “no fruto mais maduro” (GM/GM II, 2, KSA 5.293)² do processo de produção do animal capaz de fazer promessas. A compreensão dessa figura, contudo, exige uma análise do panorama histórico e antropológico que o autor desenvolve em outras seções da Segunda Dissertação. Sendo assim, antes de examinarmos suas características, examinaremos o contexto que permitiu o seu aparecimento.

Em contexto pré-histórico, o homem busca desenvolver-se como um animal capaz de fazer promessas. Contudo, seu obstáculo seria a espontaneidade do esquecimento, o qual atua como “uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência” (GM/GM II, 1, KSA 5.291, Trad. P.C.S). Então, contra a inflação da consciência, o esquecimento seria responsável pelo escoamento da sobrecarga sensorial, possibilitando ao animal humano se sair melhor nos desafios práticos. Entretanto, “precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecimento 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” (GM/GM II, 1, KSA 5.292, Trad. P.C.S). Desse modo, podemos visualizar o grau das dificuldades que o homem teve de assumir quando se propôs, contra o esquecimento, a autodomesticação como um animal capaz de fazer promessas.

² NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. A partir de agora indicado como P.C.S.

Justo no animal mais necessitado de esquecimento, o animal humano, desenvolveu-se a força oposta, a *memória da vontade* (*Gedächtniss des Willens*), sem a qual ele não poderia tornar-se um animal capaz de fazer promessas. Então, como preço do cultivo da capacidade de memorizar, o homem teve de aprender “a pensar de maneira causal, a ver e antecipar a coisa distante como sendo presente, a estabelecer com segurança o fim e os meios para o fim, a calcular, contar, confiar” (GM/GM II, 1, KSA 5.292, Trad. P.C.S). A partir disso, tais competências, transmitidas de geração a geração, foram exercitadas contra o esquecimento. Além disso, elas teriam um *ethos* intrínseco, pois o próprio homem teve de tornar-se “*confiável, constante, necessário*, também para si, na sua própria representação, para poder enfim, como faz quem promete, responder por si *como porvir!*” (GM/GM II, 1, KSA 5.292, Trad. P.C.S).

O sentido moral da capacidade de fazer promessas é o que Nietzsche chama de *moralidade do costume* (*Sittlichkeit der Sitte*), a qual é pensada como uma “camisa-de-força social”, um conjunto de regras. Contudo, quais seriam os meios da moralidade do costume em sua produção de um animal confiável? A resposta de Nietzsche é clara: “talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*” (GM/GM II, 3, KSA 5.295, Trad. P.C.S), isto é, as técnicas de produção de memória por meio da dor, da tortura e do castigo, como podemos verificar nos seguintes exemplos do filósofo:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) — tudo isso tem origem naquele instinto que divisou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemônica. [...] 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 (GM/GM II, 3, KSA 5.295-296, Trad. P.C.S).

Posto isso, podemos questionar: com que direito um homem poderia castigar um outro? De acordo com Nietzsche, a resposta reside na lógica da dívida: o castigo é legitimado quando alguém infringe as leis ou prejudica outrem, tornando-se devedor da sociedade ou da vítima. Uma dinâmica que remonta à pré-história e fundamenta-se na crença de que um dano pode ser compensado pela dor de quem o causou. Para Nietzsche, a relação entre credor e devedor é a mais antiga da humanidade, onde o sofrimento físico atua como uma moeda de troca. Ora, é justo nesse contexto que o homem aprende a se tornar um animal capaz de fazer promessas, pois o devedor precisa cumprir a promessa de pagar sua dívida, caso contrário será castigado

com crueldade. Entretanto, Nietzsche questiona o porquê disso: “em que medida pode o sofrimento ser compensação para a ‘dívida’?” (GM/GM II, 6, KSA 5.300, Trad. P.C.S).

Nesse caso, em oposição à sensibilidade do homem moderno, Nietzsche enfatiza que para o homem primitivo a crueldade sempre foi uma prática satisfatória: “Na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazar: *causar* o sofrer” (GM/GM II, 6, KSA 5.300, Trad. P.C.S). Então, assim como o medo do castigo podia impedir o devedor de esquecer da dívida, também a expectativa de obter o direito de violentar mantinha atenta a memória do credor. Essa gratificação, de certa forma, seria causada pelo sentimento de superioridade, em que “o credor participa de um direito dos senhores; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’” (GM/GM II, 5, KSA 5.300, Trad. P.C.S). Por isso, na contramão da sensibilidade moderna, Nietzsche *constata* que a crueldade, em boa parte da história da humanidade, foi motivo de festa: “Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem — e no castigo também há muito de *festivo!* (GM/GM II, 6, KSA 5.302, Trad. P.C.S).

Contudo, sobre a relação entre credores e devedores, Nietzsche afirma que ela não se quitava em uma geração, uma vez que se estendia também “entre *os vivos e seus antepassados*” (GM/GM II, 19, KSA 5.327, Trad. P.C.S). Assim, quanto mais poderosos fossem os antepassados, também maior seria a dívida dos vivos para com eles, a qual “poderia” ser paga com alimentos, festejos e obediência, mas também, em casos de esses não bastarem, com “sangue” humano. Consequentemente, esse acúmulo de poder dos antepassados, bem como o medo de estar em dívida com eles, acabaria perdendo de vista o caráter meramente humano de tais credores: “os ancestrais das estirpes *mais poderosas* deverão afinal, por força da fantasia do temor crescente, assumir proporções gigantescas e desaparecer na treva de uma dimensão divina inquietante e inconcebível — o ancestral termina necessariamente transfigurado em *deus*” (GM/GM II, 19, KSA 5.328, Trad. P.C.S). Nos estágios mais avançados do endeusamento, quando o poder dos credores se estendiam para além de sua estirpe e em direção a povos dominados, o que agora lhes era oferecido como pagamento, de acordo com Nietzsche, eram escravos: “A transição é marcada por aquelas vastas populações de escravos e servos da gleba, que se adaptaram ao culto dos deuses dos senhores, seja através da coerção, seja por servilismo e *mimicry* [imitação]” (GM/GM II, 20, KSA 5.328, Trad. P.C.S). Consequentemente, nesse processo de concentração de poder, o monopólio de um credor supremo seria o esperado, o que explicaria a gênese do monoteísmo: “o despotismo, com seu triunfo sobre a nobreza independente, sempre abre o caminho para algum monoteísmo”

