



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTOR HUGO MAZIA

**A AFIRMAÇÃO INCONDICIONAL DA VIDA: VONTADE DE POTÊNCIA E A
INAUGURAÇÃO DE UM NOVO MODO DE PENSAR**

**MARINGÁ,
2016**

Victor Hugo Mazia

**A AFIRMAÇÃO INCONDICIONAL DA VIDA: VONTADE DE POTÊNCIA E A
INAUGURAÇÃO DE UM NOVO MODO DE PENSAR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Profº Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior

**MARINGÁ,
2016**

Victor Hugo Mazia

**A AFIRMAÇÃO INCONDICIONAL DA VIDA: VONTADE DE POTÊNCIA E A
INAUGURAÇÃO DE UM NOVO MODO DE PENSAR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora

Profº Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior
Orientador

Profº Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Membro Externo

Profº Dr. Wagner Dalla Costa Félix
Membro Interno

Ao meu olho direito, Juliana Mazia, e ao meu olho esquerdo, Ismael Mazia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Júnior, por me oferecer inúmeros momentos de aprendizado e pelas valiosas orientações nesse período, sem o qual eu não conseguiria chegar nem sequer na metade do caminho. Conjuntamente, agradeço ao professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal, pelas ricas contribuições ao trabalho. Simultaneamente, agradeço ao professor Dr. Wagner Dalla Costa Félix, pelo companheirismo e pelas contribuições filosóficas. Agradeço também ao Professor Dr. Cristiano Perius, pela amizade e por ter lançado as primeiras sementes.

Ao Professor Dr. Vladimir Chaves dos Santos e à professora Dr^a. Patricia Coradim Sita, pelas reflexões, pelas conversas e pelo auxílio no tempo difícil. Ao professor Dr. Paulo Ricardo Martines, pelo respeito e amizade. À professora Dr^a. Nerli Nonato Ribeiro Mori, à Rosângela Scoaris e à Solange dos Santos, que estiveram presentes no tempo mais nebuloso.

Aos grandes amigos, que sempre estiveram comigo: Emanuel Couto (praticamente meu irmão), William R. Munhoz, Henrique Giroto, André Geron, Ângelo Catarim, Maurício M. Câmara, Christopher Gibim, Rodrigo Von der Osten Prata, Luís G. Constantino, Ulysses Badaim, Carlos Henrique Mariano, Paulo Santos, Marco Antônio, Jonas Faria, Diogo Almeida, Rogério Lopes dos Santos, João Marcos Brizola e Oldrey Gabriel. De igual forma, agradeço à Caroline Broch, Ruth Braga de Souza Prado, Marina Bruder, Sônia Fávaro, Inês Esser, Amanda Pereira, Gabriela Oliveira, Adriana e Simone Bruder, pela grande amizade. Aos meus tios, Joselito e Jefferson. À família Previatto, pela verdadeira amizade e compreensão.

Aos médicos Dr^a. Ana Gabriela, Dr. Jair, Dr. Maurício Lemos, Dr^a. Melina Slemer, Dr. Robson Rezende e Dr. Sidney Senhorini, pelo tratamento que me possibilitou a viver. Agradeço ao amigo Marcelo Gomes, pelas preciosas conversas e pelas grandes reflexões.

Por fim, agradeço, especialmente, aos meus preciosos pais: L. Ismael Mazia e Juliana D. S. Mazia, pais que são meu coração fora do peito, tornam minha vida mais leve, me ajudam diariamente em todas as minhas dificuldades e foram os principais responsáveis por me ajudar a levantar.

LISTA DE ABREVIATURAS

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)*.

MA I/HH I – *Menschliches allzumenschliches* (vol. 1) (*Humano, demasiado humano* (vol. 1)).

MA II/HH II – *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* (vol. 2)).

VM/OS – *Menschliches allzumenschliches* (vol. 2): *Vermischte Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *Miscelânea de opiniões e sentenças*).

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (vol. 2): *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (vol. 2): *O andarilho e sua sombra*).

M/A – *Morgenröt (Aurora)*.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A Gaia Ciência)*.

ZA/ZA – *Also Sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)*.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além de bem e mal)*.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (Para Genealogia da moral)*.

WA/CW – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*.

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)*.

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner*.

AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)*.

EH/EH – *Ecce Homo*.

RESUMO

Neste trabalho, nós investigamos o projeto nietzschiano da afirmação da vida. Tal projeto parece sempre ter tido uma grande relevância no interior da filosofia de Nietzsche, embora tenha sofrido algumas mudanças no decorrer dos anos. Em *O nascimento da tragédia* (1872), o conceito de afirmação da vida aparece na forma da justificação estética da existência, promovida pelos impulsos apolíneo e dionisíaco, o que dá um caráter metafísico à obra. Nessa obra em questão, Nietzsche pressupõe a realidade do Uno-primordial, dando um caráter metafísico às suas teses. Já em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche realiza uma crítica a todo pensamento metafísico. Posteriormente, em 1886, o filósofo escreve vários prefácios às suas obras anteriores, elencando seus principais problemas e, a partir disso, apontando para um pensamento afirmador da vida. Concomitantemente, em *Além de bem e mal* (1886), Nietzsche mostra como o pensamento moderno, promove uma cultura negadora da vida. Nesse diagnóstico, o filósofo alemão ressalta que as produções dos filósofos são sintomas de sua configuração impulsional ou fisiológica: a afirmação ou a negação da vida enquanto processo contínuo de autossuperação indica hierarquização (saúde) ou desagregação (doença) dos impulsos. Nietzsche propõe, nesse contexto, uma visão de mundo pautada na vontade de potência, e, assim, pretende superar a metafísica e seus preconceitos e, com isso, possibilitar o surgimento de uma filosofia afirmadora da vida. Nós propomos o papel axial da noção de vontade de potência no projeto nietzschiano mais maduro de afirmação da vida: ela é a base para várias outras noções, como eterno retorno e *amor fati*.

Palavras-chaves: “vida”; metafísica; afirmação da vida; vontade de potência.

ABSTRACT

In this paper, we investigate the Nietzsche project of affirmation of life. This project seems to have had a great relevance within the philosophy of Nietzsche, even if it has undergone some changes over the years. In *The Birth of Tragedy* (1872), the concept of affirmation of life appears in the form of aesthetic justification of existence, promoted by apollonian and dionysian impulses, which gives a metaphysical character to the work. As this work is concerned, Nietzsche assumes the reality of the *Ur-ein*, giving a metaphysical character to his theses. On the other hand, in *Human, All Too Human* (1878), Nietzsche criticizes all metaphysical thought. Later, in 1886, the philosopher wrote several prefaces to his previous work, listing their main problems and, from that, heading to life-affirming thoughts. At the same time, in *Beyond Good and Evil* (1886), Nietzsche shows how modern thought promotes a life denial culture. Based in this diagnosis, the German philosopher points out that the philosophers productions are symptoms of their impulsive or physiological configuration: the affirmation or denial of life as an ongoing process of self-overcoming indicates hierarchy (health) or disintegration (disease) of the impulses. Nietzsche proposes in this context a worldview based on the will to power, and thus aims to overcome metaphysics and their prejudices and therefore allow the appearance of an affirmation of life philosophy. We propose the pivotal role of the will to power in Nietzsche's more mature project of affirmation of life: it is the basis for several other notions, such as *eternal return* and *amor fati*.

Key words: "life"; metaphysics; affirmation of life; will to power.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	11
1	O PENSAMENTO METAFÍSICO E A NEGAÇÃO DA VIDA: UM PROBLEMA FISIOLÓGICO	32
1.1	A AFIRMAÇÃO DA VIDA EM <i>HUMANO, DEMASIADO HUMANO</i> E A <i>GAIA CIÊNCIA</i> : NIETZSCHE CONTRA A METAFÍSICA	32
1.2	A MORTE DE DEUS COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA	36
1.3	OS PRECONCEITOS DOS FILÓSOFOS: O PENSAMENTO METAFÍSICO ENQUANTO SINTOMA	41
1.4	O PERIGO DAS NOÇÕES PLATÔNICAS DE PURO ESPÍRITO E BEM EM SI: A MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DE VERDADE	43
1.5	CRÍTICA AO CONCEITO METAFÍSICO DE ALMA	45
1.6	O ATOMISMO MATERIALISTA E O ATOMISMO DA ALMA: DUAS PRODUÇÕES IGUALMENTE METAFÍSICAS	53
1.7	O QUE A FISIOLOGIA NIETZSCHIANA NÃO É: CRÍTICA AO CONCEITO DE AUTOCONSERVAÇÃO E CRÍTICA À FISIOLOGIA IDEALISTA	55
1.8	O PROBLEMA DAS CERTEZAS IMEDIATAS: CRÍTICA AOS PILARES DO CONHECIMENTO MODERNO	57
1.9	A CRÍTICA AO LIVRE-ARBÍTRIO E À NOÇÃO DE CAUSALIDADE: MANIFESTAÇÕES DA VONTADE DE VERDADE	67
2	A AUTOCRÍTICA COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA: NIETZSCHE E OS PREFÁCIOS DE 1886	74
2.1	DA ARTE DIONISÍACA PARA A FILOSOFIA DIONISÍACA	75
2.2	ELOGIOS PRELIMINARES A <i>O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA</i>	77
2.3	CRÍTICA AO ESTILO	81
2.4	CRÍTICA AO CONTEÚDO	83
3	FILOSOFIA DIONISÍACA ENQUANTO VONTADE DE POTÊNCIA: A SUPERAÇÃO DO MODO DE PENSAR METAFÍSICO	94
3.1	VONTADE DE POTÊNCIA: A HIERARQUIA NOS ÓRGÃOS, TECIDOS E CÉLULAS	99
3.2	VONTADE DE POTÊNCIA E A NOÇÃO DE MULTIPLICIDADE: CRÍTICA À UNIDADE METAFÍSICA DO SUJEITO	95
3.3	CRÍTICA AO IMPULSO DE AUTOCONSERVAÇÃO: A PROPOSTA NIETZSCHIANA DA AUTOSSUPERAÇÃO	100
3.4	A IMPORTÂNCIA DA TEORIA DAS FORÇAS: VONTADE DE POTÊNCIA NO CAMPO INORGÂNICO	110
3.5	A AFIRMAÇÃO DA VIDA E A DESTRUIÇÃO: UMA RELAÇÃO	115

	POSSÍVEL NA VONTADE DE POTÊNCIA	
3.6	VONTADE DE POTÊNCIA COMO INTERPRETAÇÃO: A AFIRMAÇÃO DO CARÁTER TRANSITÓRIO DA VIDA	120
	CONCLUSÃO	131
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

INTRODUÇÃO

O PROJETO DA AFIRMAÇÃO DA VIDA NA OBRA NIETZSCHIANA

A afirmação da vida parece ter sido um tema constante na filosofia nietzschiana. Embora esse projeto tenha sofrido várias e grandes mutações no decorrer dos anos, o filósofo nunca deixou de pensar sobre ele. Desde 1872, por exemplo, ano em que Nietzsche publica *O nascimento da tragédia*, o pensador alemão relaciona de maneira enfática o pessimismo e a redenção da vida pela bela aparência, tese esta que, posteriormente, sofrerá algumas alterações. Em *A Gaia Ciência* (1882), por seu turno, a afirmação da vida ganha outros contornos, encontrando no pensamento metafísico seu maior adversário. Nos anos seguintes, Nietzsche irá elaborar novos conceitos para sua filosofia, tornando o projeto da afirmação da vida bastante complexo, pois o tema incorpora conceitos como eterno retorno, transvaloração de todos os valores e vontade de potência.¹

Em *O nascimento da tragédia*, obra da juventude de Nietzsche, o tema da afirmação da vida aparece vinculado com a estética, privilegiando a arte trágica enquanto principal instrumento capaz de alcançar a justificação da existência. Nietzsche declara: “pois somente como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente” (GT/NT §5). Nesse sentido, o tema da afirmação da vida estaria manifestado, em *O nascimento da tragédia*,

¹ Frente às inúmeras mudanças de perspectivas que Nietzsche realiza, nós adotamos uma divisão de sua filosofia, com o escopo de alcançar uma melhor clarificação de suas ideias, o que não parece ser utilizado por todos os intérpretes. De acordo com S. Marton, os alemães Heidegger e Jaspers não trabalham com periodizações, embora tenham interpretações diferentes acerca da filosofia de Nietzsche. De maneira mais agressiva, Eugen Fink não apenas dispensa a periodização da obra nietzschiana, mas também realiza uma dura crítica, argumentando que tal procedimento leva em conta apenas os dados biográficos do filósofo. Em contrapartida aos intérpretes anteriores, Raoul Richter parece ser o primeiro a dividir a obra do filósofo em dois períodos: a obra em elaboração (escritos de 1869 a 1881) e a obra acabada (1882 a 1888). De semelhante modo, Karl Löwith, por seu turno, faz três divisões na obra nietzschiana: “o primeiro é marcado pela crença do filósofo na renovação da cultura alemã; o segundo mostra a busca de seu próprio caminho enquanto espírito livre; o terceiro apresenta a doutrina do eterno retorno.” (MARTON. 2005. p. 30). Com isso, S. Marton adota a periodização feita por Löwith. A primeira fase inclui os textos de *O nascimento da tragédia* até *Considerações extemporâneas* – fase caracterizada como pessimismo romântico. O segundo período compreende os seguintes textos: *Humano, demasiado Humano*, *Aurora* e *A Gaia Ciência* – fase do positivismo cético. O terceiro período é marcado principalmente pela obra de *Assim falava Zarathustra*, fase esta que Scarlett Marton chama de Transvaloração dos valores (cf. MARTON. 2010. p. 42-44). Portanto, adotaremos a periodização da obra nietzschiana feita pela S. Marton, pois, com essa divisão, temos em mente o cuidado para evitar os anacronismos e, de igual modo, o cuidado de evidenciar as mudanças de perspectivas que o filósofo assume no decorrer de sua produção intelectual.

sob a forma da justificação estética da existência. Nessa perspectiva, a arte trágica teria primazia para o alcance da justificação do mundo, pois teria condições de redimir o homem do pessimismo.

Doravante, no ano de 1882, especificamente em *A Gaia Ciência*, Nietzsche também se debruça sobre o tema da afirmação da vida. Todavia, não estamos diante do mesmo projeto de *O nascimento da tragédia*, uma vez que o filósofo alemão parece ter mudado seus pressupostos. Agora, Nietzsche não se utilizará de um instrumento para afirmar a vida – como ele se utilizava, em sua juventude, da arte trágica –, mas tentará tomar ele mesmo uma postura afirmativa: “*Amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! (...) quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC §276). Nessa passagem, podemos identificar algumas mudanças no pensamento de Nietzsche, inclusive em seu projeto de afirmação da vida. Em primeiro lugar, e de maneira sucinta, Nietzsche passa a usar o termo *amor fati* (amor ao destino), o que não era usado em *O nascimento da tragédia*. Em segundo lugar, vemos que não se trata de uma justificação estética da existência, mas de uma postura que aceita toda a vida – suas alegrias e sofrimentos –, tornando a própria perspectiva humana a causa da afirmação incondicional da vida. Isto é, o homem não precisaria de um instrumento externo a ele mesmo para ajudá-lo, como é a função da arte trágica em *O nascimento da tragédia*, mas ele alcançaria tal afirmação graças a uma postura frente à vida.

Entretanto, tal projeto filosófico/existencial, construído no período de *A Gaia Ciência*, não deixa de sofrer outras variações. Em *Assim falava Zaratustra*, obra que inaugura a sua filosofia da maturidade, Nietzsche não perde de vista o tema do *amor fati*, mesmo agregando outros conceitos junto ao tema. Em seu prólogo, Zaratustra anuncia o além-do-homem (*Übermensch*)²

² A compreensão do *Übermensch* implica em consequências diretas na interpretação da filosofia nietzschiana, inclusive no que tange a tese do *amor fati*. Não obstante, o termo parece encerrar uma dificuldade de tradução, no qual não há consenso entre os comentadores. G. Vattimo alerta: “É correto dizer que o problema do significado do conceito nietzschiano de *Übermensch* encontra-se inteiramente na maneira de entender e traduzir o prefixo *über*; aliás, precisamente aqui se decide, de modo mais geral, toda a interpretação da filosofia de Nietzsche e a possibilidade de entrar, hoje, em um diálogo produtivo com ela” (VATTIMO. 2010. p. 151). Em vista disso, R. Machado, em *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, traduz *Übermensch* por super-homem. Diz ele: “Considero ‘super-homem’ a melhor tradução para *Übermensch*. Primeiro, porque ‘super’ também tem o sentido de ‘sobre’ – que é outra possibilidade de traduzir *über* – como se nota, por exemplo, pela tradução do termo freudiano *Überdeterminierung* por ‘superdeterminação’ e ‘sobredeterminação’. Segundo, porque é importante manter a correspondência entre ‘super-homem’ (*Übermensch*), ‘super-herói’ (*Über-held*), ‘superespécie’

em contraste ao último-homem, denunciando a negação da existência que esse sujeito assume. Assim, Zaratustra fala sobre a necessidade do homem ter coragem para aceitar a vida em sua totalidade: “Mas coragem é o melhor matador, coragem que ataca: ela mata até mesmo a morte, pois diz: ‘/sso era a vida? Muito bem! Mais uma vez!’” (ZA/ZA *Da visão e do enigma*). Em *Assim*

(*Über-art*), ‘superar’ (*Überwinden*), ‘auto-superação’ (*Selbsüberwindung*)... para indicar mais claramente que o sentido de ‘super-homem’ é dado pelo processo de auto-superação. Terceiro, porque é mais eufônico do que ‘sobre-homem’, ‘supra-homem’, outras possibilidades corretas de tradução. Quarto porque o termo já tem o uso consagrado na língua portuguesa.” (MACHADO. 2001. p. 45). Diferente destas traduções apontadas por R. Machado, F. Köthe propõe uma expressão fora do convencional, utilizando-se dos seguintes argumentos: “O termo *Übermensch* tem sido traduzido como ‘super-homem’, o que é uma aberração, pois ele não deveria ser a repetição ampliada do homem, e sim sua total superação. Não basta, no entanto, corrigir isso para ‘supra-homem’ ou ‘ultra-homem’. A definição se dá aí pelo masculino, o que não é garantia de nada. No original tem-se *Mensch* e não *Mann*. Neste manuscrito fica mais clara a distinção. Não se trata de uma divisão masculino e feminino. As mulheres não estão excluídas desse ‘projeto religioso’ de Nietzsche, ainda que ele suspeite do rancor e da vontade das mulheres de serem ‘iguais’ aos homens (...). O *Übermensch* é a proposta de um *ser-acima-do-humano*, a ultrapassagem do ser humano através do ser humano. Seria sua transcendência, assim como o ser humano pretende ser a transcendência da natureza. É uma proposta, não um fato. (...). Tal *ser-acima-do-humano* é o novo deus da religião de Nietzsche. Faz dele, o antimetafísico, um autor metafísico. Não é um deus como o deus cristão, mas parece com ele na medida em que serve para negar todo o existente, afirmando o real homem histórico só como via de transição para esse novo ente; não é como um deus antigo, grego ou romano, que potencia dimensões humanas. (...). Quando Nietzsche nega que qualquer homem já tenha sido o *Übermensch*, quando nega que os gênios da humanidade, em qualquer aspecto, tenha sido esse ente, ou ao menos uma amostra, isso faz dele uma entidade metafísica, que já não tem mais nada a ver com a realidade, uma negação da negatividade da história, como se essa não tivesse nenhuma positividade.” (NIETZSCHE. 2004. p. 10-11). Como podemos ver nessa argumentação, a tradução de F. Köthe, apoiada sobre a discussão que a alimenta, se justifica. A tradução de *Übermensch* por *ser-acima-do-humano*, como proposta metafísica de um anti-metafísico, permanece, no entanto, como questão aberta, não compartilhada pela fortuna crítica do filósofo (amenizada, como sabemos, pela vontade de potência e pela função do eterno retorno, que são, para alguns intérpretes, teses claramente metafísicas). No que concerne à questão etimológica, é difícil aceitar a tradução de *Mensch* por *humano*, uma vez que Nietzsche não usa o termo *menschliches*. Contudo, como ele mesmo insiste, nessa tradução há o alcance da proposta de um *ser-acima-do-humano*, que, segundo F. Köthe, é fiel a intencionalidade do autor de *Zaratustra*, que não aponta para um homem real, mas um ideal do espírito. Por outro lado, G. Vattimo, em *El sujeto y la máscara*, traduz *Übermensch* por ultra-homem (*ultrahombre*): “este, segundo podemos já observar, se manifesta como uma forma de humanidade colocada totalmente para além do homem tal como é hoje.” (VATTIMO. 1989. p. 251). De modo semelhante, podemos encontrar a tradução *além-do-homem*. Nessa tradução, o *além-do-homem* pode ser entendido como aquele que vai além do homem metafísico, que vai além de si mesmo e dos limites do homem. Concordamos com a tradução *além-do-homem*, feita por R.R. Torres Filho e adotada pela S. Marton. Podemos concluir, sem deixar a polêmica, pois ela é decisiva, que a tradução não está no sentido literal da palavra, mas na exigência hermenêutica que ela suscita, fazendo de cada tradutor um intérprete da obra. Assim, apesar da boa tradução *além-do-homem*, da qual compartilhamos, manteremos o termo original *Übermensch*, permitindo com que o leitor, caso identifique Nietzsche com um metafísico ou não, possa traduzir o conceito de acordo com sua própria interpretação da filosofia nietzschiana. Para nós, o *Übermensch* nietzschiano não é metafísico porque, como mostraremos no terceiro capítulo, a vontade de potência promove uma superação da metafísica, possibilitando com que os filósofos do futuro, ao adotar a vontade de potência em sua visão de mundo, deixem de lado o pensamento metafísico. Nesse sentido, o *Übermensch* seria aquele homem que está para além do homem metafísico, uma vez que ele pode recorrer ao conceito de vontade de potência, instrumento que os filósofos do passado não tinham a disposição.

falava Zaratustra, Nietzsche acredita que o homem moderno, engendrado pela metafísica, tem a necessidade de superar a si mesmo, caminhando para um estado existencial mais afirmador. Ou seja, nessa obra, o filósofo acredita estar rodeado por uma cultura que nega a vida, que é herança da tradição metafísica. Por isso, Zaratustra fala sobre três estados do espírito: a do camelo, do leão e da criança. O camelo, nessa imagem de Zaratustra, representa o homem moderno, que carrega todos os valores negadores da vida que a tradição metafísica lhe impõe. O leão, imagem superior a do camelo, representa aquele espírito crítico, que já não partilha dos mesmos valores negadores do mundo, porém ainda não tem a capacidade de legislar novos valores. A criança, última imagem, representa o estágio em que o homem é capaz de criar valores afirmadores e, por isso, valores superiores aos da tradição metafísica.³ Em suma, Zaratustra acredita na possibilidade de superar os homens de valores negadores da vida, sendo necessário um “sagrado dizer sim” à vida. Por isso, ele exclama: “Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim” (*ZA/ZA Das três metamorfoses*).