(GM/GM II, 20, KSA 5.329-330, Trad. P.C.S). Assim, proporcional ao poder do credor único e supremo, também seria a dívida dos vivos. O Deus cristão seria, nesse caso, a resultado extremo: “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa” (GM/GM II, 20, KSA 5.330, Trad. P.C.S).

Então, de acordo com nossa interpretação, o indivíduo soberano, do §2 da Segunda Dissertação, pertence a esse contexto de credores e devedores. Situado entre o começo da história e a pré-história do animal capaz de fazer promessas, ele seria uma espécie de antepassado dos grandes credores. Aqui, apesar da extensão da passagem, julgamos necessário citar a sua maior parte, já que será objeto de comentários ao longo deste artigo:

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 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. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre-arbítrio*, este soberano — como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta — ele “*merece*” as três coisas — e como, com esse domínio sobre si, lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? O homem “livre”, o possuidor de uma duradoura e inquebrantável vontade, tem nesta posse a sua *medida de valor*: olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que *podem* prometer) — ou seja, todo aquele que promete como um soberano, de modo raro, com peso e lentidão, e que é avaro com sua confiança, que *distingue* quando confia, que dá sua palavra como algo seguro, porque sabe que é forte o bastante para mantê-la contra o que for adverso, mesmo “contra o destino” —: do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia. O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM/GM II, 2, KSA 5.293-294, Trad. P.C.S).

O INDIVÍDUO SOBERANO COMO UM IDEAL NIETZSCHIANO

Por Nietzsche dizer que o indivíduo soberano se liberta da moralidade do costume, alguns comentadores o interpretam como um ideal nietzschiano. Nesse sentido, Lemm (2009) interpreta essa libertação como um direito do soberano a se esquecer das normas: “a superação

da ‘moralidade dos costumes’ depende de um retorno ao esquecimento animal como força que permite ao indivíduo soberano libertar-se e esquecer as normas morais e políticas da civilização (memória da vontade) em nome de seu ‘próprio padrão de valor’³. Por isso, ela afirma que a promessa do indivíduo soberano é totalmente diferente da promessa realizada pelo homem da moralidade do costume: “a própria promessa do indivíduo soberano revela as características da animalidade e do esquecimento animal, indicando que, na promessa do indivíduo soberano, a animalidade do ser humano se tornou criativa e produtiva”⁴. Além disso, ela afirma que ele não seria apenas um liberto da moralidade do costume, mas também um libertador, uma vez que suas promessas abririam novos horizontes para além das regras estabelecidas: “no indivíduo soberano, o esquecimento animal não é apenas indispensável à autossuperação — ele também contribui para a transformação libertadora de determinadas formas de vida social e política”⁵.

De interpretação semelhante, R. Lanier Anderson (2022) aponta que os elogios de Nietzsche ao indivíduo soberano seria prova de que este consiste em um ideal de sua filosofia: “A retórica pode ser exagerada, ou desagradável em seu gosto anti-igualitário e ‘muscular’, mas, nesses aspectos, parece inteiramente no espírito dos padrões habituais de elogio de Nietzsche. O que poderia ser mais claro?”⁶ (p. 363, trad. nossa). Semelhante a Lemm, Anderson (2022) destaca a diferença do tipo de promessa do indivíduo soberano, que não seria mais heterônoma, isto é, um prometer para a moralidade do costume, mas sim um prometer para si mesmo, em busca de se tornar mais forte e independente do que todos os outros: “a independência da sociedade e da moralidade, assim, acaba por se basear na autonomia em um sentido mais profundo de autocontrole ou autogovernança”. Assim, Anderson (2022) compara o indivíduo soberano a outros ideais nietzschianos:

Lembre-se de temas característicos de Nietzsche, como superação de si mesmo, criação de si mesmo, modos de insatisfação consigo mesmo que provocam esforço em direção a uma versão ideal do eu ou da humanidade (o “além-do-homem”), e, finalmente, modos de identificação com o eu ideal que sustentam a autoafirmação (“eterno retorno”). Se a autonomia for entendida como uma relação consigo mesmo que dá à pessoa uma relação responsável e criativa com seu próprio caráter, ela pode, de maneira plausível, ser conectada a todas essas ideias nietzschianas, e podemos conceber o que ele poderia estar endossando em todas aquelas observações positivas sobre a liberdade⁷.

³ Lemm, 2009, p. 37.

⁴ Ibid., p. 31.

⁵ Ibid., p.37.

⁶ Anderson, 2022, p. 375.

⁷ Ibid., p. 376.

Entretanto, nem todos que consideram o indivíduo soberano como um ideal de Nietzsche consideram essa conclusão tão óbvia. Brian Leiter (2019), por exemplo, reconhece a necessidade de uma melhor justificativa, uma vez que algumas qualidades que Nietzsche atribui ao indivíduo soberano são amplamente criticadas pelo filósofo em outros lugares. Entre essas qualidades, estão a “responsabilidade moral” e o “livre-arbítrio”. Ora, Nietzsche contesta a ideia de autodeterminação da vontade, pois muitas variáveis podem determinar o nosso querer além da consciência, como certos impulsos dominantes, sensações, sentimentos e pensamentos involuntários. Assim, a “responsabilidade moral” e o “livre-arbítrio” seriam ilusórios, embora úteis para a moral que necessita responsabilizar o homem a fim de castigá-lo: “O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*” (GD/CI, *Os quatro grandes erros* 7, KSA 6.95)⁸. Então, como o indivíduo soberano poderia ser um ideal nietzschiano, se o próprio Nietzsche o chama de “senhor do livre-arbítrio” (*Herr des freien Willens*), portador do “privilégio extraordinário da responsabilidade” (*ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit*), em que a “consciência” se tornou um “instinto dominante”?