De igual forma, em 1888, Nietzsche parece se preocupar em encontrar seu próprio caminho afirmador. Em seu livro *Ecce Homo*, o filósofo se propõe a interpretar seus próprios pensamentos do passado, indicando suas tentativas em afirmar a vida. De maneira positiva, ele parece prometer algo: “Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida” (*EH/EH O nascimento da tragédia* §4). Assim, desde o ano de 1872, em *O nascimento da tragédia*, até 1888, em *Ecce homo*, Nietzsche parece ter mantido, em suas obras, a reflexão sobre a aceitação incondicional da existência, mudando seus pressupostos em algumas ocasiões e, com isso, enriquecendo o esquema conceitual de tal projeto.

Diante disso, podemos concordar, com certa segurança, que existe uma constante no pensamento nietzschiano: o projeto de afirmação da existência. Junto a isso, nossa intenção é a de trazer a tona o pensamento afirmador da

³ L. Kossovitch interpreta a temática das três figuras do espírito da seguinte maneira: dominador (imobilizado; cristão), o operário (imobilizado, mas não como o anterior) e o produtor (legislador; *Übermensch*), numa classificação hierárquica que caminha da saúde para a doença, e vice-versa (cf. KOSSOVITCH. 2004. p. 111-112). De acordo com L. Kossovitch, a figura da criança criadora de valores em *Assim falava Zaratustra* pode ser comparada à personagem do legislador (*Übermensch*) de *Além de bem e mal* e *A Gaia Ciência*.

vida de Nietzsche e, de igual forma, nos interrogar sobre a possibilidade de tal feito. Teria Nietzsche alcançado um caminho de afirmação? Como esse projeto se desenrola? O filósofo teria superado a metafísica negadora da vida? Seria através da arte que o filósofo descobre um caminho para a afirmação da vida, ao fim e ao cabo transformado em *amor fati*? Afinal, como poderíamos interpretar esse projeto nietzschiano?

Karl Löwith, por exemplo, parece nos oferecer uma interpretação sobre a questão da afirmação da vida em Nietzsche, revelando e ressaltando a importância que o eterno retorno desempenha em tal projeto. O intérprete alemão se orienta, em *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, por um problema fundamental que, na filosofia nietzschiana, pode se manifestar como uma afirmação ou negação da vida: "qual é o sentido da existência humana no todo do ser?" (LÖWITH. 1991. p. 10). Para K. Löwith, a obra *Assim falava Zaratustra* apresenta uma ambiguidade entre afirmação e negação, no qual o eterno retorno seria a maior forma de afirmação da vida que o homem poderia experimentar (cf. LÖWITH. 1991. p. 10-11). Assim, o eterno retorno se apresenta, na interpretação de K. Löwith, como a tese afirmadora da vida por excelência, pois conduz o homem a sair do nada em direção ao Ser, movimento este que promove a crença no "poder criativo da contradição". Em outras palavras, o intérprete sustenta que, em Nietzsche, o ultrapassamento do homem moderno ou metafísico, negador da vida, se dá por meio da radicalização do eterno retorno, tornando este conceito fundamental para a aceitação do mundo. Com isso, queremos ressaltar como o eterno retorno se torna, na interpretação de K. Löwith, condição para a afirmação da existência, pois supera as ambiguidades do pensamento metafísico.

Entretanto, a interpretação de K. Löwith parece desprezar, em certa medida, o papel dos outros conceitos da filosofia madura de Nietzsche, visto que o intérprete se apoia quase que inteiramente na obra *Assim falava Zaratustra* e no eterno retorno. Aliás, ao restringir sua análise em *Assim falava Zaratustra*, K. Löwith não esgota todas as possibilidades de sentido que o eterno retorno abarca na filosofia nietzschiana, o que abre espaço para a realização de outras interpretações.

Por outro lado, G. Deleuze propõe, em seu escrito intitulado *Nietzsche*, uma leitura acerca do tema da afirmação da vida baseada no eterno retorno.

Para o intérprete, o eterno retorno tem um significado diferente daquele entendido por K. Löwith, pois o pensador francês entende que o eterno retorno não retorna ao mesmo, mas exerce uma função seletiva. Nessa interpretação, G. Deleuze sustenta que apenas os elementos afirmadores da vida retornam, excluindo qualquer possibilidade de pensarmos que o eterno retorno implica em um retorno do mesmo. Para sustentar tal hipótese, o comentador francês defende a ideia de que Nietzsche não fala literalmente em um retorno do mesmo, pois o filósofo alemão se utiliza de uma estratégia literária para expressar seus conceitos, em que a metáfora é privilegiada e a verdade é desprezada. Nesse sentido, para G. Deleuze, Nietzsche sempre se expressa de maneira metafórica, o que garante a ideia de um eterno retorno das forças afirmadoras e não de um retorno do mesmo. Por isso, o autor francês afirma: “[no eterno retorno] Só volta a afirmação, só volta aquilo que pode ser afirmado, só a alegria volta. Tudo o que pode ser negado, tudo o que é negação é expulso pelo próprio movimento do eterno Retorno.” (DELEUZE. 1965. p. 32). Contudo, nós não compartilhamos da perspectiva deleuziana, pois consideramos de maneira literal as passagens em que Nietzsche fala sobre a ideia de um eterno retorno do mesmo.

Em consonância com os argumentos de G. Deleuze, D. Carvalho irá ressaltar a importância do conceito de eterno retorno para o tema da afirmação da existência. De acordo com este intérprete, em *Nietzsche e a aceitação trágica da vida*, a aceitação do mundo só é possível a partir da coligação da morte de Deus e do eterno retorno, tendo este último conceito uma importância fundamental para a superação da metafísica, doutrina esta que exprime a negação da vida em um grau elevado (CARVALHO. 2007. p. 5). Entretanto, o conceito de eterno retorno parece se apresentar, por vezes, como uma tese cosmológica, ou mesmo físico-científica, se enquadrando nos padrões da metafísica. Ora, se isso é possível, então a proposta de D. Carvalho cairia numa contradição, pois o intérprete estaria se utilizando de uma tese metafísica para uma contestável “superação da metafísica”. Para solucionar tal problema, o autor nos convida a interpretar o conceito de eterno retorno como hipótese, argumentando que sua primeira aparição nos textos nietzschianos está em um tom hipotético, o que serviria de “regra” para interpretarmos o conceito de forma geral (cf. CARVALHO. 2007. p. 6-7). Todavia, para nós, a entonação

hipotética da primeira aparição do eterno retorno não invalida a legitimidade das outras formas de exposição do conceito, tornando a leitura de D. Carvalho problemática. Devemos ressaltar, inclusive, a linguagem científica que Nietzsche se utiliza para explicar o eterno retorno em 1888, deixando de lado aquele tom hipotético usado em *A Gaia Ciência* (cf. Fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888). Nesse fragmento de 1888, Nietzsche elabora o seu conceito em uma linguagem física, o que parece ser desprezado na interpretação de D. Carvalho. Portanto, acreditamos que a proposta de D. Carvalho não se sustenta, pois ignora a pluralidade de sentidos que os conceitos nietzschianos assumem no texto.⁴

Diferentemente das propostas interpretativas construídas por K. Löwith, por G. Deleuze ou por D. Carvalho, nas quais enfatizam o papel do eterno retorno, L. Rubira desenvolve, por sua vez, no escrito *O Amor Fati em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?*, a ideia de que a transvaloração de todos os valores é, em certa medida, condição para o alcance do *amor fati*. Nessa perspectiva, a transvaloração de todos os valores teria uma importância anterior a do eterno retorno para a realização do *amor fati*, ideia esta que se distancia das propostas dos autores antes citados. Conforme L. Rubira, o *amor fati* é, em *Ecce Homo* (1888), uma tese intrinsecamente ligada com a noção do eterno retorno, conjugação esta que não acontece em *A Gaia Ciência* (1882), pois a transvaloração de todos os valores ainda não tinha sido realizada naquele momento, o que torna o *amor fati* um alvo a ser alcançado somente no futuro. Por isso, Nietzsche declara, projetando-se para o futuro, querer ser “algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC §276). De acordo com L. Rubira, a separação entre o *amor fati* e o eterno retorno se dá por causa do elemento abissal que está implicado na ideia desta última tese, abissalidade que poderá ser superada futuramente com a transvaloração de todos os valores (cf. RUBIRA. 2008. p. 227-229). No canto *O convaléscente*, Zarathustra deixa claro a abissalidade contida no pensamento

⁴ Para uma análise minuciosa do eterno retorno do mesmo na obra nietzschiana, S. Marton mostrará, em seu ensaio *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?*, os contornos e os desdobramentos de tal tese. Nesse ensaio, S. Marton revela duas possibilidades de ler o eterno retorno na filosofia de Nietzsche: a leitura ética, em que se sustenta uma formulação apenas hipotética do eterno retorno, no qual o conceito nietzschiano exerce uma influência psicológica no homem; e a leitura cosmológica, no qual o eterno retorno se apresenta como uma tese físico-científica, deixando de lado aquele tom hipotético (cf. MARTON. 2000. p. 67-94).

do eterno retorno: “eternamente retorna o homem de que estás cansado, o pequeno homem” (ZA/ZA *O convalescente*). Em outras palavras, a abissalidade do eterno retorno consiste no fato de que o homem decadente irá retornar, tornando “vã” qualquer luta contra este. Com isso, segundo L. Rubira, a aceitação do retorno de toda a vida, inclusive do último-homem, só é possível sob a condição da transvaloração de todos os valores. Por isso, o eterno retorno depende, de maneira exclusiva, da transvaloração de todos os valores para se conjugar com o *amor fati*. Aliás, é somente depois da obra *O Anticristo*, primeiros passos da transvaloração de todos os valores, que Nietzsche irá conjugar *amor fati* e eterno retorno, pois a abissalidade contida nesta última tese parece ter sido superada. Com isso, Nietzsche pode afirmar: “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo (...) mas amá-lo...” (EH/EH *por que sou tão inteligente* §10). Assim, na interpretação de L. Rubira, a transvaloração de todos os valores parece ser condição fundamental para a afirmação da vida. Se Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, tem propósitos futuros para afirmar a vida, em *Ecce Homo*, pelo contrário, ele parece já ter alcançado tal objetivo, alcance este que, segundo L. Rubira, só foi possível graças à transvaloração de todos os valores empreendida em *O Anticristo* (cf. RUBIRA. 2008. p. 233).

Diante dessas reflexões, percebemos que o tema nietzschiano da afirmação da vida compreende, em certo sentido, várias possibilidades interpretativas, sendo a utilização do conceito de eterno retorno uma constante nas perspectivas de alguns autores, como é o caso de K. Löwith, G. Deleuze ou de D. Carvalho. O que não invalida, é claro, outras formas de leitura, como constatamos na de L. Rubira, que privilegia a tese da transvaloração de todos os valores, reposicionando a concepção nietzschiana do eterno retorno para um segundo plano. Com isso, podemos notar que existe um verdadeiro debate em torno do tema da afirmação da vida em Nietzsche, no qual os conceitos de eterno retorno e transvaloração de todos os valores são fundamentais. Contudo, parece ser importante trazer um terceiro conceito da filosofia de Nietzsche para o debate: a vontade de potência. Afinal, qual seria a função da vontade de potência para a afirmação da vida? Que papel esse conceito desempenharia em tal projeto? A nosso ver, o conceito de vontade de potência

teria uma importância anterior a do eterno retorno ou mesmo da transvaloração de todos os valores. Nosso objetivo neste escrito é, portanto, o de ressaltar o papel da vontade de potência no projeto de afirmação da vida, indicando como a vontade de potência tem uma relevância anterior a do eterno retorno ou da transvaloração de todos os valores. Será nesse prisma que investigaremos os escritos nietzschianos, tentando evocar seu discurso afirmador e, ou talvez, o seu possível fracasso.

Diante disso, analisaremos brevemente, nesta introdução, o projeto de afirmação da vida em *O nascimento da tragédia*, considerando as rupturas e continuidades do pensamento nietzschiano, o que nos auxiliará a construir nossa proposta. Assim, após refletirmos sobre a obra da juventude de Nietzsche, nos projetaremos para os escritos da maturidade, olhando e pensando sobre o conceito de “vida” em Nietzsche, o que nos permitirá vislumbrar, de maneira introdutória, a questão da afirmação ou negação da vida na filosofia nietzschiana.

No ano de 1872, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se projetará para superar o pessimismo, uma vez que o filósofo da Basileia procura uma doutrina capaz de justificar a existência. Nesse sentido, Nietzsche estaria em busca de superar o pessimismo desde a sua juventude.

O filósofo, no ano de 1886, quatorze anos após ter escrito o seu livro de juventude (*O nascimento da tragédia*), ainda dava grande importância à superação do pessimismo e à afirmação da vida. Isso é constatável, por exemplo, na segunda reimpressão de *O nascimento da tragédia*, no qual o filósofo substituiu o título *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (*O nascimento da tragédia no espírito da música*) para *Die Geburt der Tragödie: Oder Griechentum und Pessimismus* (*O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*), tornando o problema do pessimismo ainda mais evidente em seu pensamento. Inclusive, no novo prefácio ao *O nascimento da tragédia*, intitulado *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche também expõe enfaticamente o vínculo entre a arte trágica, o pessimismo e a metafísica de artista. Desse

modo, desde o ano de 1872 até 1886, podemos perceber a devida preocupação que Nietzsche teve com a questão da afirmação da existência.

No interior de *O nascimento da tragédia*, o pessimismo é explicado, por exemplo, no capítulo 7. Nietzsche mostra a inclinação do homem grego ao pessimismo: o grego “apto ao mais terno e mais terrível sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destruidora da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer” (GT/NT §7). Apesar de o grego ter contemplado o caráter problemático da existência, Nietzsche diz que ele pôde se salvar através da arte trágica: “Ele é salvo pela arte; e através da arte salva-se nele – a vida.” (GT/NT §7). Esse conhecimento da “crueldade da natureza”, alcançado pelo homem grego, promove um nojo pela existência, pois ele realiza um “relance interior na horrenda verdade” (GT/NT §7).

Nesse sentido, Nietzsche mostra, a partir da sabedoria dionisíaca, um conhecimento que promove o nojo pela vida, ou melhor, o conhecimento gerador do pessimismo: “Na consciência da verdade uma vez contemplada, o homem vê agora, por toda a parte, apenas o aspecto horroroso e absurdo do ser, agora ele compreende o que há de simbólico no destino de Ofélia, agora reconhece a sabedoria do deus dos bosques, Sileno: isso os enoja” (GT/NT §7). O grego, frente a um determinado conhecimento do mundo, isto é, o conhecimento do fundo caótico e pleno de contradição da natureza, corre o sério risco de negar a vida por não suportar essas verdades.

De semelhante modo, o pessimismo encontrado na Grécia antiga, como Nietzsche indica no capítulo 7 de sua obra, também se estende até os dias do próprio filósofo. Para ele, o pessimismo sempre esteve em seu entorno, desde a sua juventude. A arte e música romântica – elementos presentes na vida do filósofo – tinham papel decisivo na manifestação do pessimismo:

Quando adolescente fui pessimista, tão risível isso possa soar. Alguns trechos de música dos 12 e 13 anos da minha vida estão no fundo de tudo o que eu conheço da música mais obscura e decisiva. Não encontrei em nenhum poeta ou filósofo pensamentos e palavras que viessem tão à luz do abismo da negação derradeira, em que eu mesmo estava então assentado. (Fragmento póstumo 25 [11] início de 1884).

Entretanto, Nietzsche afirmara, acerca da sua “obra de primícias”, que ali ele encontrara um caminho para superação do pessimismo, encontrara um remédio para a insuportável verdade dilacerante da vida. Assim, se ele diz que,

no *O nascimento da tragédia*, podemos identificar o pessimismo na forma de verdade, “Vê-se que nesse livro o pessimismo, digamos mais claramente, o niilismo, vale como a verdade” (Fragmento póstumo 14 [24] início de 1888)⁵, ele também diz que *O nascimento da tragédia* é antipessimista: “Dessa forma, este livro é até mesmo antipessimista: a saber, no sentido de que ensina algo que é mais forte do que o pessimismo, que é mais divino do que a ‘verdade’: a arte” (Fragmento póstumo 14 [21] início de 1888).

A partir dessas considerações, podemos inferir que o ponto de partida da análise nietzschiana é a superação do pessimismo que, revelando verdades insuportáveis ao homem, culmina de um pessimismo teórico para um pessimismo prático. Isto é, o homem caminha, no interior do pessimismo, de uma verdade insuportável à vida até as práticas suicidas. Não obstante, os gregos, com o seu conhecimento da verdade dilacerante, não chegaram ao ato do pessimismo prático – como ocorreu com os habitantes da ilha Fidji, que se deflagraram em uma ética genocida e em inúmeros suicídios (cf. GT/NT §15) –, mas se encontraram envolvidos apenas em um pessimismo teórico (cf. Fragmento póstumo 5 [50] setembro 1870/janeiro 1871). O pessimismo grego, marcado pela experiência teórica da verdade dionisíaca e, portanto, marcado pelo conhecimento do fundo caótico da natureza, aparece nas palavras de Sileno: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inatingível: não ter nascido, não-ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (GT/NT §3). Deste modo, nos gregos, o pessimismo se manifestou como o conhecimento caótico da natureza e enquanto verdadeiro conhecimento das contradições (cf. ARALDI. 2004. p. 142). Mas, afinal, como o homem pode transfigurar a realidade do Uno-primordial (*Ur-eine*) em uma arte potencializadora da vida? Como o homem poderia metaforizar as verdades dilacerantes em criações artísticas que promovem o gosto pela vida? Por último, como a vida plena de contradição pode ser re-significada em algo possível de ser experienciada e vivida? O homem alcançaria a superação do pessimismo, conforme Nietzsche, na arte trágica.

⁵ Sobre a manifestação do pessimismo na forma da *verdade* ou de um *conhecimento verdadeiro*, cf. GT/NT §4, §10 e §19.

A arte trágica, tonificante dos gregos, nasceu através da confluência dos impulsos apolíneo e dionisíaco. O impulso apolíneo, conforme Nietzsche, é o responsável por produzir a bela aparência, toda imagem e medida, toda arte plástica. O impulso dionisíaco, por seu turno, produz a música dissonante, o ditirambo dionisíaco, o canto fúnebre e toda arte informe.⁶ Na união entre esses dois impulsos, o homem promove uma arte superior. A música ditirâmbica levaria o homem a um estado existencial mais próximo da morte, da dor e do sofrimento. Diante dessa situação, a bela imagem do impulso apolíneo se revigoraria, forjando uma distorcida imagem do verdadeiramente existente (*Wahrhaft Seiende*), mais bela, mais serena e mais quista. Assim, encontramos na arte trágica a produção desses dois impulsos: o herói trágico, que luta constantemente para manter a sua vida, e o coro, elemento que sempre está anunciando o fim do princípio da individuação. O homem teria prazer, por causa do impulso apolíneo, na permanência da sua existência individuada e, ao mesmo tempo, conseguiria, através da música, alcançar um prazer ainda maior no auto-aniquilamento: “Ele compartilha com a esfera da arte apolínea o inteiro prazer na aparência e na visão e simultaneamente nega tal prazer e

⁶ M. Haar, em *Nietzsche et la métaphysique*, defende a ideia – baseado no fragmento póstumo 12 [1] de 1871 – de que o impulso dionisíaco não conduz o homem para a essência do mundo, uma vez que o impulso dionisíaco não passa de um fenômeno, porém se trata de uma aparição mais geral do que a do impulso apolíneo. O intérprete francês defende a ideia de que os dois impulsos não exerceriam a mesma função dos conceitos da tradição metafísica, como é o caso da Vontade e Representação de Schopenhauer. Assim, M. Haar julga que o mundo só pode ser entendido, em *O nascimento da tragédia*, de maneira aparente. Não haveria, portanto, uma aparência que vela a essência, mas haveria, conforme Haar, apenas um único fenômeno: a aparição. Por isso, Apolo e Dioniso seriam maneiras distintas de aparição, encerrando os dois impulsos em uma condição fenomênica, excluindo a possibilidade de qualquer essência (cf. HAAR. 1993. p. 72-74). Embora o intérprete francês tenha abolido a essência do mundo, o que não concordamos, pois Nietzsche sempre fala do Uno-primordial, adotamos sua leitura de que o impulso dionisíaco revela outro estado fenomênico e não a coisa-em-si. Em outras palavras, entendemos que Nietzsche, em sua juventude, pressupõe a realidade do Uno-primordial, embora o impulso dionisíaco não possa garantir um acesso a tal essência. Em concordância, M. Lima nos alerta, baseado no mesmo fragmento póstumo de 1871 utilizado por M. Haar, para a dificuldade de compararmos a metafísica de Schopenhauer com a metafísica de *O nascimento da tragédia*. De acordo com o autor, os intérpretes aproximam os conceitos *coisa-em-si/fenômeno* de Kant com *Vontade/Representação* de Schopenhauer e o *Dioniso/Apolo* de Nietzsche. Nessa aproximação, os intérpretes passam a concluir que, assim como a música schopenhaueriana, a música dionisíaca é um acesso à verdade. Todavia, concordamos com M. Lima que esse paralelo se torna complexo por dois motivos: 1) por Nietzsche falar da Vontade schopenhaueriana como um estado fenomênico mais geral, o que garantiria ao impulso dionisíaco, na medida em que é comparado com a Vontade, o mesmo estatuto de condição fenomênica mais geral, distanciando-se da inacessível coisa-em-si (cf. fragmento póstumo 12 [1] 1871); 2) por Nietzsche introduzir o conceito de Uno-primordial, deixando o aparato conceitual de sua obra com um tríplice fundamento, isto é, o impulso apolíneo (estado fenomênico individual), o impulso dionisíaco (estado fenomênico mais geral) e o Uno-primordial. Assim, nem o impulso dionisíaco e nem a música dionisíaca permitiriam um acesso à coisa-em-si (cf. LIMA. 2006. p. 39-41).

sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível.” (GT/NT §24). Eis a importância da arte trágica, que contém os elementos da bela aparência, produzindo o prazer pela vida, e o elemento da música dissonante (ditirâmbica), que produz o prazer pelo auto-aniquilamento.

Diante desses elementos, o espectador percebe que o seu estado de individualidade é limitado e finito, porém não se aflige, pois sabe que voltará para o seio da natureza (Uno-primordial). Desse modo, a música dionisíaca anuncia ao homem a sua condição efêmera, levando-o a acreditar que participa de algo maior, isto é, da união com o Uno-primordial. O homem, ao entender tal condição, cria sentidos para continuar a viver, entrando em uma condição existencial superior, pois está seguro de que um dia poderá voltar ao Uno-primordial e, enquanto isso não acontece, continua lutando pela manutenção de sua existência. Portanto, a conciliação entre o impulso apolíneo e o dionisíaco reverbera na criação de uma arte justificadora da existência, afastando o nojo pela existência e, conseqüentemente, o pessimismo. Música e mito, agora unidos na arte trágica, levam o homem a uma situação existencial mais afirmativa:

Aqui se faz agora necessário, com uma audaz arremetida, saltar para dentro de uma metafísica da arte, retomando a minha proposição anterior, de que a existência e o mundo aparecem justificados somente como fenômeno estético: nesse sentido precisamente o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria. Difícil como é de se apreender, esse fenômeno primordial da arte dionisíaca só por um caminho direto torna-se singularmente inteligível e é imediatamente captado: no maravilhoso significado da *dissonância musical*; do mesmo modo que somente a música, colocada junto ao mundo, pode dar uma noção do que se há de entender por justificação do mundo como fenômeno estético. O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância na música. O dionisíaco, com o seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico. (GT/NT §24).

Por fim, diante de uma arte justificadora da vida, no qual música e mito se encontram conjugados, Nietzsche acredita ter em mãos um instrumento antipessimista. Os efeitos promovidos pela arte trágica conduziriam o homem a afirmar a vida. Diante disso, possibilitar a conjunção dos impulsos apolíneo e dionisíaco parece ser uma tarefa de primeira urgência para a formação de uma cultura afirmadora da existência.

Contudo, se em *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche constrói uma reflexão a partir da metafísica, baseando-se principalmente na existência do Uno-primordial, em *Assim falava Zaratustra* (1883/1885), Nietzsche denunciará incisivamente a metafísica enquanto doutrina negadora da vida. Agora, a metafísica passa a promover uma negação da vida e não, como podemos encontrar nas teses de juventude de Nietzsche, uma justificação estética da existência.

Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche irá anunciar novamente a morte de Deus, radicalizando a crítica contra a metafísica, e reclamará a necessidade do surgimento do *Übermensch*. Zaratustra diz: “Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores.” (*ZA/ZA prólogo*). Em uma época, Deus foi o único criador de valores e, por causa disso, não encontrava opositores. Mas agora Deus morreu e os homens precisam se livrar da metafísica:

Eu vos imploro, irmãos, *permaneço fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! (*ZA/ZA prólogo*).

Diante dessas advertências, concluímos que Zaratustra percebe que os valores dos homens de seu tempo estão encerrados na metafísica e, portanto, o mestre do eterno retorno precisa destruir tais pensamentos negadores da existência, para depois tornar possível uma criação não-metafísica. Assim, a superação da metafísica se torna, conforme Zaratustra, uma tarefa indispensável.

Portanto, o que Nietzsche entende, em seus escritos da maturidade, por vida? Por que a metafísica se constitui enquanto teoria negadora da vida? O que seria vida para que se possa negá-la ou afirmá-la? Assim, precisamos entender o que é vida para Nietzsche e, a partir disso, como é possível afirmá-la.

No canto *Da superação de si mesmo*, Zaratustra nos fornece algumas considerações acerca do conceito de vida. Nesse canto, podemos encontrar algumas ideias sobre o conceito de vida em Nietzsche, uma vez que Zaratustra tem a intenção de discursar sobre tudo aquilo que vive. Zaratustra exclama:

(...) quero dizer-vos também minhas palavras sobre a vida e a maneira (*Art*) de tudo que vive. Fui atrás do que vive, fui pelos

maiores e os menores caminhos, para conhecer sua maneira. Com espelho de cem faces captei seu olhar, quando tinha a boca fechada: para que seus olhos me falassem. E seus olhos me falaram. (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*).

Nessa passagem, percebemos claramente a intenção de Zaratustra: discursar sobre a vida e sobre o modo de existir de cada vivente. Assim, teríamos em mãos a perspectiva nietzschiana do conceito de vida. Para isso, é importante notarmos que Zaratustra compreende o que é a vida somente no momento em que se cala, evidenciando que o seu discurso não é seu, mas é a própria vida quem fala “Com espelho de cem faces captei seu olhar, quando tinha a boca fechada: para que seus olhos me falassem.” (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*). Mas o que Zaratustra pôde constatar dessa visão? O que Zaratustra pode, porventura, nos falar sobre a vida? Ele diz:

Mas, onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece. E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. Mas esta foi a terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer. E não apenas porque o que ordena carrega o fardo de todos os que obedecem, e esse fardo pode facilmente esmagá-lo: – Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo. (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*).

Zaratustra se depara com três grandes informações acerca da vida. Em primeiro lugar, o mestre do eterno retorno percebe que em todo lugar onde existe vida, também há obediência. Por isso, “tudo que vive obedece”, informando uma característica da própria vida. Em segundo lugar, a vida ensina a Zaratustra que a parte que obedece só recebe ordens por não saber obedecer a si mesmo. Em terceiro lugar, a vida também é constituída pela parte que manda, porém esse que dá ordens carrega todo o peso daqueles que obedecem, podendo ser esmagado. Ou seja, a vida ensina a Zaratustra que a parte que ordena sofre mais perigo do que a parte que obedece.

Mas, afinal, por que a vida funciona dessa maneira? Por que a vida consiste em obediência e mando? Nas palavras de Zaratustra: “O que persuade o vivente a obedecer, ordenar e, ordenando, também exercer a obediência?” (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*). Conforme Zaratustra, o que

leva o vivente a obedecer e ordenar é a vontade de potência (*Wille zur Macht*)⁷.

A vida é, de acordo com Nietzsche, vontade de potência:

Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais

⁷ Precisamos justificar nossa opção de tradução do termo *Wille zur Macht*. Em primeiro lugar, isso parece necessário porque temos duas opções consagradas no Brasil: vontade de potência e vontade de poder. Em segundo lugar, o correlativo em português, por vezes, parece não ser suficiente para expressar todo o sentido do conceito alemão. O termo *Wille zur Macht* é de difícil tradução. A primeira dificuldade se dá ao traduzir o termo *Macht*, que recorrentemente é traduzido por *potência* ou *poder*. Oswaldo Giacóia opta pelo termo *poder*, porque acredita que o termo *potência* pode levar o leitor a identificar este conceito com o projeto metafísico aristotélico de *ato e potência*, o que seria uma contradição com a intenção nietzschiana. Outro motivo que o leva a considerar o termo *poder* é que mantém e conserva a ideia nietzschiana de *esgotamento de força*, ou o *esgotamento de poder* a cada momento de sua efetivação. Para reforçar tal tradução, Giacóia cita o aforismo 22 de *Além de bem e mal*, no qual encontramos a seguinte ideia: “todo poder (*jede Macht*) extrai, a todo instante, sua última consequência.” (MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 52, nota 1). Contudo, se Giacóia usa o correlativo *poder*, e por isso precisa falar de *esgotamento de poder*, o termo *potência* permitiria ao autor uma flexibilidade maior, pois em vez de *esgotamento de poder*, ele poderia usar *despotencialização* ou *impotência*. Scarlett Marton, por sua vez, apresenta várias aparições do termo *Macht*, quando este não está vinculado com o *Wille*, demonstrando que o primeiro termo pode ser entendido como *poder*. Ou seja, embora ela traduza *Wille zur Macht* por vontade de potência, ela também concede a tradução do termo *Macht*, quando este conceito aparece sozinho, por *poder* (cf. MARTON. 2010. p. 247-249, nota 27). Em vista disso, Paulo César de Souza prefere optar pela tradução *vontade de poder*, pois acredita que se o termo *Macht* deve ser traduzido como *poder* quando este estiver dissociado do *Wille*, ideia esta já pensada por Marton, então se deve manter a tradução *poder* mesmo quando este termo estiver associado com *Wille*. Conforme o tradutor, não parece prudente traduzir *Macht* ora por poder e ora por potência, como faz S. Marton. Para ele, deve-se optar apenas por uma tradução, independentemente de como o termo aparece na obra nietzschiana (cf. NIETZSCHE. 2005. p. 200-201, nota 26). Em contrapartida, S. Marton traduz *Wille zur Macht* por *vontade de potência*. A intérprete prefere o termo *potência* ao termo *poder*, porque o segundo conceito pode induzir o leitor a interpretar a ideia nietzschiana de forma estritamente político, o que pode reforçar algumas interpretações indevidas do pensamento do filósofo. Marton esclarece: “Contudo, a principal razão, que nos leva a manter a escolha que fizemos, consiste em oferecer ao leitor, com as duas opções da tradução (‘vontade de potência’ e ‘vontade de poder’), a possibilidade de enriquecer sua compreensão dos sentidos que a concepção *Wille zur Macht* abriga em Nietzsche.” (MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 11). Assim, S. Marton abre espaço para a utilização de duas traduções, permitindo ao leitor escolher aquela que mais compreende o conceito *Wille zur Macht*. Contudo, temos outra dificuldade na tradução que precisa ser repensada. Isto é, o termo em alemão está no dativo, enquanto as duas traduções em português se encontram no genitivo. A palavra *zur* é de difícil tradução, podendo acarretar vários sentidos: *Ich bin zu hause* (eu estou em casa); *Ich gehe zum Supermarkt* (eu vou ao supermercado). Por isso, talvez a tradução tivesse mais correlação na forma *vontade para mais potência* ou *tendência ao poder*, que nos abriria um terceiro leque semântico em relação às duas primeiras traduções. Ainda assim, nós adotaremos a tradução *vontade de potência* porque desde 1979, conforme S. Marton, ela vem sendo utilizada no Brasil. Todavia, sabemos que o termo em alemão abarca um sentido amplo, que ora vontade de potência expressa melhor a ideia, ora a vontade de poder se encaixa melhor e, em algumas vezes, nenhuma das duas. Diante desse problema de tradução, manter o correlativo em português na forma dativa, no qual conserva a função da palavra *zur*, parece nos auxiliar melhor na compreensão do conceito nietzschiano, o que nos permite pensar em outras traduções: impulso para mais potência, tendência à potência, vontade para efetivar, vontade para mais potência, vontade para potencializar, tendência para mais potência, entre outras. Outro motivo que nos leva a optar pelo termo *potência* é o jogo de palavras que ele permite, isto é, com *potência*, nós podemos falar em potencialização, despotencialização, potencializar ou impotência. Essa mobilidade não acontece quando usamos o termo poder.

fraco: deste prazer ele não prescinde. (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*).

Desse modo, por causa da vontade de potência, a vida consiste em uma luta perpétua por mais potência. Por isso, a vida é a própria superação de si mesmo, podendo ser definida e percebida como o próprio vir-a-ser. É diante disso que Zaratustra escuta a vida falar:

Vê, eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo.*' (...) e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – por mais potência! Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades (ZA/ZA *Da superação de si mesmo*).

Portanto, se a vida é vontade de potência, então podemos encontrar algumas características inerentes à existência. Isto é, a vida consiste em uma contínua mudança e superação de si mesmo, permitindo com que se defina a vida enquanto vir-a-ser.

Diante do conceito de vida expresso por Zaratustra, podemos identificar alguns traços da afirmação ou negação da existência. Sócrates, por exemplo, é tido por Nietzsche como um negador da vida, pois nega o processo contínuo de movimento e superação inerente à existência. No capítulo intitulado *O problema de Sócrates*, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche diagnosticará o pensamento socrático enquanto sintoma de decadência. A racionalidade a qualquer preço, promovida por Sócrates, não passa de um sintoma de doença, indicando a resistência contra os instintos e contra toda mudança. Nietzsche afirma:

A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma apenas uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à 'virtude', à 'saúde', à felicidade... *Ter de combater os instintos – eis a fórmula da decadence: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto.* (GD/CI *O problema de Sócrates* §11).

Diante disso, a negação da vida se constitui enquanto sintoma da anarquia dos impulsos, levando o homem decadente a negar a própria condição impulsional e, com isso, a negar a vida enquanto contínua mudança. *O consensus sapientiae* (consenso dos sábios) de que a vida não vale à pena parece exprimir uma coincidência patológica, da qual Sócrates faz parte. Nesse caso, a avaliação dos mais sábios entre os sábios sempre terá um diagnóstico de morbidez, pois eles negam a vida enquanto contínua superação (cf. GD/CI *O problema de Sócrates* §1-2). Nesse sentido, a afirmação da efemeridade da

existência faz parte da superação da metafísica, que cria uma existência eterna e sem mudança, por isso Zaratustra confessa: “Amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina, pois são os que passam.” (ZA/ZA prólogo). Zaratustra, diferente do sujeito metafísico, ama a mudança, seja ela ascendente ou declinante. Ele aceita e ama a vida, porque não nega sua condição de perpétua mudança.

De igual forma, Nietzsche se utilizará da ideia do eterno retorno do mesmo para construir sua filosofia dionisíaca. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo afirma: “eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno” (GD/CI *o que devo aos antigos* §5). O eterno retorno do mesmo, para Zaratustra, redime a vida e possibilita uma grande afirmação. O homem, ao querer para trás, tem a pretensão de mudar o seu passado e, por não conseguir tal empreitada, acaba por se ressentir. Assim, o eterno retorno do mesmo transformaria todo o passado (*es war*) em presente, permitindo com que a vontade, ao querer para trás, não fique imobilizada e se ressinta, mas consiga atingir seu escopo. Zaratustra confirma: “Redimir o que passou e transmutar todo ‘Foi’ em ‘Assim eu quis!’ – apenas isto seria para mim redenção!” (ZA/ZA *da redenção*). Com o eterno retorno do mesmo, a vontade se efetivaria em toda realidade viva, até mesmo no passado, pois o passado transforma-se eternamente em presente.

A partir desse eixo temático da filosofia nietzschiana (a superação da metafísica e a afirmação da vida), E. Fink irá colocar em relevo a hipótese de a filosofia de Nietzsche ser metafísica e, conseqüentemente, ser uma filosofia negadora da vida. Teria Nietzsche dado continuação a uma tradição que vem ganhando espaço desde os eleatas? Teria Nietzsche caído na teia metafísica que tanto denunciara? E. Fink complementa: “Pertencerá ele à história da filosofia como *um* pensador a par de outros, como uma figura mais ou menos importante no extenso cortejo dos pensadores do ser, os quais se movem, desde os eleatas, segundo as linhas de força do problema fundamental?” (FINK. 1983. p. 195).

De acordo com E. Fink, a filosofia nietzschiana se estrutura fundamentalmente por meio de quatro temas: a morte de Deus, a vontade de potência, o eterno retorno e o *Übermensch* (cf. FINK. 1983. p. 195-196). Tais temas se condicionam mutuamente, pois somente com a morte de Deus – fim

do pensamento idealista moderno – pode-se pensar em uma cosmologia pautada na vontade de potência; o tempo, sob a óptica da vontade de potência, permite o surgimento do eterno retorno que, por sua vez, abre espaço para o aparecimento do *Übermensch*, que consiste na condição trágica da humanidade (cf. FINK. 1983. p. 196). Diante desses temas, o autor tem claro que Nietzsche se coloca para uma crítica à metafísica. No entanto, o intérprete questiona: “Mas chegará ele a encontrar verdadeiramente um novo fundamento ou, na sua luta contra a metafísica, permanece na dependência da metafísica?” (FINK. 1983. p. 196). Para o autor, não bastaria denunciar os grilhões da metafísica para poder superá-la. Para Fink, na medida em que Nietzsche opõe *Dioniso contra o Crucificado*, o filósofo não estaria apenas censurando todo o episódio da História Universal, mas estaria também instaurando uma religião contra outra. Em outras palavras, Nietzsche teria criado, conforme Fink, apenas uma metafísica antagônica à metafísica tradicional, não conseguindo superá-la efetivamente.

A conclusão da interpretação de E. Fink revela a possibilidade de pensarmos na filosofia nietzschiana como um pensamento metafísico. Para chegar a sua conclusão, o intérprete refletirá sobre a ideia de Ser, equacionando-a com a vontade de potência. Conforme E. Fink, o ponto de partida do Ser é o devir. Por isso, todas as vezes que pensamos o Ser, estaremos implicitamente levando em conta o não-Ser (cf. FINK. 1983. p. 198). Ele diz: “A metafísica pensa o ser da coisa corroído pelo nada no esquema ontológico da objetividade da coisa” (FINK. 1983. p. 198). De acordo com a interpretação de E. Fink, Nietzsche estaria enredado nos embustes da metafísica, isso porque o intérprete considera que Nietzsche equaciona ser=vontade de potência/valor. Assim, a vontade de potência seria uma espécie de essência criadora incessante de valores: “Como a essência das coisas é, segundo Nietzsche, a vontade de potência, importa que esta projete antecipadamente e pressuponha valores como ‘condições de conservação e de acréscimos’ da vontade de potência.” (FINK. 1983. p. 202).

Embora possamos encontrar interpretações que levam a filosofia nietzschiana para o seio da metafísica, precisamos investigar tal projeto de superação, visando novas possibilidades de leitura. Nesse trabalho, propomos a seguinte leitura: a possibilidade de Nietzsche superar a metafísica através do

conceito de vontade de potência e, a partir disso, promover a afirmação da vida.

Sabemos que Nietzsche atribui um grande valor ao conceito do eterno retorno no projeto da afirmação da vida. Contudo, nesse trabalho, ressaltaremos a importância e o papel da vontade de potência em tal projeto. Em suma, acreditamos que as produções de pensamentos afirmadores só são possíveis sob o solo da vontade de potência. A vontade de potência seria, portanto, pré-condição para a afirmação da vida. Por isso, o eterno retorno, se observado pela óptica do mundo como vontade de potência, talvez possa escapar das categorias metafísicas e, assim, ser uma perspectiva afirmadora. Em outras palavras, a vontade de potência não seria apenas uma interpretação afirmativa, mas potencializaria e tornaria outras perspectivas e projetos igualmente afirmadores. Por fim, a nossa intenção e objetivo é a de recuperar a importância da vontade de potência para o *amor fati*, deixando de explorar, portanto, os outros conceitos que também fazem parte da filosofia de Nietzsche, como é o caso do eterno retorno.

Dividiremos a pesquisa em três partes. No primeiro capítulo, iremos tornar evidente a crítica que Nietzsche faz à metafísica desde *Humano, demasiado humano*, conjuntamente com o anúncio da morte de Deus, que invalida qualquer tipo de pensamento metafísico, seja religioso ou mesmo ateu. No mesmo capítulo, também iremos ressaltar a crítica que Nietzsche desfere ao pensamento moderno, que é taxativamente chamado de metafísico. Para isso, focaremos no primeiro capítulo de sua obra *Além de bem e mal*, no qual Nietzsche constata que toda a filosofia moderna está baseada em *preconceitos*. Nesse sentido, mostraremos o diálogo que Nietzsche faz com a modernidade e como ele derruba basicamente os quatro pilares do pensamento moderno: o racionalismo (com Descartes), o empirismo (com John Locke), o conhecimento transcendental (de Kant) e a metafísica imanente da Vontade (de Schopenhauer). Para o filósofo, tais filosofias estariam baseadas em pressupostos metafísicos, como a unidade do sujeito e as ideias imediatas. Com isso, analisaremos a perspectiva nietzschiana do significado de metafísica e, a partir desse significado, poderemos saber se o filósofo está, de fato, para além da metafísica. Diante dessa análise, poderemos identificar, na óptica nietzschiana, os pensamentos que impedem o homem a afirmar a vida.

Saberemos, de fato, o que precisa ser superado e qual o caminho será mais afirmativo.

Doravante, no segundo capítulo, nós mostraremos a crítica que Nietzsche faz ao seu próprio pensamento de juventude, indicando que o filósofo esteve envolvido em uma metafísica, isto é, na sua metafísica de artista. Deste modo, analisaremos os prefácios de 1886, dando ênfase ao ensaio *Tentativa de autocrítica*. A análise desses prefácios nos auxiliará a definir o que Nietzsche pensa por filosofia afirmativa (dionisíaca) e o que ele pensa por metafísica. Assim, a sua crítica a *O nascimento da tragédia* não se restringe à rejeição as idéias dessa obra, mas permite com que percebamos os contornos de sua filosofia dionisíaca.

Enfim, no terceiro capítulo, investigaremos o conceito de vontade de potência, acreditando estar nele a possibilidade da superação da metafísica e, com isso, a construção da afirmação da vida. Nesse sentido, veremos como a vontade de potência inscreve o homem em um mundo enquanto perpétua superação, mudança e interpretação. A partir do conceito de vontade de potência, Nietzsche parece abrir espaço para inúmeras outras interpretações afirmativas, deixando de lado as produções metafísicas, que negam o vir-a-ser. Portanto, Nietzsche parece se deslocar de uma metafísica de artista, baseada na existência do Uno-primordial, para uma filosofia dionisíaca, na qual a própria vida do homem é uma obra de arte, criando e destruindo vários sentidos afirmativos para a vida. Para isso, analisaremos os fragmentos póstumos e os escritos do período da maturidade do filósofo.

1. O PENSAMENTO METAFÍSICO E A NEGAÇÃO DA VIDA: UM PROBLEMA FISIOLÓGICO

O projeto da afirmação da vida parece sofrer algumas mudanças no decorrer da filosofia nietzschiana. Em um primeiro momento, por exemplo, a justificação da existência ocorre somente por um fenômeno estético (cf. GT/NT §5). Aliás, o projeto não se limita na experiência produzida pela arte trágica, mas sim pela metafísica compreendida em tal tese. A metafísica de artista, assim como a pressuposição do Uno-primordial enquanto essência do mundo, perfaz as condições necessárias para a justificação da existência. Diante disso, *O nascimento da tragédia* compreenderia a metafísica no seu esquema conceitual, o que parece mudar posteriormente. Nesse sentido, a obra *Humano, demasiado humano* passa a criticar veementemente o pensamento metafísico, indicando tal pensamento como o principal responsável pela negação da vida.

Assim, começando com *Humano, demasiado humano*, iremos investigar a crítica à metafísica, que desde cedo é associada com a negação da vida, além do anúncio da morte de Deus e o primeiro capítulo de *Além de bem e mal*. A nosso ver, no interior da filosofia nietzschiana, a morte de Deus é o anúncio mais contundente contra o pensamento metafísico e, conjuntamente com o primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, encontramos uma verdadeira crítica à modernidade.