Perante esse problema, Leiter sustenta que Nietzsche estaria utilizando esses termos, na *Genealogia da Moral*, em um sentido revisionista ou deflacionário: “acreditamos que ele use estes conceitos em sentidos revisionistas, os quais são irreconhecíveis para qualquer uma das duas principais tradições do pensamento sobre o livre-arbítrio na era moderna”⁹. Então, termos como “responsabilidade” e “livre-arbítrio” não impossibilitariam a admissão do indivíduo soberano como um ideal nietzschiano, pois Nietzsche teria criado um sentido irônico para eles, mediante um exercício de “definição persuasiva”: “Associar esse ideal do eu com a linguagem de ‘liberdade’ e ‘livre-arbítrio’ significa um exercício de ‘definição persuasiva’ de Nietzsche, uma habilidade retórica na qual ele amiúde era o mestre”¹⁰.

Por “definição persuasiva”, Leiter se refere a uma noção de Charles Stevenson (1938), ao qual ele recorre para interpretar a estranha utilização, por Nietzsche, das palavras “responsabilidade” e “livre-arbítrio” em sentido positivo. Para uma “definição persuasiva”, embora o conteúdo de um conceito seja consensualmente contrário aos termos, a conservação de palavras consagradas pode surtir um efeito retórico indispensável sobre os leitores. Nesse

⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. A partir de agora indicado como P.C.S.

⁹ Leiter, 2019, p. 72.

¹⁰ *Ibid.*

sentido, Leiter declara: “para transformar realmente a consciência de seus leitores preferidos, ele deve tocá-los no nível emocional, até mesmo subconsciente, e uma forma de fazê-lo é associar os seus ideais aos valores cujos seus leitores já se encontram emocionalmente investidos”¹¹. Entretanto, importa destacar que Leiter reconhece que, em vez de falar de “responsabilidade” e “livre-arbítrio”, ou de “liberdade” em sentido moral, Nietzsche poderia perfeitamente ter se expressado sobre o indivíduo soberano em seus próprios termos: “ele poderia também ter chamado seus novos agentes ideais de ‘Causalmente Coerentes’, uma vez que o seu tipo perfeito não tem nada a ver com ‘liberdade’”¹². Contudo, se assim ele o fizesse, logo perderia o impacto retórico daquelas expressões consagradas.

Itaparica (2026), nesse debate, também se posiciona a favor da leitura que identifica no indivíduo soberano um ideal do filósofo. Em seu trabalho, ele menciona as posições de Anderson e Leiter, apontando a possibilidade de conciliá-los à luz de trechos de *O Crepúsculo dos Ídolos*. Assim, Anderson estaria correto ao tomar o indivíduo soberano como um ideal nietzschiano, e Leiter, em problematizar a aparente contradição de Nietzsche, que comenta de modo elogioso características que alhures costuma criticar. Entretanto, Itaparica (2026) não entende que Nietzsche estaria sendo apenas retórico ou irônico ao falar de “responsabilidade” e “livre-arbítrio”. Em sua perspectiva, Nietzsche estaria tratando de um próprio conceito de *liberdade*, que compreenderíamos melhor explorando textos de *O Crepúsculo dos Ídolos*. Por exemplo, a passagem em que Nietzsche expõe Goethe como alguém que “*se tornou livre*” e que se impôs com “confiante fatalismo” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 49, KSA 6.151, Trad. P.C.S). Ou quando desenvolve a ideia de que a “vontade livre” e a “necessidade” podem se tratar de uma só, sobretudo no ápice da criação artística (conf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 8-11, KSA 6.116-119). Ou quando apresenta seu “conceito de liberdade” como o ímpeto de superar “a mais alta resistência”, “como algo que se tem e não se tem, que se quer, que se conquista...” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 38, KSA 6.139-140, Trad. P.C.S). Ou ao criticar o moderno conceito de “liberdade” como *laissez aller* (deixar-se levar) (conf. GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 41, KSA 6.143):

A resposta para quem é o indivíduo soberano, portanto, relaciona-se a esses trechos de *O Crepúsculo dos Ídolos*, onde Nietzsche parece articular seu conceito de liberdade. À luz desses textos, as duas correntes interpretativas tendem a posicionar Nietzsche ou como um incompatibilista radical (não existe liberdade de forma alguma) ou como um compatibilista (existe um tipo de liberdade dentro de seu fatalismo). Portanto, a figura do indivíduo

¹¹ Ibid., p. 82.

¹² Ibid.

soberano — central para compreender a noção de agência em Nietzsche — parece depender da resolução do clássico problema metafísico da liberdade e da necessidade¹³.

De fato, se é correto afirmar que o indivíduo soberano consiste em um ideal nietzschiano, então consideramos promissores os apontamentos de Itaparica (2026). Contudo, abordaremos no próximo tópico os argumentos da via contrária. Ao nos colocarmos desse lado, veremos que, ao contrário do que afirma Itaparica (2026), as passagens sobre “liberdade” de *O Crepúsculo dos Ídolos*, em vez de referirem ao indivíduo soberano, podem melhor representar o seu antípoda: aquele homem *rico* e abundante do §10 da Segunda Dissertação.