1.1 A Afirmação da vida em *Humano, demasiado humano* e *A Gaia Ciência*: Nietzsche contra a metafísica

No ano de 1878, período em que publica *Humano, demasiado humano*, Nietzsche adota uma postura filosófica diferente daquela de *O nascimento da tragédia*. O racionalismo socrático, veementemente criticado na primeira obra de Nietzsche, não parece ter a mesma conotação negativa. Pelo contrário, agora Nietzsche não encontrará, na metafísica de artista, uma atividade propriamente justificadora da existência, mudando bruscamente o eixo de sua filosofia. A metafísica de artista, assim como qualquer outro tipo de metafísica, deve ser superada. Assim, toda criação transcendente, que visa divinizar os

fundamentos filosóficos, passam a ter um sentido negador para Nietzsche, pois todos os valores, filosofias e ciência são criações humanas, demasiado humanas. Nesse sentido, no primeiro aforismo do primeiro capítulo, Nietzsche denuncia a ideia de um além mundo, de uma realidade eterna e de conceitos transcendentais, que ilusoriamente garantem “fundamentos sólidos” ao pensamento metafísico. Nietzsche afirma:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’. (...) A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária? (MA I/HHI §1).

O pensamento metafísico, conforme o filósofo alemão explica, teria seus alicerces fortificados na transcendência de objetos que são propriamente humanos e na crença da oposição de valores, na qual a mentira sempre será desfavorecida e, conseqüentemente, a polaridade oposta a ela sempre será defendida. Assim, o mundo é cindido em duas partes, na qual uma polaridade passa a ser divinizada e a outra depreciada. A divisão de mundos parece ser, conforme Nietzsche, um produto do pensamento metafísico, uma falha da razão, uma mentira e, por isso mesmo, um exagero: “que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica” (MA I/HH I §1).

Por conseguinte, Nietzsche parece considerar, conforme o aforismo acima citado, o pensamento metafísico um exagero. Aliás, Nietzsche parece começar a mostrar a insuficiência do intelecto humano para alcançar a “coisa-em-si”. Toda construção da realidade, nos moldes metafísicos, é fruto de um intelecto enganoso e insuficiente para se chegar à verdade. Dito de melhor forma, os produtos metafísicos, como a Verdade, a coisa-em-si, o atemporal, são resultados de um auto-engano, de ilusões. É assim que Nietzsche define a fonte do pensamento metafísico: “tudo o que as criou, é paixão, erro e auto-ilusão” (MA I/HH I §9). Se a fonte desses elementos é ilegítima (não passa de um auto-engano), então os próprios produtos desse auto-engano tornam-se questionáveis. Nietzsche, na medida em que se opõe à crença metafísica,

afirma que o conhecimento humano não alcança a Verdade, uma vez que ele parece estar fadado ao engano e ao erro:

Quando Kant diz que ‘o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela’, isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza= mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. (MA I/ HH I §19).

Nesse sentido, a representação humana da natureza, conforme Nietzsche, está fadada ao engano, pois o homem não desvela a natureza, mas prescreve outras perspectivas. Por isso, a representação humana, assim como todo o seu conhecimento, não passa de um conjunto de erros da razão.

Com isso, na medida em que Nietzsche estabelece a falibilidade do conhecimento metafísico, ele também tira da arte aquela autoridade de alcançar uma realidade superior: “Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante.” (MA I/HH I §10). Como podemos perceber, Nietzsche não se refere à arte, em *Humano, demasiado humano*, da mesma maneira que se refere em *O nascimento da tragédia*. O problema da metafísica, assim como o filósofo elabora em *Humano, demasiado humano*, passa a confrontar a própria ideia de uma metafísica de artista (que assumia a existência do Uno-primordial), tese central da sua obra de juventude.

No capítulo *Da alma dos artistas e escritores*, Nietzsche irá fazer uma crítica intensa à arte. Um dos seus pontos principais parece ser justamente o problema do vínculo entre arte e metafísica. Nesse sentido, Nietzsche também confrontará a ideia metafísica de que o gênio artístico, quando divinizado pela metafísica, produz uma arte praticamente inigualável. Para o filósofo, as criações do gênio não são divinamente inspiradas, sendo suas obras apenas fruto de uma técnica e mecânica humana (cf. MA I/HH I §162, §155). Assim, o gênio produz uma arte destacada devido aos seus esforços e a repetição de tal atividade, gerando uma técnica que qualquer outro homem poderia alcançar com o treino. Por isso, a nova postura que Nietzsche adota em *Humano, demasiado humano* modifica o seu projeto de afirmação da vida, tal como foi concebido em *O nascimento da tragédia*, pois agora a metafísica torna-se um obstáculo para o projeto da afirmação da vida. Nessa nova fase da filosofia

nietzschiana, a metafísica é totalmente deixada de lado, de modo que até mesmo o gênio artístico passa a adquirir um estatuto demasiado humano.⁸

Assim, Nietzsche, ao compreender a incapacidade do intelecto em alcançar o “mundo verdadeiro”, passa a considerar a metafísica como uma “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (MA I/HH I §18). Nesse sentido, podemos notar a mudança de postura de Nietzsche, que vai da crença em uma metafísica de artista e em uma essência do mundo (Uno-primordial) para uma crítica veemente à metafísica e em uma concepção do mundo baseada apenas no fenômeno.

Deste modo, Nietzsche parece declarar, em *Humano, demasiado Humano*, uma verdadeira guerra contra a metafísica, afastando-se terminantemente de suas ideias da juventude, sobretudo no que tange a ideia do Uno-primordial. Destarte, parece claro a crítica que Nietzsche realiza contra a metafísica, incluindo todos aqueles fenômenos que estão ligados às ideias metafísicas, como a religião, a moral e a arte. Entretanto, o filósofo alemão elogiará um tipo determinado de arte, a saber, uma arte que esteja desvinculada das “categorias” transcendentais. Além do mais, Nietzsche defenderá uma postura artística e não, essencialmente, uma obra de arte.

Nessa nova perspectiva, a arte tem a função de embelezar a vida e torná-la suportável (cf. MA II/HH II §174). A arte transforma e significa todo o horrível e feio em algo suportável. Porém, é o homem que necessita de tais forças artísticas, não dependendo de uma obra de arte específica. Ou seja, Nietzsche não está defendendo uma obra de arte em especial – como ele fazia na sua obra de juventude –, mas está mostrando a importância de uma postura estética, na qual o homem recria sua condição graças aos seus impulsos artísticos. Para Nietzsche, essa postura estética “deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é

⁸ E. Nasser mostra o desenvolvimento da ideia de gênio na filosofia nietzschiana. Apesar do autor se concentrar nos escritos de juventude de Nietzsche, ele ressalta o caráter humano e desdivinizado que o gênio assume em *Humano, demasiado Humano*. O autor sustenta que o gênio em Nietzsche pode ser aproximado com o espírito livre e o *Übermensch*, que são figuras afastadas da metafísica. Nesse sentido, podemos perceber a distância entre as concepções criadas em *O nascimento da tragédia* e em *Humano, demasiado Humano*: “A cautela no trato com o gênio na filosofia tardia de Nietzsche contrasta com a ambição e entusiasmo que envolve esse conceito nos seus escritos de juventude, que ao gênio reserva o papel condicionante tanto para o sistema metafísico quanto para o pleno desenvolvimento da cultura.” (NASSER. 2012. p. 290).

inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o *significativo*.” (MA II/HH II §174).

Após esse novo pensamento estético, Nietzsche considerará as obras de arte apenas como *apêndices*. Para ele, o sujeito dotado de um acúmulo de impulsos estéticos, é levado a descarregar tais forças em uma criação artística, em uma obra de arte. Nietzsche declara: “um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo.” (MA II/HH II §174). Sob esse aspecto, uma obra de arte não pode realizar uma função redentora da existência, pois ela é, como metaforiza Nietzsche, apenas uma sobremesa e não o prato principal. Isto é, a obra de arte é apenas o resultado da descarga dos impulsos estetizantes, e não a promotora desse acúmulo de forças.

Contudo, apesar dessas várias considerações de *Humano, demasiado humano*, o projeto nietzschiano da superação da metafísica não é esgotado nessa obra. Em *A Gaia Ciência*, o filósofo levará adiante a sua crítica à metafísica, evidenciando o caráter fenomênico do mundo e, a partir disso, privilegiando uma determinada postura estética. Ao continuar levando a cabo sua crítica, o filósofo constrói algumas aberturas para a afirmação da vida, expresso no conceito do *amor fati*. Para isso, Nietzsche precisa anunciar o maior dos acontecimentos recentes, qual seja, a morte de Deus. Por que a morte de Deus é importante no projeto de afirmação da vida? O que tal anúncio realmente significa? Nietzsche estaria apenas promovendo um ateísmo?

1.2 A Morte de Deus como condição para a afirmação da vida

No aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche anuncia o maior dos acontecimentos recentes, isto é, a tão famosa *morte de Deus*, polemizando contra uma grande tradição religiosa. Apesar disso, o filósofo não parece querer defender um “simples ateísmo”. Na medida em que identificamos o interlocutor do aforismo em questão, notaremos que o anúncio da morte de Deus é estratégico, quase que se servindo de uma metodologia para se chegar a um fim diferente de um “mero ateísmo”. O *louco*, personagem que anuncia a morte de Deus, não se dirige a uma platéia de fiéis ou de deístas, o que nos leva a questionar a real intenção desse anúncio (cf. MOURA. 2014. p. 10).

Frente a esses questionamentos, atentemos para o fato de que o *louco* parece proclamar a morte de Deus para não-crentes, pois encontramos a seguinte informação no aforismo 125: “E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus” (FW/GC §125). Isso demonstra que os ateus precisam olhar novamente para tal acontecimento, pois o louco, depois de fazer seu longo discurso, percebe que os homens ficaram todos em silêncio, espantados com tal episódio. Ora, deveriam os ateus ficar espantados com o fato de que Deus morreu? “Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele.” (FW/GC § 125). Esses elementos nos permitem deduzir que o louco anuncia a morte de Deus para os ateus porque estes ainda não alcançaram o estágio necessário para a superação da metafísica. “Eu venho cedo demais”, diz o louco, “não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda” (FW/GC §125).

Deste modo, podemos perceber que o interlocutor de Nietzsche pode ser encontrado no “ateísmo” da Alemanha do século XIX. Os filósofos alemães desse período, não se desvencilharam dos resquícios da metafísica e, por isso, se espantam frente ao maior dos acontecimentos recentes. Assim, Nietzsche parece pretender denunciar o pensamento filosófico de sua época, que apesar de se proclamarem ateus, continuam enredados pela metafísica, não sendo capazes de criarem seus próprios valores. O anúncio da morte de Deus, portanto, não está direcionado de maneira especial somente ao Deus cristão, mas estabelece como alvo todo pensamento metafísico, seja ele ateu ou religioso. Não se trata de construir um ateísmo, mas de derrubar um modo de pensar. G. Deleuze afirma: “a morte de Deus significa para a filosofia a abolição da distinção cosmológica entre dois mundos, da distinção metafísica entre essência e aparência, da distinção lógica entre verdadeiro e falso.” (DELEUZE. 2006. p. 93). Os filósofos estariam, diante desse diagnóstico nietzschiano, fadados a viver sob os ditames das superstições metafísicas, que pressupõe, de maneira sutil e implícita, o velho Deus. Assim, o homem permaneceria atrofiado no que tange as suas capacidades de criar seus próprios sentidos para a vida. Deus ocuparia o lugar de produtor de valores, e o

homem moderno precisaria “matar Deus” para tomar o lugar de criador de valores (cf. MOURA. 2014. p. 10).⁹

Diante disso, podemos perceber que Nietzsche, ao se referir sobre a morte de Deus, está radicalizando sua crítica contra a metafísica, projeto iniciado desde *Humano, demasiado Humano*. Assim, a possibilidade de afirmar a vida talvez só seja alcançada pelos homens que superaram a metafísica, isto é, na aceitação da morte de Deus. Mas como Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, constrói um caminho de afirmação possível?

Para Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, o homem conseguirá superar a metafísica através de uma postura estética, tornando-se um eterno criador de sentidos para a própria vida. Ora, tal postura só é possível caso a realidade do mundo seja de ordem fenomênica. Por isso, Nietzsche irá desenvolver a ideia de que a consciência do sujeito é um instrumento que alcança apenas a aparência. A arte, nessa obra, tem uma função incomparável, uma vez que ela cria aparências, enganos e outros sentidos para vida. O homem, como afirma Nietzsche, tem consciência de que sonha e de que, ainda mais, precisa continuar sonhando para não sucumbir (cf. FW/GC §54). Mas, afinal, Nietzsche estaria defendendo um mundo aparente por não alcançar o mundo verdadeiro?

O mundo, em sua totalidade, não é dividido, como pensam os metafísicos. Para o filósofo alemão, o único mundo existente é o do vir-a-ser e não haveria outro.¹⁰ Portanto, a aparência “não é uma máscara mortuária que

⁹ Moura defende a ideia de que o pensamento ateu da primeira metade do século XIX, especialmente na Alemanha, se concentra basicamente na filosofia hegeliana e na filosofia de Feuerbach. O autor mostra como Hegel tentou se libertar dos ramos religiosos-cristãos, dizendo que “a filosofia expressa com boa gramática aquilo que o cristianismo disse de maneira rudimentar”. De igual forma, o autor mostra o esforço de Feuerbach, em *A essência do cristianismo*, em reduzir o cristianismo em antropologia. Entretanto, Moura ressalta como os dois filósofos alemães, na medida em que tentaram superar a religião, continuaram a estabelecer ideias metafísicas. Assim, a proposta da interpretação de Moura, e da qual nós compartilhamos, é a de evidenciar que o anúncio da morte de Deus é direcionado aos próprios ateus, pois até mesmo estes não conseguiram se libertar da metafísica (cf. MOURA. 2014. p. 10-15). Contudo, enquanto Moura indica o pensamento anti-religioso, porém metafísico, de apenas dois filósofos (Hegel e Feuerbach), nós iremos analisar, na continuidade deste capítulo, a obra *Além de bem e mal*, mostrando a inclusão de toda filosofia moderna, e não apenas de dois filósofos, em uma condição metafísica.

¹⁰ Precisamos ressaltar o fato de que Nietzsche, ao abolir o mundo verdadeiro, elimina também o mundo aparente. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche deixa claro: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*” (GD/CI como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula §6). Assim, uma vez extinta a dualidade metafísica de valores, o único mundo restante é o do vir-a-ser, do erro ou do auto-engano. Não podemos, portanto, subentender que, com o desaparecimento da coisa-em-si, reste uma realidade

se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais” (FW/GC §54). Dessa maneira, o engano, a mentira e a aparência não formam uma polaridade particular da existência – como se na outra polaridade pudéssemos encontrar a certeza, a verdade e a coisa-em-si –, mas agora Nietzsche trata a própria existência enquanto perpétua mudança. Como podemos notar no aforismo 54 de *A Gaia Ciência*, o auto-engano se apresenta como a única realidade existente para o homem. Por isso, Nietzsche anuncia a importância de sabermos que tudo é um sonho, e que precisamos continuar sonhando.

Deste modo, o homem teria uma função bastante específica, conforme *A Gaia Ciência*. Ele precisaria aceitar o caráter de perpétua mudança do mundo e, a partir disso, compreender que todas as leis e ordenações da natureza não passam de antropomorfizações. O mundo é um mundo criado pelo próprio homem. Nietzsche declara: “O caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.” (FW/GC §109). Diante disso, a morte de Deus ganha uma grande importância, pois ela potencializa e ajuda o homem a aceitar o caráter antropomórfico da natureza. A morte de Deus também é importante porque abre espaço para o homem se tornar o único criador de valores, posição que era reservada somente a Deus.

Assim, a morte de Deus abarca duas funções: a de tornar o homem o único responsável pela criação de sentidos para a vida; e a de reduzir o mundo da coisa-em-si/fenômeno em um mundo dos antropomorfismos humanos, demasiado humanos. É nesse sentido que o sujeito precisa se livrar dos conceitos metafísicos, uma vez que tal experiência o encaminha para uma afirmação da vida. Nietzsche questiona: “Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza?” (FW/GC §109). A morte de Deus é importante

fenomênica, pois isso seria manter uma das polaridades metafísica, o que é contrário a intencionalidade de Nietzsche.

para que o homem tenha uma nova compreensão da vida, para que ele tenha uma compreensão do mundo enquanto aparição.

A partir dessas considerações, a função da arte torna-se mais evidente, isso porque ela pode nos auxiliar com o mundo fugaz da contingência. Se Nietzsche aboliu o “mundo verdadeiro” e a busca pelas ideias claras e distintas, então a ciência, compreendida como sendo um método para se chegar à verdade, perde espaço e utilidade no projeto da afirmação da vida, pois ela nega o caráter de perpétua mudança da existência. Apesar disso, Nietzsche não recupera os ideais da arte trágica, sobretudo por causa da metafísica de artista. Assim, Nietzsche se utilizará da arte na medida em que discorre sobre uma postura estética, na qual assumirá o mundo como processo de vir-a-ser e, a partir disso, auxiliará o homem na produção de sentidos para a existência. Em um aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche diz:

Se não tivéssemos aprovado as artes e inventando essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa retidão tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa vontade de aparência*. (...). Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. (FW/GC §107).

A afirmação do caráter necessário da ilusão e do engano eleva a postura artística a um grau mais afirmativo. Negar as verdades estipuladas pela metafísica permite ao homem transfigurar sua realidade continuamente, criando inúmeros sentidos para a vida, sem se enrijecer em um sentido absoluto. Assim, a arte não seria apenas um bom contramovimento à metafísica, mas auxiliaria o homem a viver no jogo dos auto-enganos. Se o mundo é a própria fugacidade dos fenômenos, então a postura estética favoreceria o homem a viver em tal condição. A arte, por acolher os elementos da vida em seu movimento de criação, entra em sintonia com a própria condição da existência. Assim, o homem, em sua busca pela verdade, entraria em um estado de perene negação da realidade, por não aceitar ou não entender a insuficiência e falibilidade do intelecto humano. A arte, diante dessa angústia humana, potencializaria a condição de vida do sujeito, por ajudá-lo a aceitar a ilusão, o erro e o auto-engano, e até mesmo por levar o homem a

criar inúmeros sentidos para sua vida. Em outras palavras, com a postura estética, o homem seria capaz de criar e recriar a sua própria vida, assim como o artista faz com sua obra de arte.

Em vista das considerações realizadas por Nietzsche em *A Gaia Ciência*, nós somos levados a fazer alguns questionamentos: estaria o projeto de afirmação da vida acabado já em *A Gaia Ciência*? Nietzsche equiparia sua tese do *amor fati* com outras ideias elaboradas no período da maturidade? Se o filósofo continua a desenvolver uma *filosofia afirmativa*, então precisamos identificar suas rupturas e continuidades, a fim de clarificarmos os contornos da afirmação da vida. Se em *A Gaia Ciência* Nietzsche apresenta sua crítica à metafísica na forma do anúncio da morte de Deus, como tal crítica estaria apresentada em *Além de bem e mal*? É justamente diante desses questionamentos que iremos analisar o primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, evidenciando a crítica que o filósofo faz ao pensamento metafísico e, de igual forma, mostrando como ele denuncia os pilares da filosofia moderna.

1.3 Os preconceitos dos filósofos: o pensamento metafísico enquanto sintoma

Em 1886, Nietzsche continua a sustentar a ideia do mundo enquanto aparência, enquanto engano e enquanto erro. Se os valores são apenas criações humanas, como Nietzsche defendeu em *Humano, demasiado humano*, agora ele manterá tal concepção e envolverá outros conceitos em sua filosofia. A metafísica continua a ser um engano e uma ameaça para todo pensamento afirmativo, uma vez que ela despreza a realidade como vir-a-ser. No livro V de *A Gaia Ciência*, escrito em 1886, Nietzsche reitera o caráter fenomênico da vida: “a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegamento” (FW/GC §344). Em outro texto de 1886, mesmo período em que publica *Além de bem e mal*, o filósofo alemão irá reiterar a condição de auto-engano em que o homem está fadado: “toda a vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro.” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5). Concomitantemente, em *Além de bem e mal*, Nietzsche também mostrará a falibilidade do conhecimento humano, afirmando que o homem sempre interpreta a natureza de maneira mitológica e não “como ela é de fato”. O

filósofo parece polemizar novamente com os pressupostos metafísicos: “Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*.” (JGB/BM §21).

Nietzsche, em *Além de bem e mal* – escrito de 1886 –, parece explicitar os motivos pelos quais o homem moderno passou a fundamentar seu pensamento em alicerces transcendentais, e, portanto, em valores negadores da vida. A cultura ocidental, segundo o filósofo alemão, não permite com que os homens criem filosofias que os ajudem a aceitar a vida, conduzindo a uma total negação da existência. Por isso, Nietzsche começa a apontar, em *Além de bem e mal*, as possíveis causas desse repúdio à vida. Nessa obra, o prólogo parece exercer uma função introdutória, indicando preliminarmente alguns problemas a serem superados. Nesse sentido, Nietzsche manifestará todos os preconceitos da filosofia moderna, ao ponto de nomear o seu primeiro capítulo com o seguinte título: *Dos preconceitos dos filósofos*. Assim, será necessário analisar os *preconceitos dos filósofos* que Nietzsche tanto quer tornar visível no prólogo e primeiro capítulo de seu livro. Como se desenvolve a crítica de Nietzsche em *Além de bem e mal*? Para quem ele a endereça? Ou melhor, quais seriam os preconceitos dos filósofos?

Nietzsche começa seu prólogo se utilizando de uma metáfora: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (JGB/BM *prólogo*). De acordo com ele, os filósofos dogmáticos não tratam a “mulher-verdade” de maneira adequada. Por isso, a verdade nunca foi alcançada, principalmente pelos seus veneradores, que apesar de sempre buscarem a verdade absoluta, nunca a encontram. Portanto, Nietzsche afirma que os filósofos sempre foram “inábéis e impróprios para conquistar uma dama”, ou melhor, eles sempre foram homens que nunca conseguiram encontrar a verdade.

Será que, de acordo com Nietzsche, os homens não encontraram a “verdade absoluta” porque ela não existe ou eles ainda não encontraram um método adequado para capturá-la? Independente da não existência da verdade ou da ineficácia de um método, para Nietzsche, o dogmático é pernicioso

porque sua postura exclui todos os elementos que são próprios da vida, rejeitando o modo perspectivista de ver o mundo. Os dogmáticos, por se apoiarem em conceitos metafísicos, acreditam veementemente na existência da Verdade, negando a condição terrena da vida. Nesse sentido, a verdade metafísica, que é tão almejada pelos dogmáticos, teria sua fonte em uma mentira e em um engano, que é a crença na metafísica. Assim, o problema maior parece se concentrar nas consequências existenciais das produções filosóficas dos pensadores que supõe a realidade da verdade. Para o autor de *Assim falava Zaratustra*, essa crença tem grande força entre os filósofos modernos, expressada nas superstições *do sujeito* e *do Eu* (JGB/BM, prólogo).

1.4 O perigo das noções platônicas de puro espírito e bem em si: a manifestação da vontade de verdade

Em meio a tantos filósofos, Nietzsche aponta Platão como o pensador que criou as duas noções mais perigosas na história do Ocidente, a saber, a noção do *bem em si* e do *puro espírito*. Essa crença dogmática acabou servindo de alicerce para a moral e o conhecimento da modernidade. A respeito das perigosas e nocivas criações de Platão, Nietzsche afirma: “(...) embora se deva admitir que o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmáticos: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.” (JGB/BM prólogo).

Concomitantemente, o filósofo da Basiléia vê, no cristianismo, a religião que popularizou os preconceitos platônicos de *bem em si* e *puro espírito*. Essa religião está tão atrelada com a filosofia platônica que Nietzsche afirma: “cristianismo é platonismo para o povo” (JGB/BM prólogo). O movimento cristão também é incluído nas críticas do nosso autor, porque os seus ideais são os mesmos ideais do platonismo. Para Nietzsche, a única diferença entre os dois movimentos é que o cristianismo estende a postura dogmática para todo o povo.

Assim, parece que Nietzsche reduz todos os filósofos modernos a um mesmo denominador comum: a postura dogmática, que é a busca incessante pela verdade. Porém, o que leva esses filósofos almejam tanto a verdade? Por que ela tem tanta importância para os europeus? Seria a verdade boa em si mesma, como queria Platão, ou a mentira e a falsidade teriam maior valor?

Nietzsche questiona: “Certo, queremos a verdade: mas por que não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” (JGB/BM §1).

Nietzsche sustenta que todos os filósofos são impelidos à verdade, evidenciando que o problema da busca a uma verdade é de ordem fisiológica. Ele usa o termo *vontade de verdade* (*Wille zur Wahrheit*) para descrever esse impulso natural do homem: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre veracidade que até agora todos os filósofos reverenciaram (...)” (JGB/BM §1). Deste modo, parece que nenhum filósofo conseguiu se desvincular dessa procura à verdade, a qual os homens são impelidos. Isso se deve à condição impulsional dos homens modernos, que os impelem a construir filosofias fundamentadas em preconceitos, crenças e enganos. Não é a toa que Nietzsche lança mão do mito de Édipo, personagem que, mesmo com sua desmedida sabedoria, sucumbiu a um destino trágico. Dessa metáfora, Nietzsche parece alertar a modernidade de um perigo, isto é, assim como Édipo sucumbiu devido ao seu amor à verdade, a modernidade também se aproxima de um auto-aniquilamento devido a sua vontade de verdade. Se Édipo acabou sendo destruído por causa do seu conhecimento desmedido, então os europeus tendem a se destruir por causa do amor à verdade que eles cultivam.

Ao que parece, o pensador alemão inicia sua crítica com a intenção de deixar claro que a verdade absoluta é, no fundo, uma criação oriunda da estrutura fisiológica que impele o homem à verdade. Em contrapartida, os filósofos modernos acreditam sustentar suas ideias em bases que não pertencem a esse mundo, por isso, impossíveis de serem desqualificadas. Isso significa que eles nunca aceitarão que os fundamentos de seus pensamentos têm uma origem terrena, instintiva¹¹ ou impulsional. Pelo contrário, para eles

¹¹ Em Nietzsche, o termo instinto (*Instinkt*) não parece ter uma diferença sistemática do termo impulso (*Trieb*), o que nos permite utilizar os dois conceitos como sinônimos. O. Giacóia argumenta: “(...) cumpre-me observar, de início, que não se estabelece na filosofia de Nietzsche um emprego sistematicamente diferenciado dos termos *Trieb* (pulsão) e *Instinkt* (instinto), tal como ocorrerá posteriormente, por exemplo na zoologia e na psicanálise freudiana (onde a pulsão designa, antes de tudo, num processo dinâmico, uma carga energética motriz, enquanto instinto é termo reservado para indicar um comportamento fixado, adquirido por herança genética, idêntico para todos os indivíduos de uma espécie).” (GIACÓIA Jr. 1995. p. 79). De fato, há um consenso entre os comentadores acerca da semelhança entre *impulso* e *instinto*. J. Oliveira diz: “É preciso destacar que o termo pulsão (*Trieb*) e Instinto (*Instinkt*) são usados na maioria das vezes como sinônimos por Nietzsche e remetem às forças

todos aqueles valores que são importantes estão alicerçados em bases divinas: “as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça!”, pelo contrário, “Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!” (JGB/BM §2).

Ora, se a estrutura impulsional do homem moderno o leva a criar “verdades”, então o que os filósofos acabam defendendo, de fato, são suas próprias opiniões, preconceitos e inclinações. Destarte, os filósofos são apenas defensores manhosos de suas opiniões e não da majestosa verdade: “no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente”, e Nietzsche continua “– eles são advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos, que batizam de ‘verdade’” (JGB/BM §5).

1.5 Crítica ao conceito metafísico de alma

Em vista desse posicionamento contra a verdade, o filósofo alemão encontra duas criações platônicas consideradas como sendo as mais perigosas para a modernidade. Primeiro, temos o *bem em si*; criação esta que fundamenta a moral em um alicerce metafísico. Segundo, temos o *puro espírito*; a qual alicerça o conhecimento em bases espirituais, sendo igualmente metafísicas.

Nietzsche deixa de lado o *puro espírito*; instrumento esse que a modernidade usa para apontar a origem da consciência e origem das ideias. Diferente dos filósofos modernos, Nietzsche acredita que a consciência não é mais a parte espiritual do homem. Ele afirma que depois de observar atentamente as entrelinhas dos pensamentos dos filósofos, pode-se chegar à conclusão de que a consciência ou pensamento consciente é fruto dos instintos: “a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as

em constante atrito que formam todas as coisas a partir de múltiplas formulações e da pluralidade de oposições. Eles mesmos não passam de ‘subterfúgios’ para processos que continuam desconhecidos” (OLIVEIRA. 2009. p. 66). Assim, consideramos que, sobretudo nas obras de maturidade de Nietzsche, o termo instinto exerce uma função semelhante do conceito impulso.

atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico;” (JGB/BM §3). Assim, se acompanharmos as sugestões de Nietzsche, os filósofos teriam perdido o argumento que explica como as ideias são geradas.

O que está por trás de todas as ideias metafísicas não é a verdade, mas apenas valorações de uma determinada perspectiva. Isso significa que o homem tem a capacidade de atribuir valores dos mais diferentes tipos. Porém, o que faz o homem avaliar de maneira metafísica? O autor de *Assim falava Zaratustra* diz que por trás de toda lógica e de todo sistema racionalmente criado há valores oriundos de uma fisiologia¹². E essas avaliações são

¹² A noção de *fisiologia* é, no interior da obra nietzschiana, bastante complexa. Basicamente, nós podemos encontrar duas interpretações sobre esse tema, que são absolutamente contrárias, pois uma considera que fisiologia não passa de uma metáfora utilizada por Nietzsche, enquanto a outra perspectiva entende que fisiologia tem um sentido estritamente biológico (cf. CHAVES. 2007. p. 54). Nesse sentido, iremos trazer um breve panorama para que, a partir dessas considerações, possamos concluir e nos posicionar acerca do conceito de fisiologia em Nietzsche. H. Pfothenauer traz, em *Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie?*, um conflitante panorama do tema da fisiologia no século XIX. Ele sustenta que, por um lado, podemos encontrar autores que usam o termo *fisiologia* de maneira metafórica, como é o caso de Balzac e Baudelaire, que fazem uma crítica social a partir da arte e de um discurso cientificamente organizado. Por outro lado, também encontramos, no século XIX, estudos que tratam do tema da fisiologia como uma disciplina estritamente científica, abordando apenas conteúdos de caráter biológico. Diante desse quadro do século XIX, H. Pfothenauer sugere que interpretemos *fisiologia* em Nietzsche de maneira biológica (fisiologia seria os estudos dos diversos modos de tratar nossa natureza humana), pois assim poderíamos enxergar esse tema já nos primeiros escritos de Nietzsche (cf. PFOTENHAUER. 1984. p. 399-400). Por outro lado, P. Wotling acredita que Nietzsche se utiliza do conceito fisiologia de maneira estritamente metafórica, argumentando que o filósofo lança mão mais de fontes literárias do que das fontes das ciências biológicas: “pois o que caracteriza seu texto é o uso literário da terminologia fisiológica, colocada a serviço de uma estratégia filosófica de escrita. Eis porque Stendhal, Balzac ou Baudelaire têm uma importância completamente diferente daquela de Roux e mesmo Claude Bernard para compreender o modo de pensar de Nietzsche.” (WOTLING. 1995. p. 156). Em outras palavras, Wotling acredita que o termo fisiologia é usado metaforicamente devido à estratégia literária adotada por Nietzsche, que privilegia o aspecto aparente da realidade.

Wolfgang Müller-Lauter, por sua vez, distingue três sentidos diferentes do termo. A primeira noção de fisiologia que podemos entender nas obras de Nietzsche é aquela noção derivada das ciências naturais da época do pensador alemão, que ele parecia se interessar bastante. O segundo sentido de fisiologia pode estar ligado aos processos somáticos, que determina o homem no seu âmbito corporal. O terceiro sentido de fisiologia aparece como a dinâmica dos *quanta* de forças que interpretam o mundo. Assim, Müller-Lauter define três significados diferentes de fisiologia no interior dos textos nietzschianos: o sentido da fisio-biologia da época; o sentido somático; e o sentido da teoria da luta por mais potência, que permite o homem olhar o mundo por inúmeras perspectivas diferentes (cf. MÜLLER-LAUTER. 1999. p. 21-22). Em vista dessas considerações, E. Chaves afirma que não podemos ignorar o fato de que Nietzsche levava a sério seus estudos de biologia, ao ponto desses estudos influenciarem decisivamente as suas obras. Ao mesmo tempo, o autor nos lembra de que desde 1882-1883, Nietzsche já tinha realizado uma crítica à linguagem, demonstrando o caráter metafórico da verdade. Isso talvez sugira que o estilo literário adotado pelo filósofo alemão compreenda uma estratégia retórica. Nessa perspectiva, E. Chaves conclui que o caminho mais fértil seria não privilegiar esta ou aquela perspectiva, mas combinar o rigoroso estudo das fontes com a indispensável consideração do estatuto metafórico da linguagem (cf. CHAVES. 2007. p. 55-57). Para isso, Frezzatti nos auxilia com a sua leitura acerca do tema da fisiologia em Nietzsche. Frezzatti nos dá as seguintes indicações: “1. ‘Fisiologia’ no mesmo sentido

construídas a fim de manter um tipo específico de vida, ou seja, se os valores são metafísicos, então há uma tendência a fixar o tipo de vida dogmática: “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida”. (JGB/BM §3).

Assim, a moral metafísica se perpetua ao longo da história porque o homem moderno não poderia viver sem tal alicerce. Viver sem uma certeza absoluta e sem uma identidade eterna não permitiria ao homem moderno assegurar a forma específica de vida em que vive. O tipo de homem que se apoia em bases supraterras cria fundamentos metafísicos para se acalmar. Por isso, criticar os valores metafísicos soa – para os dogmáticos – como uma ameaça ao tipo de vida deles. A questão central, para Nietzsche, gira em torno de qual forma de vida favorece ou desfavorece o crescimento de potência. Conseguir falsificar os valores transcendentais parece promover uma perspectiva mais afirmativa, uma vez que tal perspectiva compreende a vida enquanto vir-a-ser, diferente da cultura moderna que, por estar fundada em preconceitos metafísicos, cria objetos eternos e atemporais, negando a existência. Ou seja, os preconceitos metafísicos conduzem o homem a desenvolver uma cultura negadora da vida:

A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie; e a nossa inclinação básica é afirmar que os juízos mais falsos (entre os quais os juízos sintéticos *a priori*) nos são os mais indispensáveis, que, sem permitir a vigência das ficções lógicas, sem medir a realidade com o mundo puramente inventado do absoluto, do igual a si mesmo, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos equivale a renunciar à vida, negar a vida. (JGB/BM §4).

utilizado pela ciência de sua época; 2. Processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento. (...). Esse sentido de ‘fisiologia’ não pode ser substituído como sinônimo pelo termo ‘biologia’, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a ‘fisiologia’, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma ‘unidade’, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos.” (FREZZATTI Jr. 2006. p. 25). Dessa maneira, devemos ter em vista que os impulsos determinam, na concepção nietzschiana de fisiologia, tanto os aspectos biológicos quanto as produções culturais. Isto é, o mecanismo biológico e as produções culturais são determinados pelo funcionamento dos impulsos, conduzindo-nos a concluir que fisiologia em Nietzsche diz respeito a uma realidade anterior à da biologia ou à da cultura. Com isso, a teoria dos impulsos seria, por encerrar a polaridade cultura/biologia em uma unidade, a espinha dorsal do conceito de fisiologia em Nietzsche. Para nós, portanto, consideraremos o conceito nietzschiano de fisiologia como sinônimo de *quanta* de impulsos por mais potência, que também é expresso no conceito de vontade de potência.

O autor de *Além de bem e mal* acredita que sua crítica consegue ameaçar os padrões valorativos dos dogmáticos. Parece que o autor defende a ideia de que a mentira e o engano são mais fundamentais para o crescimento de potência do que a verdade: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor;” (JGB/BM §4). Se a verdade absoluta não existe e, por isso, a mentira também não, então todas as criações humanas não passam de ficções úteis, que estão a serviço do desenvolvimento e conservação de um tipo específico de vida. A inverdade como condição de vida nos revela que todo conhecimento visa à manutenção do tipo de vida do seu criador. Pensar “na inverdade como condição de vida”, como diz nosso filósofo, é um atentado contra o tipo de vida moderno.

Com isso, a verdade, tão almejada pelos filósofos, se apresenta, em *Além de bem e mal*, como sendo uma ficção útil. Como vimos anteriormente, a vontade de verdade leva os homens a se manterem nessa busca pela “verdade”. Deste modo, a filosofia de um pensador é apenas uma defesa de opiniões embelezadas e adornadas, uma vez que a vontade de verdade o mantém nessa busca. Além do mais, Nietzsche acrescenta que a filosofia de cada autor é um reflexo de suas vontades e um testemunho de seus impulsos mais íntimos: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (JGB/BM §6).

Notemos aqui, duas expressões que separam as maneiras de olhar a filosofia. De um lado, o pensamento filosófico é oriundo de idéias verdadeiras e atemporais e que, por sua vez, tem sua origem na consciência (puro espírito). Em contrapartida, a perspectiva nietzschiana diz que a filosofia não passa de “memórias involuntárias e inadvertidas”, isto é, o filósofo alemão vê na inconsciência a gênese da filosofia¹³. A outra expressão que devemos notar

¹³ Estamos usando o termo *inconsciente* como sinônimo das seguintes palavras “memórias involuntárias e inadvertidas”. Quando Nietzsche afirma que o pensamento consciente é fruto dessas “memórias”, entendemos que tal expressão pode ser substituída sem que haja um comprometimento na interpretação. Todavia, sabemos que Nietzsche não se utiliza do conceito *inconsciente* de maneira substantivada, mas como adjetivo de outras palavras: ações inconscientes, ideias inconscientes, etc. Por outro lado, o filósofo alemão trabalha com o termo *vontade de potência*, do qual analisaremos posteriormente. Contudo, para uma análise minuciosa dos conceitos consciência e inconsciência na filosofia nietzschiana: (Cf. MARTON. 2000. p. 135-146).

quando Nietzsche caracteriza o nascimento de uma filosofia é a seguinte: toda filosofia é “a confissão pessoal do seu autor”. Essa expressão mostra a idéia de que as filosofias são os sintomas dos impulsos dos seus autores. Por isso, cada filosofia dá um testemunho pessoal de cada autor, pois ela revela a organização dos impulsos de cada filósofo.

De igual forma, no prólogo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche também defende a ideia de que toda filosofia reflete a organização impulsional de seu autor. Ele diz: “Pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa” (FW/GC prólogo §2). A filosofia parece ser um espelho que reflete os impulsos do seu criador. Sendo assim, Nietzsche fala sobre dois tipos diferentes de fisiologia e, portanto, de duas filosofias antagônicas. Nietzsche declara: “Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e forças.” (FW/GC prólogo §2). No homem doente, sua filosofia surge como um apoio para suportar a vida, como uma tentativa de redimir a vida ou como entorpecimento. Já no homem sadio, sua filosofia emerge da alegria e gratidão pela vida.

Nesse aforismo de *A Gaia Ciência*, Nietzsche reforça a ideia de que a história da filosofia está marcada pela doença dos seus criadores: “Mas naquele outro caso, mais freqüente, em que as crises fazem filosofia, como em todos os pensadores doentes – e talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia” (FW/GC prólogo §2). Doravante, o autor de *Assim falava Zaratustra* faz uma metáfora entre os filósofos doentes e um viajante. Da mesma maneira em que o viajante acaba dormindo sem se dar conta da hora, assim também os filósofos se entregaram à doença se esquecendo de olhar para si mesmo.

Esse espírito doente parece ser impulsionado a criar um tipo de filosofia que nega a vida, corroborando com a ideia de que a organização impulsional do homem o leva para a negação ou a afirmação da vida. Sobre as filosofias metafísicas, Nietzsche sugere que talvez a doença tenha sido a principal inspiradora: “toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo.” (FW/GC prólogo §2).

O filósofo alemão, decididamente, ressalta a ideia de que a filosofia de um pensador é guiada por um traço fisiológico e inconsciente. Ele mesmo deseja que, no futuro, essa suspeita seja levada a sério:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, (...), tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mas algo diferente, como saúde, futuro, potência, crescimento, vida... (FW/GC prólogo §2).

Decididamente não se trata da busca pela verdade, mas por crescimento e potencialização da vida.

Sendo assim, se a filosofia não tem o papel de desvelar o mundo, então qual o motivo de um pensador tentar ser mais revelador e desvelador do que o outro? Nietzsche explica: “Portanto não creio que um ‘impulso ao conhecimento’ seja o pai da filosofia, mas sim que um outro impulso, nesse ponto e em outros, tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento!) como simples instrumento” (JGB/BM §6). É claro que o impulso à verdade ainda existe nos filósofos, porém Nietzsche no aforismo 6 parece dizer que o impulso à verdade é uma fachada de outro impulso, mais básico e mais forte. Ele diz que em todo homem há uma tendência mais fundamental, a saber, a tendência à dominação: “Mas quem examinar os impulsos básicos do homem, para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) *inspiradores*, descobrirá que todos eles já fizeram filosofia alguma vez”, ou seja, toda filosofia é fruto de tendências e impulsos. E ele continua: “(...) – e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar: e *portanto* procura filosofar.” (JGB/BM §6). A filosofia metafísica não tem a intenção de encontrar a “verdade”, porque por trás de toda filosofia há a tendência à dominação. Isto é, o impulso à dominação leva o homem a querer impor seu pensamento sobre os demais. Isso mostra que o escopo dos filósofos metafísicos, no fundo, não é encontrar a verdade, mas ser superior e refutar as outras perspectivas, por isso se utilizam da “verdade”.

Como exemplo dessa visão fisiológica, Nietzsche dirá no aforismo 9 de maneira explícita que toda filosofia é um reflexo da natureza impulsional de cada filósofo, mesmo que a filosofia do seu autor seja uma tiranização sobre a

natureza. Assim, Nietzsche define a filosofia da seguinte maneira: “Ela sempre cria o mundo à sua imagem, ela não pode criar de outra maneira; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a espirituosa vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*.” (JGB/BM §9). Deste modo, filosofia é, em primeiro lugar, uma configuração do mundo segundo seus próprios padrões fisiológicos. Em seguida, filosofia é uma forma de vontade de potência.¹⁴

Em vista disso, o filósofo alemão vê que os europeus tratam o tema “mundo verdadeiro e mundo aparente” com tanta sutileza que a vontade de verdade deles passa despercebida. Porém, essa vontade de verdade é tão forte que eles preferem “sempre um punhado de ‘certeza’ a toda uma carroça de belas possibilidades;” e pior, apesar dessa vontade de verdade desencadear a negação da vida, Nietzsche ressalta que talvez haja homens “que prefiram um nada seguro a um algo incerto para deitar e morrer.” (JGB/BM §10). Para esse tipo de homem, Nietzsche atribui um diagnóstico de morbidade, embora eles pareçam homens virtuosos que tentam valorizar a vida. O pensador alemão não se deixa enganar e sustenta: “Mas isto é niilismo e sinal de uma alma em desespero, mortalmente cansada, por mais que pareçam valentes os gestos de tal virtude.” (JGB/BM §10). Na medida em que os homens modernos produzem ideias metafísicas – impulsionados pela vontade de verdade – para explicar o mundo, seus valores se encerram em objetos atemporais. No entanto, esses objetos divinos não existem e, por isso, os homens acabam por valorizar o nada, característica esta própria do niilismo¹⁵. Contudo, não haveria homens com um pouco mais de força e sobriedade para superar o sistema metafísico?

¹⁴Analisaremos, de maneira mais detalhada, o conceito nietzschiano de *vontade de potência* no terceiro capítulo.