O INDIVÍDUO SOBERANO COMO TIPO A SER SUPERADO

Lawrence J. Hatab (2010) destaca-se entre os poucos comentadores que contestam a visão do indivíduo soberano, descrito na *Genealogia da Moral*, como um ideal nietzschiano, argumentando que a passagem que o define como o “fruto mais maduro” do processo civilizatório é marcada por uma ambiguidade. Enquanto a interpretação tradicional sustenta que tal figura antecipa o que Nietzsche espera do “homem do futuro”, Hatab sugere que, em vez de configurar uma emancipação em relação à moral, esse “fruto mais maduro” representaria sua consumação racionalizada. Assim, embora Nietzsche caracterize indivíduo soberano como sendo “supramoral” (*übersittlich*) e “liberto da moralidade dos costumes”, Hatab alerta que não devemos concluir apressadamente em favor de sua equivalência com o homem esperado por Nietzsche. Com efeito, ao contrário do se pensa, sua libertação pode resultar na instauração de uma moralidade racional ainda mais rígida e domesticadora do que a dos costumes:

Isso certamente soaria como uma liberação nietzschiana da moral, mas o termo alemão para “supramoral” é *übersittlich*, e o indivíduo nobre foi liberado de *der Sittlichkeit der Sitte*, a moral dos costumes. Parece que *übersittlich* está mais alinhado com a noção modernista de liberação dos costumes e da tradição (*Sitte*), estando, assim, mais próximo da construção moderna da moral racional (*Moralität*), e o termo que Nietzsche geralmente usa para a moral é *Moral*¹⁴.

Dessa forma, a ruptura com a moralidade dos costumes (*Sittlichkeit der Sitte*) não implica, necessariamente, ruptura com a moral (*Moralität*). Ao contrário, a moral pode se tornar autônoma, emancipando-se da tradição. Assim, a partir dessa perspectiva, torna-se

¹³ Itaparica, 2026, p. 58.

¹⁴ Hatab, 2010, p. 90.

compreensível a razão pela qual Nietzsche caracteriza o indivíduo soberano como o “senhor do livre-arbítrio”. Embora o filósofo denuncie o livre-arbítrio como uma ficção metafísica, ele reconhece que tais ficções produzem efeitos concretos na realidade. Desse modo, a veracidade ontológica do livre-arbítrio se tornaria secundária para Nietzsche. O ponto central é que o indivíduo soberano o reivindica, impondo-se como alguém capaz de honrar promessas, uma vez que a consciência moral (*Gewissen*) se converteu, em seu organismo, em um verdadeiro instinto dominante (*dominirenden Instinkt*) que dispensa, para si, os meios da *mnemotécnica*.

É a distinção em relação à comunidade que ainda depende das técnicas da produção de memória que gera no indivíduo soberano o sentimento de superioridade. Por isso, quando Nietzsche parece elogiá-lo, despertando a impressão de que seria o seu ideal, ele apenas está reconhecendo a sua precedência hierárquica diante dos que ainda necessitam da ameaça do castigo para honrarem compromissos, de forma análoga ao reconhecimento que dedica, alhures, às qualidades do sacerdote ascético (a inteligência, sobretudo), cujo ideal ascético ele rejeita profundamente. Portanto, ainda que o indivíduo soberano não represente o horizonte ético definitivo de Nietzsche, o filósofo valoriza suas capacidades e sua autonomia relativa, quando contrastadas com a condição dos homens fabricados na heteronomia dos costumes.

Desse modo, como podemos perceber, o indivíduo soberano estaria mais próximo do sujeito moral de Kant, cujas ações devem se basear unicamente na necessidade da Lei moral e não na contingência dos costumes, do que de um ideal nietzschiano. Por isso, de acordo com Hatab¹⁵, em vez de representar um ideal de Nietzsche, o indivíduo soberano constituiria o protótipo do homem moderno e seu ideal de autonomia, que se desvincula das tradições apenas para se submeter a uma moralidade estritamente racional. Ao libertar-se da moralidade dos costumes, mas permanecer vinculado à estrutura moral, “o tom elitista do indivíduo soberano na verdade pode se referir ao sujeito racional moderno (e também revelar sua cumplicidade com a tirania paternalista)”¹⁶. Desse modo, os aparentes elogios de Nietzsche devem ser interpretados como um reconhecimento da distinção do indivíduo soberano em relação ao rebanho do qual ele emerge, sem que esse destaque altere a avaliação crítica sobre sua natureza a partir de uma perspectiva mais ampla.

Seguindo essa mesma linha de interpretação, temos também a leitura de Christa Davis Acampora (2006), que assimila as conclusões de Hatab (2010). De acordo com ela, não podemos considerar o indivíduo soberano como um ideal nietzschiano, porque, como fruto

¹⁵ Cf. 2010, p. 90.

¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

mais maduro da civilização, ele não representa a autossuperação da humanidade atual em direção, por exemplo, ao “além-do-homem” (*Übermensch*), mas sim ao aperfeiçoamento máximo daquilo que caracteriza o homem que deve ser superado. Nas palavras de Acampora:

A maioria associa o indivíduo soberano com a “humanidade superior”, afirmando que eles são iguais ou pelo menos bastante semelhantes. Mas eu busquei fazer o caso da afirmação de que Nietzsche vê o indivíduo soberano como estando no fim de um processo de se tornar o tipo de animais que os seres humanos são. Em outras palavras, o indivíduo soberano é o auge do estado atual da existência da humanidade¹⁷.

Depois dessas observações, consideramos que temos boas razões para concordar com Hatab (2010) e Acampora (2006). O fato de o indivíduo soberano libertar-se apenas da moralidade do costume, mas não da moralização, explica por que Nietzsche o denomina “senhor do livre-arbítrio”. Nesse sentido, ele figura como um protótipo do homem moderno, interpretação que nos parece suficientemente fundamentada. Ademais, a observação de Acampora, de que o indivíduo soberano seria a consumação máxima do homem a ser superado, também parece encontrar eco nas observações que apontaremos a seguir.