¹⁵O tema do niilismo é de bastante complexidade na filosofia nietzschiana, o que demandaria um único trabalho para explicar tal conceito. Por isso, faremos algumas considerações gerais que fornecerá algumas bases informativas sobre o conceito. Conforme C. Araldi, em *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, Nietzsche passa a caracterizar o niilismo em sua obra, a partir de 1881. Desse ano em diante, o niilismo assume uma conotação moral, sendo entendido como a história da interpretação moralizante do Ocidente. Nesse sentido, o niilismo parece exercer uma função ambígua: ele promove e denota a fraqueza da vida, o estado de morbidez e, ao mesmo tempo, pode significar e conduzir para a elevação das forças e a saúde da vida. Assim, se o niilismo é encarado como a interpretação moral do mundo, Nietzsche pode, ao aplicar seu procedimento genealógico, encontrar a sua origem, o seu transcurso e até mesmo a sua forma acabada. No que tange a sua origem, o Deus transcendente da Antiguidade, ao realizar um juízo negativo sobre a vida, dá origem ao desenvolvimento da lógica niilista. Em *Para genealogia da moral*, Nietzsche encontra no ressentido uma forma de niilismo. Essa personagem, ao negar os valores afirmadores da vida e invertê-los, promove

Apesar de haver entre os europeus homens com maior força vital do que outros – pois tentam sair da teia dos conceitos metafísicos rumo ao mundo das perspectivas –, Nietzsche diz que esses europeus, na verdade, estão tentando voltar a erigir antigos conceitos metafísicos. Isso porque alguns europeus se encontram fadigados com as próprias ideias modernas e ao invés de produzirem filosofias que não sejam metafísicas, eles tentam voltar a apoiar-se em escoras divinas: “quem sabe se no fundo não querem reconquistar algo que outrora se possuía *mais firmemente*, algo do velho patrimônio da fé de antigamente, talvez ‘a alma imortal’, talvez ‘o velho Deus’, em suma, ideias com as quais se podia viver melhor, de maneira mais vigorosa e serena, do que com as ‘ideias modernas’?”. (JGB/BM §10). Parece que o filósofo alemão está mostrando uma consequência do niilismo europeu, isto é, a náusea de suas próprias ideias e a falta de força para sair do vazio absoluto em que se encontra a modernidade. Talvez a pouca força afirmativa que resta aos filósofos não seja o bastante para ir além do niilismo e, por isso, voltam a procurar conceitos metafísicos antigos: “Um pouco mais de força, impulso,

uma moral niilista, que deságua no vazio absoluto. A má-consciência, ao reforçar a interpretação moral da vida, abre espaço para o surgimento do ideal ascético que, por sua vez, culpa o homem pelo sofrimento do mundo. Essa culpa, apesar de nociva, se apresenta como a única interpretação do homem desgarrado, condizendo com a ideia de Nietzsche de que “o homem prefere querer o nada a nada querer” (GM/GM III §1). No que concerne ao transcurso da interpretação moral do mundo, isto é, o transcurso do niilismo, a filosofia socrática/platônica e a religião cristã parecem manter a continuidade do processo niilista da história do Ocidente. A religião cristã, com sua vontade de verdade, despreza o mundo sensível em detrimento da verdade metafísica, o que promoverá a própria derrocada dos valores cristãos. Isso porque o homem, impelido pela vontade de verdade, descobre que a interpretação cristã também é uma falsificação. Nesse caso, Nietzsche falará sobre a morte de Deus, caracterizando o niilismo da modernidade como niilismo radical, pois o homem moderno se encontra em um estado de vazio absoluto de sentido. Para C. Araldi, o evento do niilismo na modernidade, considerado enquanto processo, se manifesta em quatro momentos distintos: “1) O advento do niilismo; 2) A lógica do niilismo; 3) a auto-superação do niilismo e 4) vencedores e vencidos.” (ARALDI. 1998. p. 87). Em primeiro lugar, temos o período de obscuridade, no qual os homens preservam e tentam manter os valores antigos. Em segundo lugar, temos o período de claridade, no qual os valores antigos se chocam com novos valores. Em terceiro lugar, temos o período dos três grandes afetos, em que o desprezo, a compaixão e a destruição se manifestam na moral de rebanho. Em quarto lugar, temos o período da catástrofe, momento em que os homens são impelidos a uma decisão frente à vida, selecionando-os entre afirmadores e negadores (ARALDI. 1998. p. 88). De acordo com C. Araldi, Nietzsche pretende alcançar o niilismo do êxtase, que possibilitaria o filósofo a produzir valores afirmativos e, portanto, superar definitivamente os valores negadores da vida. Com isso, Nietzsche destruiria um tipo de valor negador da vida e alcançaria a afirmação da vida: “no niilismo do êxtase há a necessidade de destruir ativamente, visto que a destruição é uma condição para a criação de novos valores.” (ARALDI. 1998. p. 88). Assim, o niilismo do êxtase é condição para se alcançar a afirmação da vida.

ânimo, senso artístico: e desejariam ir para *além* – não para trás!” (JGB/BM §10).¹⁶

1.6 O atomismo materialista e o atomismo da alma: duas produções igualmente metafísicas

Os homens modernos, uma vez que estão em um estado de esgotamento das suas forças, não conseguem olhar o mundo através de uma perspectiva que não caia na doutrina metafísica da divisão de mundos. Devido às suas limitações, eles não são capazes de ir além dessa interpretação. Nietzsche diz, em vista das dualidades metafísicas, que eles não dão muito crédito para a visão materialista do mundo, porque acreditam que a visão espiritualista seja mais bem fundamentada. Para Nietzsche é evidente que algumas doutrinas estão sendo abandonadas pelos filósofos, como é o caso do atomismo materialista. Sobre isso, o filósofo argumenta: “Quanto ao atomismo materialista, está entre as coisas mais bem refutadas que existem; e talvez não

¹⁶ Nietzsche não nomeia diretamente os europeus que, por falta de forças, voltam a erigir ideias metafísicas. A questão, que parece se apresentar diante de nós, é a de que Nietzsche realiza, ao se referir a esses europeus, um determinado elogio e, ao mesmo tempo, uma certa crítica. Assim, quem é, afinal, elogiado por Nietzsche e, ao mesmo tempo, considerado por ele como metafísico? Sabemos que Nietzsche, por exemplo, se entusiasmou muito com as ideias de Espinosa, ao lê-lo no ano de 1883 (cf. MARTON. 2010. p. 245, nota 19). Espinosa é elogiado por Nietzsche em *Humano, demasiado Humano*, o qual é considerado como um *gênio do saber*, que se contrapõe ao problemático *gênio artístico* (cf. MA I/HH I §157). Na mesma obra, Nietzsche também irá chamar Espinosa de “o mais puro dos sábios” (MA I/HH I §475). De igual forma, Nietzsche também parece reconhecer em Espinosa alguém a ser ouvido (cf. MA II/HH II §408). Ao amigo Franz Overbeck, em carta de 08 de julho de 1881, Nietzsche escreve: “Tenho um *precursor*, e que precursor. Eu quase não conhecia Espinosa: que *agora* algo em mim o exija foi uma ‘ação instintiva’”. Apesar desses elogios, Nietzsche irá reconhecer na filosofia de Espinosa uma filosofia promotora dos conceitos metafísicos. Em 1886, em *Além de bem e mal*, Nietzsche critica a ideia espinosana de autoconservação, ideia característica de um pensamento metafísico. Espinosa é acusado, por Nietzsche, de conferir uma finalidade aos impulsos, dando um caráter teleológico a todo instinto. Por isso, o impulso de autoconservação espinosana é, para Nietzsche, uma ideia claramente metafísica. Assim, Espinosa se encaixaria entre esses europeus que, por falta de forças, resgatam ideias do pensamento metafísico. De maneira semelhante, outro pensador que Nietzsche elogia, mas que pode ser elencado entre esses europeus, é Paul Bourget. No que tange aos elogios, Nietzsche parece até mesmo ter adotado algumas de suas ideias, a saber, o conceito de *décadence*. Conforme Müller-Lauter, “Nietzsche tinha em alta conta a capacidade analítica de Bourget.” (MÜLLER-LAUTER. 1999. p. 12). Isso parece ser verdadeiro na medida em que Nietzsche diz: “(...) para denominar uma pessoa da raça profunda, Paul Bourget, que de longe se mostra como aquele que mais se aproxima de mim” (fragmento póstumo 25 [9] de dezembro de 1888/ início de 1889). Constatamos aqui alguns elogios de Nietzsche ao francês P. Bourget. Entretanto, não encontramos nenhuma passagem que aproxima Bourget e o *Übermensch*, o que sugere que Nietzsche não identifica em Bourget um homem com força suficiente para superar a metafísica. De igual forma, não temos referência nem mesmo de uma aproximação entre o pensador francês e o espírito livre (personagem crítico à metafísica). Com isso, não podemos creditar ao pensamento de Bourget uma superação da metafísica, pois Nietzsche, em nenhum momento, elogia Bourget nesse sentido, o que nos leva a concluir, de maneira explícita ou implícita, que Bourget pertence aos europeus de pouca força.

haja atualmente, entre os doutores da Europa, nenhum tão indouto a ponto de lhe conceder importância fora do uso diário e doméstico (como abreviação dos meios de expressão)” (JGB/BM §12). Para o autor de *Além de bem e mal*, um dos maiores responsáveis e cooperadores para que essa doutrina materialista fosse deixada de lado, principalmente pelos homens modernos, foi o físico croata Boscovich¹⁷.

Em contrapartida, se os homens modernos desvalorizam o lado material do dualismo, eles não fazem o mesmo com as doutrinas espirituais, pelo contrário, eles fomentam ainda mais essa visão divina do mundo. Por isso, Nietzsche incita os europeus a estenderem suas críticas não somente à doutrina materialista, mas até a alma imutável, ou seja, de uma polaridade da metafísica até a outra. A conquista de Boscovich deve se estender até o que Nietzsche chama de “atomismo da alma”. Ele dá detalhes ao que seria esse “atomismo da alma”: “Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (JGB/BM §12).

Ao que parece, a perspectiva metafísica não é formada apenas por conceitos espirituais, mas pela divinização dos dois extremos da dualidade matéria/espírito, corpo/alma, etc. Assim, a doutrina materialista, que também serve de fundamentação para o mundo, se enquadra em uma polaridade metafísica e, portanto, negadora da vida. No que concerne aos europeus, Nietzsche dá a entender que eles escolheram a parte espiritual, ao invés da parte material do dualismo para criar seus fundamentos.

Por conseguinte, faz-se necessário substituir o atomismo da alma por uma nova ideia. Nietzsche sugere que o conceito de alma sofra algumas reformulações. Primeiro, a alma não deveria ser tida como algo imortal. Segundo, ela deveria ser concebida como sendo uma pluralidade do sujeito, mostrando as inúmeras possibilidades que o sujeito pode assumir diante do mundo. Terceiro, a alma poderia ser vista como sendo “alma como edifício social dos impulsos e afetos” (*Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und*

¹⁷Além de físico, matemático e astrônomo, o croata Boscovich é famoso por refutar o materialismo, defendendo a ideia de que a matéria não é formada fundamentalmente por átomos, mas por forças. Conforme o físico Max Jammer, Boscovich chegou à seguinte conclusão: “impenetrabilidade e extensão (...) são meramente expressões espaciais de forças, ‘força’ é conseqüentemente mais fundamental do que matéria (...)” (JAMMER. 1999. p. 178).

Affekte), pois apontaria para a hierarquia dos impulsos no homem: “‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como edifício social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos de cidadania na ciência.” (JGB/BM §12). Essas concepções parecem nos levar de encontro com a vontade de potência.

Diante disso, notamos que a metafísica, de acordo com Nietzsche, é a própria cisão do mundo em duas polaridades contrárias. Isso parece ser metafísica para Nietzsche e, portanto, um pensamento que promove a negação da vida. Sendo assim, quando Nietzsche diz que os homens modernos sempre atribuíram muito valor a objetos transcendentais, como a alma, então ele não pode desvalorizar esses objetos divinos a fim de exaltar conceitos materiais, como é o caso do atomismo materialista. Por isso, o filósofo alemão fala em termos de impulso, conceito este que não se enquadra em nenhuma das duas polaridades metafísicas, e que também poderia substituir a noção de alma, como é proposto no aforismo 12.

1.7 O que a fisiologia nietzschiana não é: crítica ao conceito de autoconservação e crítica à fisiologia idealista

No primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, o pensador alemão deixa claro que os europeus negam a vida por causa das suas interpretações metafísicas. Quando Nietzsche sugere pela primeira vez uma substituição do conceito de alma, como foi analisado no aforismo 12, ele nos oferece a visão do homem segundo a teoria dos impulsos. Para ele, os impulsos escapam da metafísica, porque os impulsos não são nem materiais e nem espirituais, escapando do dualismo que compõe as doutrinas metafísicas. A essa teoria dos impulsos Nietzsche dá o nome de fisiologia. Deste modo, apesar do autor não sistematizar sua teoria fisiológica no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, ele nos indica o que a sua fisiologia *não é*.

A teoria dos impulsos nietzschiana não se enquadra e não se assemelha a qualquer tipo de fisiologia. Nietzsche afirma: “Os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como o impulso cardial de um ser orgânico” (JGB/BM §13). Ele deixa claro que sua fisiologia não compactua com a ideia de que os impulsos mais básicos no homem sejam os impulsos de autoconservação. Pelo contrário, a tendência humana mais básica

é a de extravasar a sua força: “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de potência –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.” (JGB/BM §13).

De acordo com essa citação, o filósofo alemão revela que sua teoria dos impulsos não se restringe apenas aos homens, mas se estende a todos os seres existentes, por isso ele diz que “a própria vida é vontade de potência”. Já a autoconservação se torna, nessa perspectiva, um desdobramento do extravasamento de força. Nietzsche atribui o impulso de autoconservação como sendo um princípio teleológico supérfluo, no qual Espinosa é tido como um dos responsáveis: “Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teleológicos *supérfluos!*” (JGB/BM §13).

Outro cuidado que devemos tomar ao interpretar a ideia de fisiologia é a seguinte: a fisiologia nietzschiana não pode ser confundida com a fisiologia idealista, isto é, a fisiologia nietzschiana não estaria defendendo os preceitos idealistas. O que isso significa? Em primeira instância, para obtermos uma boa concepção da ideia de fisiologia, nós não podemos interpretar os órgãos sensoriais do mesmo modo que os idealistas. Para eles, os órgãos sensoriais são os agentes que percebem o mundo. Dessa forma, se o mundo exterior é obra dos nossos sentidos, como afirmam os idealistas, e os próprios órgãos sensoriais também são frutos dos sentidos – pois eles só são percebidos pelos sentidos que eles mesmos produzem –, então a noção de órgãos sensoriais é produzido pelos próprios órgãos sensoriais, o que seria *causa sui*. Assim, esse argumento idealista, ao cair em uma *causa sui*, torna-se um *reductio ad absurdum*: “Mas então seriam nossos órgãos mesmos – obra de nossos órgãos! Esta é, a meu ver, uma radical *reductio ad absurdum*: supondo que o conceito *causa sui* seja algo radicalmente absurdo.” (JGB/BM §15). Em outras palavras, Nietzsche está dizendo que o argumento idealista cai em uma redução ao absurdo por se arrogar *causa sui*, uma vez que a causa de si mesmo só é possível dentro das categorias metafísicas, ideia esta que é antagônica ao da fisiologia nietzschiana. Deste modo, os impulsos que Nietzsche tanto se refere não podem ser confundidos com esse órgão sensorial dos idealistas, pois os impulsos não são *causa sui* e nem metafísicos. De maneira semelhante, em um fragmento póstumo, Nietzsche também critica

novamente essa fisiologia idealista: “O mundo externo é obra dos nossos órgãos, portanto nosso corpo, um pedaço do mundo externo, é obra dos nossos órgãos – portanto nossos órgãos são obra dos nossos órgãos. Essa é uma completa *reductio ad absurdum*: portanto o mundo externo não é obra dos nossos órgãos.” (fragmento póstumo 34 [158] abril/junho de 1885). Assim, a teoria nietzschiana dos impulsos não cairia no problema da *causa sui*, pois a fisiologia em Nietzsche se projeta para longe dos embustes da metafísica.

Desta maneira, sabemos que Nietzsche não quer que sua fisiologia seja confundida com uma doutrina dualista. Tanto que antes dele explicar de maneira detalhada o que seria sua teoria dos impulsos, ele tenta, no primeiro capítulo, apenas distanciar sua tese da leitura metafísica. Por isso, a fisiologia da autoconservação e a fisiologia idealista não podem ser equiparadas ao pensamento nietzschiano, pois, do contrário, Nietzsche cairia no mesmo problema do qual criticara, isto é, o problema do pensamento metafísico e da negação da vida.

1.8 O problema das certezas imediatas: crítica aos pilares do conhecimento moderno

De maneira semelhante, os filósofos modernos, na visão de Nietzsche, pecam por apoiarem suas filosofias em bases “divinas”, manifestadas sob a forma das *certezas imediatas*. Para Nietzsche, o pensamento moderno opera segundo os padrões metafísicos, isto é, na crença da dualidade de opostos absolutos. A metafísica cinge, de acordo com Nietzsche, o mundo em duas polaridades, no qual uma dessas polaridades sempre terá mais valor do que a outra. Os metafísicos defendem:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? (...) Semelhante gênese é impossível; (...) as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, (...). Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da coisa em si (JGB/BM §2).

Portanto, os modernos sempre irão defender a superioridade do Ser em detrimento do não-Ser, transparecendo o fundo metafísico de seus valores. Por

isso, podemos concluir que Nietzsche define a metafísica enquanto “*crença na oposição de valores*” (JGB/BM §2).¹⁸

Diante disso, entre os alicerces que compõem o conhecimento moderno, podemos destacar Platão como o primeiro filósofo da Europa a difundir a postura dogmática, postura esta que está enraizada na metafísica, pois pressupõe a dualidade de opostos absolutos (cf. JGB/BM *prólogo*). Diante disso, como herdeiros da metafísica platônica, estão Descartes (com o seu *eu penso*), John Locke (com as *percepções simples*), Kant (com a *coisa em si*) e Schopenhauer (com o seu *eu quero*). Em suma, o conhecimento da modernidade parece estar fortemente vinculado com valores metafísicos, que se inicia desde Platão, com a divisão de mundos, até Schopenhauer.

Em *Além de bem e mal*, o aforismo 16 é um atestado de Nietzsche contra as chamadas *certezas imediatas*. Nesse ponto, o filósofo alemão diz: “Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas’; por exemplo, ‘eu penso’, ou, como era superstição de Schopenhauer, ‘eu quero’”. (JGB/BM §16). Quais seriam os argumentos utilizados por Nietzsche para desconstruir as *certezas imediatas* da sua “estrutura irrefutável”? Para o autor de *Além de bem e mal*, a primeira verdade cartesiana que consegue permanecer firme frente ao método de Descartes, conhecida por nós como o *eu penso*, não é uma certeza imediata. No caso de Descartes, a primeira certeza que se diz “imediata” não é tão imediata como parece, porque a conclusão *eu penso* necessita de alguns conhecimentos anteriores para que ela não seja algo sem sentido. Nietzsche reflete acerca das mediações necessárias para que se chegue à conclusão *eu penso*: “Por

¹⁸ Podemos indicar, na obra nietzschiana, uma recorrente aproximação entre a metafísica e a doutrina divisora do mundo, como se uma fosse sinônima da outra. Nietzsche diz: “Nas épocas de cultura tosca e primordial o homem acreditava conhecer no sonho um *segundo mundo real*; eis a origem de toda metafísica. Sem o sonho, não teríamos achado motivo para uma divisão do mundo.” (MA I/HH I §5). Em outro lugar: “A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um *reberto posterior* das mesmas. Sob o domínio de ideias religiosas, habituamo-nos à concepção de um ‘outro mundo’ (atrás, abaixo, acima de nós) e sentimos, após o aniquilamento da ilusão religiosa, uma privação e um vazio incômodos – e desse sentimento brota mais uma vez um ‘outro mundo’, agora apenas metafísico, não mais religioso.” (FW/GC §151). A conformidade entre a doutrina metafísica e a dualidade de mundos também é descrita da seguinte maneira: “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*. Nem aos mais cuidadosos entre eles ocorreu duvidar aqui, no limiar, onde mais era necessário: mesmo quando haviam jurado para si próprios *de omnibus dubitandum* [de tudo duvidar].” (JGB/BM §2). Nestas passagens, gostaríamos de ressaltar a aproximação que Nietzsche faz entre metafísica e divisão de mundos (ou dualidade de valores). Nesse sentido, a dualidade matéria/espírito ou bem/mal são criações metafísicas que precisam ser superadas.

exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um 'Eu', e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar.” (JGB/BM §16).

Nietzsche questiona a validade do “eu penso”, porque para chegarmos nessa afirmação, precisamos ter algumas informações das quais nos permite entender a conclusão cartesiana. Assim, o conhecimento imediato das *Meditações Metafísicas* não é imediato, pois ele é caudatário de outros conhecimentos. O primeiro conhecimento que devemos pressupor é que o “eu” e o “penso” são coisas absolutamente distintas uma da outra e não uma unidade imediata. Além dessa divisão entre o “eu” e o “penso” que Descartes não assume, o “eu” também é pressuposto como sendo causa dos pensamentos. De igual forma, outra informação que devemos ter como pressuposto para podermos conceber o “eu penso” é a noção do que seria um pensamento. Do contrário, não teríamos como distinguir a diferença entre pensamento e querer, por exemplo. Logo, Nietzsche parece apresentar três objeções contra a certeza imediata do eu penso. Em primeiro lugar, o *eu* e o *penso* são coisas distintas e que, portanto, precisamos saber dessa separação antes de concebermos o *eu penso*. Em segundo lugar, a conclusão *eu penso* necessita da compreensão de que o *eu* é o produtor dos pensamentos, do contrário, não conseguiríamos entender a conclusão cartesiana. Em terceiro lugar, e por último, para a conclusão cartesiana ter sentido, parece necessário saber, de antemão, a diferença entre sentir, pensar e querer (cf. JGB/BM §16).

Nietzsche faz uma consideração a respeito da diferença entre o sentir e o pensar: “aquele ‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva de um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata” (JGB/BM §16). Ou seja, para que tenhamos a nítida compreensão do *eu penso*, devemos ter algumas informações anteriores, as quais nos ajudam a entendê-lo. Assim, o *eu penso* não pode ser uma certeza imediata, pois precisa de mediação para compreender tal “certeza”.

Nietzsche enfatiza que a primeira verdade conquistada pelo pai da modernidade é garantida graças a um vício lógico-gramatical: “Aqui se conclui

segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo’” (JGB/BM §17). O significado que o filósofo alemão quer tornar manifesto é o seguinte: se para pensar é necessário um agente que produz o pensamento, então a asserção “eu penso” é formada pelo conjunto de duas entidades e não por uma unidade substancial como quer Descartes. O “sujeito” é o objeto que produz um segundo elemento, a saber, o pensamento. Isso quer dizer que Descartes realiza uma união entre duas substâncias que são diferentes.

Em vista disso, Nietzsche nos adverte: “(...) um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’” (JGB/BM §17). Nesse trecho, o autor de *Além de bem e mal* sugere, em contrapartida a Descartes, que o pensamento não é algo produzido por um sujeito. Pelo contrário, as ideias parecem se manifestar de maneira aleatória e autônoma. Se o pensamento é um desdobramento da hierarquia dos impulsos – como Nietzsche afirmou nos aforismos anteriores –, então o sujeito nunca poderá ser o produtor dos pensamentos.¹⁹

Em vista desses argumentos, se a fundação do projeto racionalista cartesiano não pôde ter sucesso aos olhos de Nietzsche, John Locke, ao tentar fundar um saber através de princípios empiristas – como é o caso das percepções simples –, se arruinará de maneira semelhante ao racionalismo. Segundo Nietzsche, os conceitos filosóficos não aparecem e se manifestam a partir do nada. A filosofia e sua história parecem estar ligadas de maneira em que uma nasce pelo rastro da outra: “Os conceitos filosóficos individuais não

¹⁹ A. Itaparica mostra, em *Nietzsche e a superficialidade de Descartes*, como Nietzsche considera Descartes um filósofo superficial (cf. JGB/BM §191). Nesse aforismo, Nietzsche mostra, depois de refletir sobre a história da filosofia, que todo pensamento filosófico sempre se apoiou em bases instintivas, embora os próprios filósofos valorizassem constantemente a polaridade racional/espiritual da metafísica. No aforismo 59 de *Além de bem e mal*, Nietzsche explica seu conceito de superficial, do qual acusa Descartes. Para o filósofo alemão, o superficial não é o pensador raso, que não consegue ser profundo ou que não tem um fundamento. Pelo contrário, o homem superficial é aquele que expõe e, ao mesmo tempo, oculta algo íntimo. Por isso, Nietzsche exemplifica sua ideia de superficialidade se utilizando da pele humana, que, apesar de estar na superfície, oculta todo o mundo interno dos órgãos (cf. JGB/BM §59). Diante disso, A. Itaparica defende a ideia, da qual concordamos, de que a superficialidade de Descartes – e é nesse momento que encontramos o ápice da crítica nietzschiana a Descartes – consiste em basear todo o seu pensamento na razão, no espírito e na alma, ocultando e desprezando toda fonte instintiva do homem. Em função disso, a certeza imediata cartesiana *eu penso* é superficial por desprezar a interna realidade impulsional do homem. (Cf. ITAPARICA. 2000. p. 67-77).

são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro” (JGB/BM §20).

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche retoma seu argumento do aforismo 20 de *Além de bem e mal*, mostrando que a continuidade histórica do pensamento tem uma ligação fisiológica: “Em todos os tempos, os homens mais sábios fizeram o mesmo julgamento da vida: *ela não vale nada...* Sempre, em toda parte, ouviu-se de sua boca o mesmo tom – um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida.” (GD/CI *o problema de Sócrates* §1). Nesse aforismo, Nietzsche parece mostrar que há uma continuidade entre as ideias dos filósofos, ao ponto de todos formarem tipos de pensamentos declinantes e negadores da vida. Nietzsche percebe que os filósofos não estão ligados entre si por causa da verdade ou das certezas imediatas, mas há um estreitamento fisiológico entre eles. Ou seja, a produção do pensamento filosófico é dependente da fisiologia de sua época: “Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidem *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida.” (GD/CI *o problema de Sócrates* §2).

O filósofo alemão diz que filosofia não é algo que aparece de maneira imediata ou necessária, tanto que “tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*.”(JGB/BM §20). Assim, o argumento se concentra no fato de que as percepções simples ou ideias imediatas não conduzem à verdade, como também querem os empiristas, porque elas não são frutos de impressões ou cópias da natureza, uma vez que há uma conexão histórico/fisiológica entre as várias filosofias. Nietzsche argumenta que nossas ideias têm um fundo lógico-gramatical que as acompanha, sendo isso um sintoma de decadência e de declínio de potência. O desenvolvimento de uma cultura tem raízes históricas e, por isso, a linguagem é algo que se desenvolve junto dessa história. Por isso, Nietzsche declara: “Onde há parentesco lingüístico é inevitável que, graças à comum filosofia da gramática (...), tudo esteja predisposto para um desenvolvimento e uma sequência similares dos sistemas filosóficos” (JGB/BM §20).

As críticas nietzschianas se direcionam de maneira contundente a dois pilares do conhecimento moderno, a saber, o racionalismo de Descartes e o empirismo de Locke. Entretanto, o autor encontra, entre os modernos, mais um pensamento refém da vontade de verdade. Esse pensamento seria a *filosofia transcendental* de Kant. Quando Nietzsche descaracteriza o “eu penso” como uma unidade fundante, ele acaba se projetando para criticar Kant. Se o fundamento da representação reside na ligação entre sujeito e objeto, pois para representarmos algo o pensamento (ato de representar) precisa estar ligado com o seu produtor (o eu que produz as representações), então a desconstrução da ligação sujeito-objeto pode ser nociva até mesmo para filosofia kantiana.

Kant critica a unidade substancial que Descartes criou ao falar sobre a consciência. No aforismo 54, Nietzsche diz como a ideia de representação era concebida e qual foi a crítica que Kant fez a tal ideia: “Pois antigamente se acreditava na ‘alma’, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que ‘eu’ é condição, ‘penso’ é predicado e condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa.” (JGB/BM §54). A seguir, Nietzsche diz qual é o golpe que Kant desfere sobre essa ideia: “Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: ‘penso’, condição; ‘eu’, condicionado; ‘eu’ sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar.” (JGB/BM §54). Se de um lado, Descartes cai em um paralogismo ao conceber a ideia de uma consciência substancial, Kant, por sua vez, diz que o *eu* não é um produtor do pensamento, mas o *eu* é a síntese dos processos intelectuais.

Giacchia acrescenta a seguinte consideração: “O que, todavia, permanece metafisicamente o mesmo é que a subjetividade, apesar de *meramente aparente*, ou seja, de ser o efeito da síntese realizada pela operação de pensar, continua fundada na categoria de unidade.” (GIACCHIA Jr. 2002. p. 25). Segundo Nietzsche, Kant também caiu na ilusão da unidade da consciência que Descartes havia criado. A consciência formal e a substância pensante tropeçam quando tentam se estabelecer como unidade da

subjetividade.²⁰ O aforismo 17, no qual Nietzsche diz que o pensamento é algo que surge na consciência quando “ele quer” e não quando “eu quero”, contraria a ideia da unidade que Kant e Descartes tentam empregar. O sujeito e o pensamento não são, como queria Descartes, uma unidade substancial, pois o pensamento, conforme apresentado no aforismo 17, parece ser algo absolutamente independente do sujeito, tornando problemática a tese de uma unidade substancial.

Assim, se para o filósofo de *Além de bem e mal*, o pensamento é produto de uma configuração de impulsos, então o que a tradição chama de sujeito nada mais é que a simplificação de uma multiplicidade. Por isso, o “sujeito” é um conjunto de impulsos em luta por mais potência. Todavia, a crítica voltada aos três filósofos, Descartes, Locke e Kant, não parece ser suficiente para denunciar a vontade de verdade da cultura moderna. No *cogito*, a essência do mundo pode ser acessada por uma via que o “pai do racionalismo” designou com o nome de alma. Por outro lado, Kant nega o fato de haver uma possibilidade de o mundo ser acessado em sua essência, pois se o sujeito é consequência da síntese realizada no intelecto humano, então o sujeito não pode se pensar na sua totalidade.

É nesse prisma que Nietzsche precisa pensar na filosofia schopenhaueriana como quarto desdobramento da vontade de verdade. Para Schopenhauer, se o real não pode ser acessado por intuições representacionais, então talvez haja uma forma de acessar essa realidade por meio da vontade. Ou seja, para além do princípio de razão – tempo, espaço e causalidade – nós conseguiríamos alcançar o núcleo metafísico do mundo através da vontade, da qual o homem participa e conhece através de seu corpo.²¹ Deste modo, a crítica voltada contra a certeza imediata da vontade parece apresentar-se no aforismo 19.

²⁰ O. Giacóia desenvolve, em *Nietzsche x Kant*, importantes considerações acerca das críticas nietzschianas a Kant: (cf. GIACÓIA. 2012).

²¹ A Vontade de Schopenhauer é, de acordo com o próprio filósofo, una e ausente de qualquer alicerce fundamental. Isso porque Schopenhauer considera essa Vontade fora do espaço e do tempo, tornando-a incapável pelo princípio de razão. Ela é “a essência íntima de seu próprio fenômeno”, tornando-se autônoma e desprendida de todas as formas fenomênicas. Apesar disso, a Vontade penetra em toda forma fenomenal para poder se manifestar. Schopenhauer mostra que a Vontade, igualada a coisa-em-si, é a única que não tem sua gênese no fenômeno. Contudo, em Schopenhauer, o conhecimento imediato da Vontade é inseparável do conhecimento do corpo, conhecimento este que se apresenta tanto como Vontade quanto como Representação. (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e*

Com efeito, a noção de vontade da qual Schopenhauer se utiliza para decifrar o enigma do mundo não é a mesma noção da qual Nietzsche comunga:

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 nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. (JGB/BM §19).

Se para Schopenhauer a vontade é algo que o homem experimenta na sua totalidade, ou melhor, “sem acréscimo ou subtração”, então Nietzsche suspeita de que seu antigo mestre tenha apenas formado um preconceito e o exagerado.

O *querer* não é algo que se pode explicar sem que haja dificuldades. Ele não deve ser tido como uma unidade, apesar de essa ser a intenção de Schopenhauer: “Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (JGB/BM §19). Deste modo, Nietzsche se posiciona contra o seu antigo mentor por não conceber o *querer* como uma unidade. Para nosso autor, isso seria possível somente como fenômeno da linguagem, pois o *querer* “somente como palavra constitui uma unidade”.

Sendo assim, será que o autor de *Assim falava Zaratustra* teria deixado para nós algumas considerações acerca do que seria o seu conceito de vontade? No aforismo 19, Nietzsche contornará alguns traços da sua teoria da vontade, saindo do preconceito metafísico unitário ao qual a modernidade se apoiava. Apesar de ele não explicitar, nesse aforismo, o que é a vontade de potência ou a fisiologia do artista, ele se projeta para sua teoria e nos deixa algumas pistas que nos servirão de elementos para configurar sua teoria dos impulsos. Nietzsche argumenta:

digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do estado para o qual se *vai*, a sensação desse ‘deixar’ e ‘ir’ mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos ‘braços e pernas’, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo ‘queremos’ (JGB/BM §19).

representação. Livro II, § 17-23). Assim, Schopenhauer estabelecerá uma unidade da Vontade, da qual Nietzsche se oporá.

Parece-nos que há no homem tendências que, de uma maneira ou de outra, o leva para estados diferentes. A essas tendências Nietzsche dá o nome de *vontade* ou impulsos. Uma vez que a *vontade* impulsiona o homem a diferentes estados, então a própria *vontade* se mostra como algo diverso e múltiplo. Com isso, o conceito de *vontade* é algo plural e múltiplo, diferenciando-se, portanto, da ideia de uma *vontade* em que todos seus estados são iguais e uniformes. Por isso, de acordo com a primeira consideração desse aforismo, o querer é constituído por múltiplas sensações: “digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações” (JGB/BM §19).

Por conseguinte, Nietzsche continua sua consideração sobre a *vontade* ressaltando como os vários modos de pensar e os vários modos de sentir são partes do *querer*. De acordo com Nietzsche, se tentarmos separar o sentir ou o pensar do *querer*, então estaremos mutilando o conceito de *vontade*: “Portanto, assim como 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; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do ‘querer’, como se então ainda restasse *vontade*!” (JGB/BM §19). O pensador alemão leva ao extremo a ideia de que o pensar e o sentir são formas da *vontade*, de modo que sem esses dois ingredientes não haveria o conceito de *vontade*. Assim, não se separa os dois ingredientes do *querer*, “como se então ainda restasse *vontade*!” (JGB/BM §19).

Entretanto, Nietzsche faz uma importante consideração sobre as composições múltiplas do *querer*. Seguindo a posição nietzschiana, existe mais um elemento que integra a ideia de *vontade*, a saber, o afeto do comando: “Em terceiro lugar, a *vontade* não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas sobretudo um *afeto*: aquele afeto do comando.” (JGB/BM §19). O afeto, agora integrado ao querer, tem uma dupla face, isto é, a face da dominação e da obediência. Quando o homem *quer* dominar a si mesmo, ele faz com que parte dos seus afetos o obedeça: “Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece.” (JGB/BM §19).

Mas o que o homem moderno fez para que a dupla forma dos afetos fosse ignorada? Nietzsche explica: “(...) através do sintético conceito do ‘eu’, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio a se agregar ao querer” (JGB/BM §19). Por causa da síntese do eu e da formação metafísica da subjetividade, a qual é reduzida em uma unidade, os europeus estenderam essa teia metafísica ao *querer*.

Assim, um dos desdobramentos da visão metafísica do *querer* é a concepção unilateral acerca da *vontade*. Para que essa visão se solidifique, o sujeito se ilude, acreditando que basta querer para superar os obstáculos da vida. Pois, deste modo, o homem passa a considerar a vontade apenas enquanto afeto de comando, evidenciando o *querer* apenas como o reflexo de um único afeto, que é o da dominação.

Para Nietzsche, pelo contrário, a *vontade* não é o desenrolar de um único afeto, mas uma relação entre o afeto de comando e de obediência. Além do mais, ele afirma novamente que o homem não é uma unidade metafísica, mas um edifício social de muitos afetos²²:

Mas agora observem o que é mais estranho na vontade – nessa coisa tão múltipla, para a qual o povo tem uma só palavra; na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; (JGB/BM §19).

Seguindo tais argumentações, se o *eu* não pode ser unido ao pensamento dando à subjetividade um estatuto de certeza imediata – como querem Descartes e Kant –, muito menos pode o *eu* formar uma união simples com a *Vontade*. Pois a *vontade* unida ao *eu* é uma banalização da complexidade das diversas sensações de capacidade, sejam essas capacidades de obedecer ou ordenar. Para Nietzsche, o preconceito mais

²² De acordo com Wotling, existe uma estreita relação entre afetos e impulsos (*quanta* de forças) na filosofia nietzschiana. Ele nos chama a atenção para o fragmento póstumo em que o filósofo sustenta que os afetos são as “grandes potências naturais” (fragmento póstumo 10 [203] outono de 1887). Essa afirmação de Nietzsche sugere, de maneira prévia, um real vínculo entre os dois conceitos. Para Nietzsche, as próprias preferências dos indivíduos são determinadas por um “jogo” de atração e repulsão dos afetos, sistema afetivo este que aparece como um reflexo da vontade de potência de cada tipo de vida: “O fato de a vontade de potência ser a forma primitiva do afeto, de outros afetos não passarem de reconfigurações” (fragmento póstumo 14 [121] início de 1888). A vontade de potência pode se revelar através das forças afetivas para intensificar e potencializar um tipo de vida (cf. WOTLING. 2011. p. 11-12).

básico das filosofias de Descartes, Kant e Schopenhauer estaria na junção do *eu* com o *pensar* e o *querer*, formando uma unidade. Em outra passagem, Nietzsche chama essa unidade de “artigo de fé”: “Nós retiramos o conceito de unidade de nosso conceito de ‘eu’ – nosso mais antigo artigo de fé. (...). Agora, relativamente mais tarde, estamos amplamente convencidos de que nossa concepção do conceito de eu não é em nada responsável por uma unidade real.” (fragmento póstumo 14 [79] começo do ano de 1888).

Em vista dessas considerações, podemos notar que Nietzsche, no primeiro capítulo de *Além de Bem e Mal*, realiza críticas que vão contra as bases do conhecimento moderno, isto é, o racionalismo, o empirismo, o conhecimento transcendental e a metafísica imanente da vontade. Além do filósofo alemão tentar refutar os filósofos tradicionais, ele nos adianta alguns motivos pelos quais esses pensadores merecem ser deixados de lado. Um dos grandes motivos por ele apontado é a inexistência da verdade metafísica, que os filósofos não assumem e que, conseqüentemente, acabam criando ilusões como se fossem “verdades absolutas”.²³ Portanto, o pensamento metafísico estaria a serviço do desenvolvimento de um tipo de vida específico, que é caracterizado pela negação da existência. Assim, o pensamento metafísico da modernidade promoveria uma negação da vida e, além disso, seria um sintoma da falta de força, da anarquia dos impulsos e da desagregação destes.

1.9 A crítica ao livre-arbítrio e à noção de causalidade: manifestações da vontade de verdade

Por conseguinte, o aforismo 21 denuncia duas teorias que são conseqüências das quatro grandes formas da vontade de verdade. A primeira doutrina que Nietzsche comenta de forma contundente, e que só pode ser criticada depois de denunciar a vontade de verdade, é a doutrina do livre-

²³ R. Machado mostra, em *Nietzsche e a Verdade*, como o conhecimento verdadeiro passa, na filosofia nietzschiana, do campo epistemológico para o campo dos impulsos. Conforme o intérprete, na medida em que Nietzsche afirma que a vida é vontade de potência (cf. JGB/BM §259), e o conhecimento humano não passa de um produto da vida, então a verdade também está inserida no campo impulsional da vontade de potência. A questão, segundo o autor, parece emergir quando Nietzsche mostra que a vontade de potência, por vezes, se manifesta da forma de uma vontade de verdade, passando a empobrecer todos aqueles valores erigidos pela própria vontade de potência. O fato importante, e do qual nós concordamos, é o de como R. Machado inclui todo conhecimento verdadeiro no campo dos impulsos, evidenciando a ilegitimidade da verdade metafísica (cf. MACHADO. 1985. p. 79-83). Assim, a verdade seria, para Nietzsche, um impulso que não se afirma como impulso, isto é, a verdade não passa de uma mentira disfarçada de não-mentira, pois o seu fundamento é instintivo e não metafísico.

arbítrio. Se as filosofias cartesianas e kantianas defendem a ideia da liberdade do sujeito, então o livre-arbítrio é passível de ser criticado, pois essa doutrina tem origem em filosofias metafísicas. Nietzsche denuncia:

O anseio de 'livre-arbítrio', na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência. (JGB/BM §21).

Nessa doutrina, o filósofo alemão considera que os homens desejam ser autônomos e responsáveis pelas próprias ações e decisões. No fundo, os homens aderem ao livre-arbítrio porque eles ambicionam ser *causa sui*. O problema é que a ideia de *causa sui* é uma ideia metafísica e, portanto, um engano: “A *causa sui* é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo.” (JGB/BM §21). Não é a primeira vez que o filósofo de *Além de bem e mal* se posiciona contra a ideia da causa de si mesmo. Lembremo-nos da crítica à fisiologia idealista no aforismo 15, no qual um dos problemas dessa teoria era a de se arrogar como *causa sui*. Quando Nietzsche critica o *eu penso* de Descartes, ele demonstra que o “eu” não é o produtor dos pensamentos, logo o sujeito não pode ser causa de si mesmo e, portanto, ele também não pode ter livre-arbítrio. Agora, a *causa sui* aparece na ideia do livre-arbítrio e não do *eu penso*. Porém, apesar dessa ideia aparecer em teorias diferentes, ela continua sendo metafísica e, por isso, o seu repúdio.

De maneira semelhante, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche continua sua crítica ao livre-arbítrio. No capítulo intitulado *os quatro grandes erros*, o filósofo alemão considera a teoria do livre-arbítrio uma ideia usada para responsabilizar os homens de seus atos e, a partir disso, poder dominá-los. Consoante a Nietzsche, o livre-arbítrio é um princípio que esconde, por baixo de sua máscara, o instinto de julgar e punir, pois, com esse preceito, os teólogos fazem do homem responsável e culpado pelo mundo à sua volta. Esse princípio, de acordo com o filósofo alemão, é muito recorrente entre os teólogos e sacerdotes do cristianismo. O cristianismo, se utilizando do livre-arbítrio, torna o homem responsável pelo sofrimento humano e, em decorrência

disso, o domina. É diante do vínculo entre livre-arbítrio e religião que Nietzsche diz: “O cristianismo é uma metafísica do carrasco...” (GD/CI *os quatro grandes erros* §7). Assim, podemos dizer que a crítica nietzschiana ao livre-arbítrio se concentra em dois aspectos, a saber, a pretensa *causa sui* e a responsabilidade infligida ao homem para dominá-lo.

De modo contrário, se rejeitamos a ideia do livre-arbítrio, então corremos o risco de cair em uma teoria oposta, mas não menos problemática. Contrário ao livre-arbítrio, surge a doutrina da causalidade, no qual se considera a natureza um sistema fechado de causa e efeito: “Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso ‘livre-arbítrio’ e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua ‘ilustração’ um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o ‘cativo-arbítrio’”. (JGB/BM §21). Se de um lado, o homem não pode ser a causa de si mesmo, por outro lado o homem não é regido por um sistema complexo de causa e efeito.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche aponta três problemas da causalidade. Em primeiro lugar, o filósofo denuncia o que ele chama de *erro da confusão de causa e consequência*. Esse erro parece ser comum entre os filósofos morais. A moral sustenta: faça isso e será feliz. No pensamento nietzschiano, essa fórmula da religião e da moral é transformada: “sua virtude é o *efeito* de sua felicidade...Vida longa, prole abundante, isso *não* é recompensa da virtude;” (GD/CI *os quatro grandes erros* §2). Esse grande erro da inversão entre causa e consequência é chamado por Nietzsche como “a desrazão imortal”.

O filósofo alemão deseja, portanto, recuperar a razão pela qual a moral e a religião arruinaram: “A igreja e a moral dizem: ‘o vício e o luxo levam uma estirpe ou um povo à ruína’. Minha razão *restaurada* diz: se um povo se arruína, degenera fisiologicamente, *seguem-se* daí o vício e o luxo (ou seja, a necessidade de estímulos cada vez mais fortes e mais freqüentes, como sabe toda natureza esgotada).” (GD/CI *os quatro grandes erros* §2). Para Nietzsche, não é a constância de erros que, necessariamente, leva o homem à ruína. Pelo contrário, sua situação instintiva degenerada o leva ao vício. Nas palavras do filósofo: “Cada erro, em todo sentido, é consequência da degeneração do instinto, da desagregação da vontade: com isso praticamente se define o *ruim*.” (GD/CI *os quatro grandes erros* §2).

Um grande exemplo que Nietzsche utiliza para ilustrar a confusão entre causa e consequência é o exemplo de Cornaro (1467-1566). O italiano defendia uma dieta que possibilitava ao homem uma vida longa e feliz. Nietzsche diz que Cornaro acreditava que a sua dieta era a causa de sua vida longa. Todavia, essa constatação parece ser uma confusão entre causa e consequência. A vida de Cornaro não era fruto de sua complexa dieta, pelo contrário, o seu metabolismo lento e a organização dos seus impulsos tornaram possível a criação e utilização de uma dieta específica. A fisiologia é o ponto de partida das criações humanas e das condições de vida, e não o contrário. Uma pessoa com uma disposição impulsional diferente da de Cornaro poderia sucumbir com tal dieta, uma vez que essa dieta não leva os homens para uma vida feliz: “Um erudito de nossa época, com seu rápido consumo de energia nervosa, se destruiria com o regime de Cornaro.” (GD/CI *os quatro grandes erros* §1).