De nossa parte, pretendemos reforçar a perspectiva do indivíduo soberano como não sendo um ideal nietzschiano mediante a ênfase uma característica que nos parece ser condenada em vários lugares da *Genealogia*. Essa característica é o fato de o indivíduo soberano ser um credor implacável para os descumpridores, o que podemos verificar no trecho em que Nietzsche declara que esse homem “reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo, e o seu chicote para o mentiroso que quebra a palavra já no instante em que a pronuncia”. Com efeito, como sabemos, Nietzsche costuma condenar o castigo como expressão do *instinto de vingança*. Em *O Crepúsculo dos Ídolos*, em tom reprovador, ele afirma que “onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de querer julgar e punir que aí busca” (GD/CI, *Os quatro grandes erros* 7, KSA 6.95). Ainda nesse contexto, também condena o Cristianismo por ser uma “metafísica do carrasco” (*Metaphysik des Henkers*) (GD/CI, *Os quatro grandes erros* 7, KSA 6.96, Trad. P.C.S). Na *Genealogia*, com efeito, Nietzsche denuncia o Deus cristão por ser um credor (GM/GM II, 20, KSA 6.329-330, Trad. P.C.S). Além disso, Nietzsche também denuncia a moral kantiana como herdeira desse punitivismo cristão: “E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...)” (GM/GM II, 6, KSA 6.300, Trad. P.C.S).

¹⁷ Acampora, 2006, p. 156.

Entretanto, nossa hipótese poderia enfrentar esta objeção: será que Nietzsche realmente se posiciona contra qualquer punição? Ou ele rejeita apenas a punição proveniente do ressentimento? De fato, no §2 da Segunda Dissertação da *Genealogia*, em nenhum momento Nietzsche afirma que o indivíduo soberano seja um ressentido. Ao contrário, sua punição ocorre “no instante” em que o devedor não cumpre sua palavra. Ora, isso mostra que sua ação é imediata e não premeditada como a vingança ressentida. Contudo, será que a ausência de ressentimento seria suficiente para Nietzsche aprovar a punição do indivíduo soberano? A seguir, argumentamos em favor do “não”, sobretudo quando o comparamos com um tipo mais elevado e rico de homem, que se dá ao luxo de não punir seus ofensores.

Sustentamos que somente em relação aos homens submetidos à *mnemotécnica* é que podemos classificar o indivíduo soberano como um tipo “forte”. Em nossa interpretação, entre os animais enfraquecidos pelo bloqueio do esquecimento e pela produção da capacidade de prometer, o indivíduo soberano seria apenas o mais “forte” entre os enfraquecidos. Desse modo, como um fraco que se dá o direito de sentir-se “forte”, por *herdar* em seus impulsos a capacidade de prometer e poder dispensar a disciplina do castigo, a maneira de ele exercer sua superioridade acaba sendo mediante o “fazer-sofrer” e o “ver-sofrer” os transgressores que ainda vivem sob o fluxo do esquecimento. Assim, mesmo que liberto da moralidade do costume, ele continua a atuar como um credor que “participa de um direito dos senhores” e que se regozija com a oportunidade de “desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’”. Para se sentir “superior”, para convencer-se da própria força, ele necessita humilhar e inferiorizar proporcionalmente os transgressores da comunidade. Sem cumprir o papel de carrasco, ele ainda não consegue observar valor em si mesmo. Assim, ele usa o “chicote”.

Por isso, sustentamos que é justamente em seu exercício do poder que podemos observar que o indivíduo soberano não se trata de um ideal nietzschiano. Para Nietzsche, o homem efetivamente forte — não o “forte” entre os fracos, mas o forte entre os fortes — não tem necessidade de punir ou de usar o “chicote”. Ao contrário, ele tende a ser tolerante, pois é seguro da própria força e sabe que o fraco não pode colocar em perigo sua integridade:

O “credor” se torna sempre mais humano, na medida em que se torna mais rico; e o quanto de injúria ele pode suportar sem sofrer é, por fim, a própria medida de sua riqueza. Não é inconcebível uma sociedade com tal *consciência de poder* que se permitisse o seu mais nobre luxo: deixar *impunes* seus ofensores. “Que me importam meus parasitas?”, diria ela. “Eles podem viver e prosperar — sou forte o bastante para isso!”.... A justiça, que iniciou com “tudo é resgatável, tudo tem que ser pago”, termina por fazer vista grossa e deixar escapar os insolentes — termina como toda coisa boa sobre a terra, *suprimindo a si mesma*. A auto-superação da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta — graça; ela

permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu “além do direito” (GM/GM II, 10, KSA 5.309, Trad. P.C.S).

É precisamente nessa passagem que podemos encontrar, na *Genealogia da Moral*, algo que fosse o ideal nietzschiano de homem. Nela, encontramos aquele que Nietzsche considera o mais forte dos fortes, diferente do indivíduo soberano, que seria, em nossa interpretação, apenas o mais “forte” dos enfraquecidos pela *mnemotécnica*. Com efeito, esse homem já não precisaria ser “credor”, razão pela qual esse termo aparece entre aspas. Sendo ele, além de forte, também *rico*, seu luxo não contra-ataca os que tentam prejudicá-lo. Assim, enquanto o indivíduo soberano personifica a justiça no sentido de restituição, o ideal nietzschiano representa justamente a autossuperação dessa justiça. Em suma, como podemos observar, o ideal nietzschiano de homem também colocaria o indivíduo soberano abaixo de si. Na medida em que permanece um credor, o indivíduo soberano ainda não seria rico o suficiente. O verdadeiramente rico, que vive de sua própria abundância, dispensa o ressarcimento.

Para compreendermos esse raciocínio, precisaríamos examinar o que Nietzsche entende por *riqueza*. Para isso, contudo, não basta o critério fisiológico, pois também necessitamos de um critério econômico. Aqui, não nos referimos ao conceito estritamente financeiro de economia, tampouco à economia política. Referimo-nos, na verdade, à noção de “economia global da vida” (*Gesamt-Haushalt des Lebens*), que aparece ligeiramente no §23 de *Além de Bem e Mal*, o qual sugere a ideia de que a *vida* mesma governa os impulsos que a constituem, podendo, dependendo do estado de empobrecimento ou enriquecimento dos viventes, estabilizá-los, acumulá-los ou dissipá-los. Desse modo, essas dinâmicas inerentes ao jogo de forças da *vida* se replicariam tanto na humanidade (*Haushalte der Menschheit*, conf. JGB/BM 62, KSA 5.81) quanto na “alma” individual do homem (*Gesamt-Haushalt unsrer Seele*, conf. JBM/BM 193, KSA 5.114), inclusive na alma do filósofo (*Seelen-Haushalte des Philosophen*, conf. JBM/BM 204, KSA 5.130). Assim, a “economia” das forças e dos impulsos, em suas múltiplas escalas, da vida como um todo ao “indivíduo”, poderia servir de base para uma avaliação dos valores morais e também do tipo de humanidade que os fabrica.

Embora não tão abordada, alguns comentadores têm investigado a dimensão econômica do pensamento de Nietzsche (conf. Staten, 1989; Müller-Lauter, 1999; Sedgwick, 2007; Lemm, 2009; Thorgeirsdottir, 2016). Staten, por exemplo, afirma que “a perspectiva ‘econômica’ sobre a interação de forças, em seu sentido mais explícito e fundamental, envolve a descarga, o investimento, a circulação, a preservação e o aumento ou a perda de quantidades

de energia”¹⁸. Grosso modo, poderíamos afirmar que tanto o empobrecimento quanto o enriquecimento da vida são possíveis. Assim, a vida empobrece quando seus recursos vitais, isto é, os impulsos mais indispensáveis para a sua conservação, ficam escassos, de modo que o homem passa a lutar desesperadamente contra a morte e pela conservação de sua existência. Nos casos extremos, ele pode poupar ao máximo seu gasto de energia, recorrendo, por exemplo, ao “fatalismo russo” (conf. EH/EH, *Por que sou tão sábio* 6, KSA 6.272), ou esgotá-las no entorpecimento da “neurose religiosa” (conf. GM/GM III, 21, KSA 5.392). Por outro lado, a vida se enriquece quando acumula um excedente de recursos, de modo que o homem já não precisa pelear pela existência, pois já se encontra suficientemente pleno para esbanjar suas potências criativas. Nesse caso, sem precisar se conservar a todo custo, o homem busca por desafios e conquistas. Ademais, Nietzsche também entende o empobrecimento como esterilidade, e a riqueza, como fecundidade, a qual se define mais pelo o que pode *criar* do que pelo o que *possui*. Em *A Gaia Ciência*, inclusive, o filósofo destaca que as vidas pobre e abundante se distinguem até mesmo na maneira como sofrem:

Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida — e depois os que sofrem de *empobrecimento da vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o entorpecimento, a convulsão, a loucura. [...] O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de forças geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar. Inversamente, o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um “salvador”; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência — pois a lógica tranquiliza, dá confiança —, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas (FW/GC 370, KSA 3.620-621, Trad. P.C.S).

Desse modo, se o ideal nietzschiano de homem é caracterizado pela riqueza, então podemos concluir que a economia de seus impulsos é constituída por um elevado grau de fecundidade. Por isso, estando ele profundamente compenetrado em sua própria criatividade, não possui tempo nem memória para se lembrar de seus devedores ou malfeitores. Ao contrário: diferente da vigilância do indivíduo soberano, ele ignora todos os homens que se esquecem de cumprir suas promessas. Dessa forma, ele se liberta não somente da moralidade do costume, mas também da “metafísica do carrasco”. Ademais, ele sabe que não é nenhum

¹⁸ Staten, 1989, p. 68.

“senhor do livre-arbítrio”, já que sua vontade de criar não é deliberada, mas mobilizada por um impulso dominante. Assim, ele se enxerga como um criador que *não é livre* para não criar.

Então, enquanto o indivíduo soberano castiga, o homem nietzschiano *cria*, ou, nas palavras de Zaratustra, *doa*. Assim, se quisermos conhecer o ideal nietzschiano, deveríamos dar mais atenção ao capítulo *Da virtude dadivosa*, de *Assim falava Zaratustra*. Com efeito, somente o homem dotado de uma *virtude dadivosa* (*schenkenden Tugend*), que Zaratustra afirma ser a “virtude mais alta” (*höchste Tugend*) (ZA/ZA, I, *Da virtude dadivosa*, 1, KSA. 4.97)¹⁹, estaria além de credores e devedores²⁰. Assim, como virtude de quem é fecundo, de quem presenteia a vida com algo que de si, ela não atua sob a pressão da dívida, tampouco com o objetivo de querer algo em troca. Ela, na verdade, transborda dos excessos do homem rico, que cria porque não pode não criar. Por isso, empenhado na *transvaloração de todos os valores*, Zaratustra pede que os virtuosos direcionem sua virtude para o *sentido da terra*: “Que o vosso espírito e a vossa virtude sirvam ao sentido da terra, irmãos: e que o valor de todas as coisas sejam novamente colocado por vós! Por isso deveis ser combatentes! Para isso deveis ser criadores!” (ZA/ZA I, *Da virtude dadivosa* 2, KSA 4.99, Trad. P.C.S).

Contudo, apesar de o ideal nietzschiano de homem se opor à vontade de castigar, não devemos, por isso, considerá-lo um tipo de santo. Ao contrário, à medida que é um *criador*, ele é também *destruidor* das velhas tábuas de valores: “E quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores./Assim, o mal supremo é parte do bem supremo: este, porém, é criador” (ZA/ZA II, *Da superação de si mesmo*, KSA 4.149, Trad. P.C.S). Então, tanto o indivíduo soberano quanto o homem de Nietzsche carregam a característica da agressividade. Contudo, ocorre que, nesse primeiro, a agressividade ainda se expressaria mediante a vontade de punir, enquanto que no homem nietzschiano ela seria uma força que destrói à medida que cria novos valores. Ora, é somente nesse sentido que podemos compreender a dureza dos criadores que Zaratustra evoca: “E, se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo — criar? [...] Pois os que criam são duros” (ZA/ZA, III, *De velhas e novas tábuas* 29, KSA 4.268, Trad. P.C.S). Essa dureza não é a dos que castigam. É a dureza dos que criam e se doam.

Lemm (2009) diferencia duas formas de economia dos impulsos em Nietzsche. Segundo ela, haveria uma da *civilização* e uma da *cultura*. A da civilização promoveria a

¹⁹ FRIEDRICH, N. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. A partir de agora indicado como P.C.S.

²⁰ Contudo, na brevidade deste artigo, não podemos aprofundar a natureza dessa virtude. Atualmente, a natureza da *virtude dadivosa* é o objeto de estudo, no doutorado, do autor deste artigo.

domesticação dos impulsos, causando o adoecimento e enfraquecimento do animal humano; a da cultura promoveria a transfiguração desses impulsos, possibilitando o *cultivo* de um homem saudável e criativo. Entretanto, uma vez que Lemm (2009) interpreta a figura do indivíduo soberano como um ideal nietzschiano, ela termina por considerá-lo um provedor da economia da cultura. Ora, em nossa interpretação, o oposto seria o caso: como credor, o indivíduo soberano seria a consumação da economia civilizatória, a qual Thorgeirsdottir (2016) chama de “economia da dívida”, sendo protótipo, inclusive, do homem moderno (Hatab, 2010). Contudo, das afirmações de Lemm, talvez não haja uma que mais se contraponha às nossas conclusões do que sua identificação do indivíduo soberano com o homem dadivoso:

No indivíduo soberano, a liberdade como responsabilidade é como uma virtude dadivosa, uma força pródiga, perdulária e dissipadora, constituída pelo esquecimento de si mesmo (animal) (Z “A Virtude Dadivosa”). A liberdade como responsabilidade é uma submissão em direção ao outro: “Amo aquele cuja alma está tão cheia que se esquece de si mesma e todas as coisas estão nela: assim, todas as coisas significam sua submissão” (Z: 3 “Prólogo”). O esquecimento de si do indivíduo soberano é um transbordamento do eu que nos lembra da queda (*Untergang*) do herói trágico como a passagem (*Übergang*) para algo que excede o próprio herói (Lemm, 2009, p. 40, trad. nossa).

Então, se estamos certos, Lemm (2009) equivoca-se duplamente, tanto em afirmar que o indivíduo soberano é um ideal nietzschiano, quanto em atribuir-lhe a *virtude dadivosa*. De fato, é curioso como o indivíduo soberano poderia “se esquecer de si mesmo”, se Nietzsche declara que a “consciência” moral, a autovigilância, se tornou nele um “impulso dominante”. Também é curioso como sua “responsabilidade” poderia ser uma “submissão em direção ao outro”, se Nietzsche também diz que o indivíduo soberano submete o outro ao “chicote”. Por fim, conforme nossa ênfase, como um credor poderia ser dadivoso? Ora, aprofundando a perspectiva de Hatab (2010), sustentamos que o indivíduo soberano, ao se libertar da moralidade do costume, não se converte em criador de um horizonte diferente da árvore de que brota. Ao contrário, ele emancipa essa árvore de suas raízes e aumenta seu alcance.

Por fim, ao que parece, aqueles trechos de *O Crepúsculo dos Ídolos* que Itaparica considera esclarecedores para se compreender o caráter do indivíduo soberano, consideramos que seja o contrário. Eles caracterizam o homem fisiologicamente rico, esbanjador, criador, tolerante com os que se encontram abaixo de si; logo, não indicam o credor. Reparemos o exemplo de Goethe, que parece ser o ideal nietzschiano mais palpável: “o homem da tolerância, não por fraqueza, mas por fortaleza, porque sabe usar em proveito próprio até aquilo de que pereceria a natureza média” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 49, KSA 6.151, Trad. P.C.S). Por essa razão, a riqueza de Goethe se adequaria perfeitamente ao que Nietzsche

entende por gênio da cultura: “O gênio — em obra, em ato — é necessariamente um esbanjador: no fato de ele gastar tudo está sua grandeza... O instinto de autoconservação é como que suspenso; a violenta pressão das forças que fluem não lhe permite nenhum cuidado ou prudência” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 44, KSA 6.146, Trad. P.C.S).

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, buscamos enfrentar o problema hermenêutico relativo ao estatuto do “indivíduo soberano” na segunda dissertação de *Genealogia da Moral*, investigando se essa figura deve ou não ser compreendida como um ideal afirmativo de Nietzsche. Para tanto, reconstruímos inicialmente o contexto histórico e antropológico de seu surgimento, mostrando que o indivíduo soberano emerge no interior do longo processo de formação do homem capaz de fazer promessas, processo esse estruturado pela *moralidade do costume*, pela *mnemotécnica* e pela relação entre credor e devedor.

Em seguida, examinamos o debate contemporâneo em torno dessa figura, contrastando as interpretações que a identificam com um ideal nietzschiano de autonomia, autogoverno e criação de si, com leituras que a compreendem como a consumação mais refinada da própria moralidade. Nesse contexto, procuramos demonstrar que a descrição elogiosa do indivíduo soberano não basta, por si só, para convertê-lo em horizonte axiológico do pensamento de Nietzsche. Como o próprio filósofo frequentemente reconhece qualidades de tipos humanos que, apesar disso, permanecem fisiologicamente e axiologicamente limitadas, também o indivíduo soberano pode ser admirado de modo relativo, sem que isso implique sua identificação com o “espírito-livre” ou com o além-do-homem.

Nossa hipótese consistiu precisamente em sustentar que o indivíduo soberano não representa um ideal nietzschiano. Em vez de superar a lógica da dívida, ele a interioriza e aperfeiçoa. Sua *consciência* transformada em “instinto dominante” não dissolve a moralidade, mas a radicaliza no interior do próprio organismo. Por isso, sua soberania continua vinculada à estrutura da responsabilidade moral e da punição. Mesmo se libertando dos mecanismos exteriores da *mnemotécnica*, ele permanece um credor vigilante, alguém que reserva “o chicote” aos que falham no cumprimento da palavra empenhada.

A partir disso, procuramos mostrar que o ideal afirmativo de Nietzsche parece apontar em outra direção. Em vez da figura que mede seu valor pela capacidade de exigir restituição, emerge o tipo humano rico o suficiente para abandonar a lógica da cobrança. Nesse sentido, a

passagem da segunda dissertação em que justiça supera a si mesma na graça e no luxo de deixar impunes os transgressores, revelou-se decisiva para nossa interpretação. Ali, Nietzsche sugere uma forma superior de potência, caracterizada não pela necessidade de castigar, mas pela capacidade de tolerar perdas sem ressentimento e sem empobrecimento interior.

Desse modo, sustentamos que o homem efetivamente afirmativo em Nietzsche se aproxima mais da figura do criador descrita em *Assim falava Zaratustra*, no capítulo *Da virtude dadivosa*, do que do indivíduo soberano. Diferentemente deste, o homem da abundância não organiza sua existência segundo a memória da dívida, mas segundo a potência de criação e de doação. Sua força não se manifesta na vigilância sobre os outros, mas no transbordamento de uma vida suficientemente rica para se esquecer de perdas supérfluas, criar e presentear.

Assim, concluímos que o indivíduo soberano não representa a superação da humanidade atual em direção ao além-do-homem, mas antes o refinamento do animal moral produzido pela civilização. Ele constitui o ápice da economia da dívida, não sua transvaloração. Por isso, além de não ser ideal nietzschiano, o indivíduo soberano deve ser compreendido como um tipo ainda preso à lógica moral que Nietzsche procura ultrapassar.

Declaração de uso de IA

O autor declara utilizar ferramentas de inteligência generativa exclusivamente para apoio na revisão textual, incluindo sugestões de clareza, coesão e organização da escrita. As decisões conceituais, metodológicas e interpretativas são de responsabilidade do autor do artigo.

Declaração de contribuição dos autores

José Roberto Carvalho da Silva: conceitualização, redação do manuscrito original, redação - revisão e edição.

Declaração de financiamento

Não houve financiamento.

Declaração de disponibilidade de dados da Pesquisa

O autor afirma que o artigo publicado no SciELO Preprints procede à revisão bibliográfica enquanto método de pesquisa que analisa e sintetiza informações existentes, especialmente, em livros e artigos científicos sobre a filosofia de Nietzsche, objetivando identificar conceitos-chave, teorias relevantes, lacunas na literatura existente e propor interpretações originais acerca do pensamento do filósofo. Os dados concernentes ao artigo constam nas referências bibliográficas no final de cada texto, detalhando a procedência em notas de fim de página, disponibilizando assim todo o material utilizado na pesquisa.

Conflito de interesses

O autor declara que o artigo publicado no SciELO Preprints não apresenta conflito de interesses de ordem pessoal, comercial, acadêmica ou financeira que possa comprometer a objetividade e a integridade dos resultados da pesquisa publicada como artigo científico no SciELO Preprints.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, R. Lanier. Nietzschean Autonomy and the Meaning of the “Sovereign Individual”. *Philosophy and Phenomenological Research*. v.105, pp. 362–384, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/phpr.12824>

ACAMPORA, Christa Davis. On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy II:2. In: ACAMPORA, Christa Davis (Org.). *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006, pp. 147-162.

LEITER, Brian. Quem é o ‘indivíduo soberano’? Nietzsche sobre a liberdade. Trad. Caius Brandão e Ricardo B. D. Vecchia. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v.10, n.1, pp. 69-90, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/21313>

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche on the “Sovereign Individual” and Agency. *Sententiae*, v.45, n.1, pp. 52-61, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.31649/sent45.01.052>

HATAB, Lawrence J. *A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução*. Trad. Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. New York: Fordham University Press, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Zweiter Teil: Das Ganze und die Ökonomie. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999, pp. 173-227.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Ecce Homo: ou Como se filosofa com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Herausgegeben (KSA)*. Ed. G. Colli und M. Montinari. Berlin, Nova York, Munique: de Gruyter, 1999.

SEDGWICK, Peter. *Nietzsche's Economy: Modernity, Normativity and Futurity*. Palgrave New York: Macmillan, 2007.

STATEN, Henry. The Problem of Nietzsche's Economy. *Representations*, n.27, pp. 66-91, 1989. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2928484>

STEVENSON Charles Leslie. Persuasive Definitions. *Mind*, v.47, n.187, pp. 331-350, jul. 1938. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/mind/XLVII.187.331>

THORGEIRSDOTTIR, Sigridur. Nietzsches Philosophie der Schulden als transformierende Kritik der Schuldenökonomie der Gegenwart. In: HEIT, Helmut; THORGEIRSDOTTIR, Sigridur (Org.). *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016, pp. 189-205.

Enviado:

10.03.2026

Aceito:

10.05.2026

Pareceristas:

Luis Eduardo Rubira

ORCID:<https://orcid.org/0000-0002-8454-8211>

Tiago Lemes Pantuzzi

ORCID:<https://orcid.org/0000-0003-3962-1149>

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.