Em segundo lugar, o filósofo alemão irá denunciar o que ele chama de *erro de uma falsa causalidade*. De acordo com Nietzsche, os homens sempre acreditaram que as *causas* tinham uma origem nos *atos interiores*. Para o filósofo, os *atos interiores* se resumem, basicamente, em três: a vontade, a consciência e o *eu*. Em primeiro lugar, a *vontade* sempre se apresentou como causa das ações do sujeito; em seguida, os homens buscaram as causas de suas ações na *consciência* e ali puderam encontrá-las; por fim, os homens passam a acreditar que todo pensamento da consciência é causado pelo *eu*, pois “quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento?... Desses três ‘atos interiores’ com que parecia estar garantida a causalidade.” (GD/CI *os quatro grandes erros* §3). Entretanto, os atos interiores, para Nietzsche, não legitimam uma causalidade. A vontade não pode explicar os eventos porque ela pode tanto acompanhá-los, como também pode estar ausente. Já a consciência (espírito), por sua vez, mais encobre os antecedentes da ação, do que os revelam. Em decorrência dessas questões, o *eu* se torna um engano: “E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer!” (GD/CI *os quatro grandes erros* §3). Assim, Nietzsche conclui que as causas mentais são infundadas e, portanto, elas não existem.

Em terceiro lugar, Nietzsche denuncia os *erros das causas imaginárias*. O filósofo afirma que os nossos sentimentos gerais, como a pressão, a tensão ou inibição, nos impulsionam a atribuir uma causa para tais sentimentos: “queremos uma *razão* para nos acharmos *assim ou assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal.” (GD/CI os *quatro grandes erros* §4). Os homens criam causas para poderem explicar e admitir seus sentimentos: “Nunca nos basta simplesmente constatar o fato de que nos achamos *assim ou assim*: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* –, ao lhedarmos algum tipo de motivação.” (GD/CI os *quatro grandes erros* §4).

Mas de que forma poderíamos entender a causalidade? Nietzsche sugere que devemos conceber “causa e efeito” de maneira quase que metafórica: “deve-se utilizar a ‘causa’, o ‘efeito’, somente como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação.” (JGB/BM §21). Assim, a teoria mecanicista não passa de um reflexo da estrutura social dos afetos do homem. Logo, causa e efeito é uma perspectiva metafórica e mitológica do mundo: “O ‘cativo-arbítrio não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*.” (JGB/BM §21). Essa visão sintomática do mundo já nos foi expressa por Nietzsche nos aforismos anteriores, no qual a hierarquia impulsional se mostra como a verdadeira autora das filosofias e teorias.

Em vista desse emaranhado de críticas à modernidade, podemos, enfim, determinar o alvo das críticas nietzschianas. Em um primeiro momento, o autor de *Além de bem e mal* percebe que em toda a história da filosofia os filósofos sempre se posicionaram de maneira dogmática. Nem um deles renunciou a busca pela tão almejada “verdade”. Contudo, Nietzsche denuncia um deslize que os filósofos cometeram e que nem um homem moderno percebeu: a “verdade” absoluta fundadora de toda teoria não existe, logo toda teoria tem um fundamento ilusório, mentiroso e falso.

Nessa mesma perspectiva, Nietzsche nos faz notar que, apesar da “verdade” não existir, os filósofos sempre buscaram alcançá-la. O motivo dessa ambição é clarificado quando Nietzsche diz que em todo filósofo existe uma vontade que o impele à “verdade”. Ele nomeia esse impulso à “verdade” de *vontade de verdade*. Assim, estaria explicado o motivo pelo qual os europeus se posicionam sempre de maneira dogmática, isto é, devido a sua estrutura

fisiológica. Essa vontade de verdade foi o motor gerador da filosofia moderna. Com isso, há quatro grandes nomes da filosofia moderna que Nietzsche relacionará com a vontade de verdade. Deste modo, o primeiro capítulo de *Além de bem e mal* se mostra como o discurso contundente contra a vontade de verdade e os seus desdobramentos metafísicos. Por isso, os filósofos Descartes, Locke, Kant e Schopenhauer são criticados de maneira intensa, de modo que parte dos aforismos do primeiro capítulo de *Além de bem e mal* estão voltados exclusivamente para criticar as “certezas imediatas” desses autores.

Com isso, Nietzsche revela que, em função da vontade de verdade e das criações metafísicas, fundada principalmente nas certezas imediatas, os homens modernos se encontram em um estado de morbidez e de completa negação da existência. A metafísica engendrada pelos filósofos levou os europeus a um esgotamento das forças, na qual não é possível superar. Contudo, Nietzsche faz várias menções e elogios a uma determinada fisiologia. Essa fisiologia é apontada por ele em vários aforismos como uma resposta às “certezas imediatas” e uma resposta à toda produção metafísica. Tal apontamento é tão forte que o autor de *Além de bem e mal* termina o primeiro capítulo de seu livro dizendo que nenhuma psicologia, até o momento, conseguiu pensar a fisiologia como morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Nietzsche afirma: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência (Entwicklungslehre des Willens zur Macht)*, tal como faço”. (JGB/BM §23).

Uma vez delineados os alvos das críticas nietzschianas, como podemos entender sua fisiologia, já que não há muitas explicações sobre essa teoria na primeira parte de *Além de bem e mal*? É certo que sua teoria dos impulsos não se iguala a qualquer fisiologia. Portanto, será que podemos entendê-la como uma filosofia para além da metafísica? E mais, o que seria a vontade de potência? Ela ajudaria o homem a superar a metafísica e, a partir dessa transposição, ela possibilitaria o homem a afirmar sua existência? Talvez possamos ter uma aproximação maior da filosofia afirmativa de Nietzsche nos prefácios que ele escreve em 1886, mesmo ano em que escreveu o primeiro

capítulo de *Além de bem e mal*. Nesses prefácios, o filósofo parece reinterpretar suas obras da juventude e apontar para uma filosofia afirmativa, se desvinculando da metafísica tão criticada. Em suma, a teoria dos impulsos de Nietzsche seria uma proposta que, de fato, possibilitaria uma superação da metafísica e, portanto, uma afirmação da vida?

2. A AUTOCRÍTICA COMO CONDIÇÃO PARA A AFIRMAÇÃO DA VIDA: NIETZSCHE E OS PREFÁCIOS DE 1886

No prefácio a *Humano, demasiado Humano*, do ano de 1886, Nietzsche lembrará ao seu leitor de que as suas obras sempre tiveram a intenção de realizar uma inversão (*Umkehrung*)²⁴ dos valores fundados pela metafísica, como, por exemplo, os valores morais. Para isso, ele defende que toda criação moral é pautada em perspectivas humanas e, portanto, em ficções úteis: “que *podem* vocês saber disso, da astúcia de autoconservação, da racionalidade e superior proteção que existe em tal engano de si – e da falsidade que ainda me é *necessária* para que continue a me permitir o luxo de minha veracidade?” (MA I/HH I *prefácio* §1). Ou seja, como que os pensadores podem explicar a vida por meio da razão absoluta, que desvela toda mentira? Conseguiriam eles demonstrar uma sabedoria que conserve a vida de modo sublime por meio da verdade transcendente? Para Nietzsche, a existência do homem não pode ser reduzida a um ideário absolutamente racional acerca da moral, pois a vida necessita do engano: “a vida não é excogitação da moral: ela *quer* engano, *vive* do engano...” (MA I/HH I *prefácio* §1). Para ele, a vida necessita da ilusão, da mentira e do engano. Assim, o filósofo se mostra novamente como um inversor dos valores.

Sendo assim, nós podemos notar, com alguma nitidez, que a metafísica passa a ser um dos problemas centrais a ser superado pelo filósofo. Destarte, Nietzsche precisará fazer uma reavaliação das suas obras de juventude e, para isso, escreve prefácios ao *O nascimento da tragédia, Humano, demasiado Humano I e II, Aurora* e *A Gaia Ciência*. Se recordarmos, por exemplo, de uma das teses centrais de *O nascimento da tragédia*, então nos depararemos com uma tese aparentemente metafísica, qual seja, a metafísica de artista, fundada

²⁴ Embora Nietzsche tenha se utilizado do termo *Umkerung* (inversão) no prefácio de 1886 de *Humano, demasiado Humano*, sabemos que o escopo do filósofo é, na verdade, a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werter*). O projeto de transvaloração de todos os valores conduz para uma total superação da metafísica, enquanto que a ideia de inversão (*Umkerung*) sugere, como nos alerta Heidegger, apenas a alteração de uma polaridade metafísica por outra, o que parece não ser o intuito de Nietzsche no ano de 1886, visto que a crítica à metafísica já está desenvolvida. Por isso, embora Nietzsche não tenha se utilizado do termo transvaloração de todos os valores no prefácio de *Humano, demasiado humano* de 1886, entendemos que a intenção do filósofo é superar totalmente a metafísica, mesmo nos momentos em que ele se utiliza do termo inverção (*Umkehrung*).

sobretudo na existência do Uno-primordial, noção esta que, outrora, será “substituída” pela noção de fisiologia, isto é, pela dinâmica da luta dos impulsos por mais potência.

2.1 Da arte dionisíaca para a filosofia dionisíaca

Tendo esse acerto de contas a ser feito com suas obras passadas, o *O nascimento da tragédia* (1872) parece ganhar certo destaque. Em primeiro lugar, esse livro é o único a receber um prefácio intitulado *Tentativa de autocrítica*, sendo que os prefácios escritos para os outros livros nem sequer receberam títulos. Em segundo lugar, *O nascimento da tragédia* é o único livro, dentre os livros acima citados, que contém argumentos que o próprio filósofo alemão considera metafísicos, tendo, portanto, que ser relido e reinterpretado. O fato interessante é que Nietzsche, na sua filosofia da maturidade, continua usando nomenclaturas do *O nascimento da tragédia*, como, por exemplo, o nome do deus *Dioniso* e *dionisíaco*. É certo que esse conceito parece ter ganhado um novo sentido, uma vez que ele deixa de usar o conceito de *arte dionisíaca* para usar *filosofia dionisíaca*²⁵.

²⁵ Para entendermos o conceito de *Dioniso* nas diferentes fases do pensamento nietzschiano, seguiremos, em parte, a análise de G. Lebrun em seu ensaio, intitulado *Quem era Dioniso?*. Ali, Lebrun mostra as transformações que o conceito de *dionisíaco* acabou sofrendo no interior da filosofia nietzschiana. O comentador mostrará que na filosofia da juventude de Nietzsche os conceitos Apolo e Dioniso funcionam da mesma maneira que os conceitos de *fenômeno* e *coisa-em-si* de Kant e *Representação e Vontade* de Schopenhauer. Para o comentador, Nietzsche não consegue se desvincular da metafísica schopenhaueriana, tendo os conceitos *Apolo* e *Dioniso* exercido a mesma função dos conceitos *Representação e Vontade*. Porém, Dioniso sofre uma mutação nos escritos da maturidade do filósofo alemão. Concordamos com o intérprete francês de que há um deslocamento de sentido no conceito dionisíaco, mas não podemos, como quer Lebrun, qualificar o impulso como sendo dionisíaco. Conforme Lebrun, nas obras da maturidade de Nietzsche, a arte dionisíaca não será fruto da confluência entre dois impulsos diferentes, mas será a manifestação de um único impulso: o dionisíaco (LEBRUN. 2006. p 374). Discordamos dessa conclusão de Lebrun por dois motivos: 1) Nas obras da maturidade de Nietzsche, o filósofo defende a existência de inúmeros impulsos (multiplicidade) e não apenas um único impulso dionisíaco; 2) os impulsos não têm uma qualidade dionisíaca, pois isso seria atribuir uma essência ao impulso, o que seria contrário ao espírito da filosofia nietzschiana, a qual visa superar a metafísica e não estabelecer uma essência dionisíaca. Assim, somente a configuração desses impulsos (*vir-a-ser*) pode ser denominada dionisíaca e não os próprios impulsos. Já para Lebrun, em *Além de bem e mal* e *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche teria construído a ideia de que o impulso dionisíaco é o único impulso existente, possibilitando o homem a criar ilusões, pois toda criação não passa de uma aparência dionisíaca: “Dioniso, agora, já não revela verdade alguma; grande mestre de técnicas de ilusão, ele nos convence apenas de que nossa condição é a mentira.” ou “A necessidade de mentir-para-viver não se deve, por princípio, à necessidade que o homem tem de mascarar o aspecto terrível da existência. O mentir não é mais a ação de Apolo, não mais consiste em nos ‘divertir’ da realidade dionisíaca. É, agora, o próprio Dioniso que nos leva a mentir, quer dizer, a não poder viver senão forjando a ilusão, inventando perspectivas.” (LEBRUN. 2006. p. 374-375). Assim, concordamos com Lebrun, em parte, que existe uma transformação no conceito de *dionisíaco*, sendo a primeira fase uma ideia metafísica e a

Se observarmos o aforismo 295 de *Além de bem e mal*, escrito em 1886, mesmo ano em que os prefácios foram escritos, veremos que Nietzsche compreende Dioniso como um filósofo e portador de uma filosofia própria: “Nesse meio-tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse” (JGB/BM §295). Esse aforismo de *Além de bem e mal* não menciona em parte alguma a ideia de uma estética dionisíaca, se concentrando somente na filosofia. De igual forma, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche aproxima novamente a figura de Dioniso com a figura do filósofo: “eu, o último discípulo do filósofo Dioniso – eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI *o que devo aos antigos* §5). Em vista destas considerações, como podemos entender essa mudança no decorrer do pensamento nietzschiano? Se a arte trágica tinha o papel de justificar a vida do homem, então como fica o projeto de afirmação da vida segundo as obras de 1886? Quais serão as mudanças que Nietzsche empreende nas suas obras a fim de construir um pensamento afirmativo? Para entendermos um pouco mais as mudanças e deslocamentos da filosofia nietzschiana, analisaremos os prefácios de 1886, pois, deste modo, poderemos visualizar minimamente o seu projeto de afirmação da vida através de uma filosofia dionisíaca.

No prefácio ao *O nascimento da tragédia*, intitulado *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche começa seu discurso de maneira dura para com o seu livro de juventude. No começo do prefácio, o filósofo se refere ao seu antigo livro como *bizarro* e como um livro *problemático*: “Seja o que for aquilo que possa estar na base deste livro problemático, deve ter sido uma questão de primeira ordem e máxima atração, ademais uma questão profundamente pessoal (...) – núcleo deste livro bizarro e mal acessível a que será dedicado este tardio prefácio (ou posfácio).” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §1). De início, Nietzsche parece se projetar para desferir uma severa crítica as suas teses de juventude. Mas quais são os conceitos que Nietzsche busca depreciar? E por que eles precisam ser denunciados e revistos?

segunda uma ideia relacionada com a vontade de potência. Nesse sentido, a vontade de potência possibilitaria uma visão de mundo mais afirmadora, pois não pressupõe nenhum fundo metafísico da natureza (como é o caso do Uno-primordial) e nem nega a vida enquanto contínua superação, isto é, a vontade de potência possibilita uma visão dionisíaca da vida.

Nietzsche afirma que o nascimento da tragédia veio à tona pelo espírito da música, isto é, por um elemento no qual o pessimismo era expresso de maneira artística. A vida cultural dos gregos é, segundo ele, paradigmática para o homem moderno: “A mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §1). Os gregos se utilizaram da arte trágica e, desta maneira, conseguiram superar o pessimismo.

Sendo assim, uma vez que Nietzsche declarou guerra contra a metafísica, como podemos entender o seu livro de “primícias”, que parece ter se utilizado de uma metafísica? Como poderemos entender o conceito *dionisíaco*, uma vez que Nietzsche reformulou seu pensamento? Nas palavras de Nietzsche: “O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito *trágico*? E o descomunal fenômeno do dionisíaco?” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §1). Assim, o filósofo alemão nos interpela para o verdadeiro significado do trágico e do dionisíaco. Teria o conceito de dionisíaco ganhado um novo sentido e significado? Para respondermos tal questão, observaremos os elogios e críticas que o filósofo faz a si mesmo.

2.2 Elogios preliminares a *O nascimento da tragédia*

Primeiramente, Nietzsche afirma que seu livro de juventude é uma obra que contém coragem, independência e autonomia. Além disso, Nietzsche diz que o livro satisfaz os melhores do seu tempo e, por isso, deve ser bem considerado: “de outra parte, dado o seu êxito (...) um livro *comprovado*, quer dizer, um livro tal que, em todo caso, satisfaz ‘os melhores de seu tempo’. Já por isso somente deveria ser tratado com certa consideração e discrição;” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). Essa obra é inicialmente elogiada pelo filósofo porque ela, apesar das suas contradições, conseguiu denunciar um tipo de sabedoria perigosa ao homem, isto é, a racionalidade socrática.

De acordo com Nietzsche, o seu livro da juventude parece ter enunciado um novo problema a ser pensado, a saber, a ciência como problemática. Para o filósofo, pensar a ciência como questionável só é possível fora do campo da própria ciência. É necessário ver a ciência com os olhos da arte e, assim, pensá-la de maneira artística: “pois o problema da ciência não pode ser

reconhecido no terreno da ciência” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). É justamente isso, conforme Nietzsche, que podemos encontrar em *O nascimento da tragédia*: a análise dos problemas da ciência por uma obra de perspectiva propriamente artística. Por isso, essa obra também pode ser elogiada e não apenas criticada, pois ela, de acordo com o filósofo, “satisfez os melhores de seu tempo”.

Visto que Nietzsche não se preocupa em ressaltar apenas pontos negativos de seu livro, podemos ver que existem alguns traços do seu antigo livro que o filósofo deseja preservar. Ele não ficou absolutamente frio e estranho às intenções de *O nascimento da tragédia*, ao ponto de não se satisfazer com a tarefa perseguida pelo seu livro da juventude. Tanto que ele não deseja se afastar da tarefa que *O nascimento da tragédia* impôs a si mesmo. Ele afirma: “ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). Assim, suas críticas não têm por objetivo romper de maneira absoluta com seu pensamento juvenil, pois o *O nascimento da tragédia* tem como tarefa alcançar um objetivo que o Nietzsche do ano de 1886 ainda ambiciona, ou seja, “*ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida...*” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). Mas o que significaria ver a ciência com a óptica do artista e ver a arte com os olhos da vida?

Olhar para a vida com a óptica de artista seria, para Nietzsche, conseguir enxergar o mundo sem valores absolutos e, a partir daí, poder configurar a realidade de vários modos distintos, como se a vida fosse a matéria bruta de diferentes artistas. Parece-nos que era essa a intenção de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, ao criar o conceito de *metafísica de artista*.

A metafísica de artista, tese apresentada no seu livro de juventude, foi a sua primeira tentativa de justificação da existência. Nessa obra, o conceito de artista tinha um sentido peculiar, pois ele já tentava apontar para aquela ideia de dionisíaco das obras da maturidade. No último período de suas obras, o artista é o próprio deus Dioniso que efetiva e cria diferentes realidades: “um ‘deus’, se assim se deseja, mas decerto só um deus-artista completamente inconsiderado e amoral”, e por ser amoral, ele destrói e cria os mais diversos

tipos de realidades, transformando o mundo continuamente: “O mundo, em cada instante a *alcançada* redenção de deus, o mundo como a eternamente cambiante, eternamente nova visão do ser mais sofredor, mais antitético, mais contraditório, que só na *aparência* [Schein] sabe redimir-se: (...)” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5). De igual forma, o prefácio de *Humano, demasiado Humano* também discorre sobre uma perspectiva que não se baseia em “bengalas metafísicas”. Nietzsche exclama: “Não é possível revirar *todos* os valores? e o Bem não seria Mal? e Deus apenas uma invenção e figura do Demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, por isso mesmo não somos enganadores? não *temos* de ser também enganadores?” (MA I/HH I *prefácio* §3).

Essa metafísica de artista, pensada quatorze anos mais tarde, merece ser avaliada, pois ela fazia parte das teses de grande importância de *O nascimento da tragédia*. De um lado, ela é considerada arbitrária demais e até mesmo fantástica: “toda essa metafísica do artista pode-se denominar arbitrária, ociosa, fantástica” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5). Entretanto, há alguns elementos que devem ser mantidos e muito bem considerados. A metafísica de artista – entendida como constante vir-a-ser, que mantém o prazer na vida individualizada (impulso apolíneo) e que mantém o prazer na destruição da individualidade (impulso dionisíaco) – sempre denunciará aqueles espíritos que não entendem a moral como uma interpretação humana e terrena: “o essencial nisso é que ela já denuncia um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e a significação *morais* da existência.” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5).

Essa função que a metafísica de artista deveria desempenhar – que é a denúncia do espírito metafísico em prol de um constante vir-a-ser – também é desenvolvida por Nietzsche no conceito do *espírito livre*. No prefácio de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche mostra que o *espírito livre* não gosta de se enrijecer apenas em uma forma de interpretação do mundo, ele é um “andarilho”: “Ele olha agradecido para trás – agradecido a suas andanças, a sua dureza e alienação de si, a seus olhares distantes e voos de pássaro em frias alturas” (MA I/HH I *prefácio* §5). Os homens podem ser “dogmáticos”, sempre manifestando sua vontade de verdade. Para Nietzsche, isso é ser um

doente; e a cura dessa doença pode acontecer na medida em que os homens se portam como espíritos livres, como experimentadores.

O que Nietzsche parece estar tentando mostrar é que existem alguns elementos na sua obra de 1872 que apontam para uma filosofia do vir-a-ser. Entender o mundo desprovido de categorias metafísicas – como bem/mal, verdade/mentira, essência/aparência, etc. – e perceber como toda criação filosófica, em sua base, não passa de uma aparência, ilusão ou erro. Essa filosofia que olha a moral com uma óptica de artista consegue se desvencilhar daquela perspectiva dogmática e metafísica do *bem e mal*, pois a realidade, isso inclui a moral, entra em um processo de perpétua criação e aniquilamento. Uma realidade entendida nesses termos do vir-a-ser não abre espaço para perspectivas metafísicas e absolutas: “uma filosofia que ousa colocar, rebaixar a própria moral ao mundo da aparência e não apenas entre as ‘aparências’ ou fenômenos [*Erscheinungen*] (na acepção do *terminus technicus* idealista), mas entre os ‘enganos’, como aparência, ilusão, erro, interpretação, acomodamento, arte.” (GT/NT *tentativa de autocrítica* § 5).

Se de um lado, Nietzsche está resgatando o grande valor que a arte tem para vida e para a moral – pois a arte considera o mundo e todas suas criações como mera aparência e, por isso, abre espaço para a mudança, contingência e o vir-a-ser –, por outro lado ele considera a interpretação cristã como o maior contraponto à perspectiva artística do mundo. No prefácio de 1886, o filósofo alemão sustenta que a interpretação cristã, ao trabalhar com categorias metafísicas, transpõe a arte no reino da mentira, do falso e do inválido.

Na verdade, não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã, a qual é e quer ser *somente* moral, e com seus padrões absolutos, já com sua veracidade de Deus, por exemplo, desterra a arte, *toda* arte, ao reino da mentira – isto é, nega-a, reprova-a, condena-a. (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5).

O modo de pensar e valorar segundo os ditames metafísicos leva o homem a se posicionar contra a vida, a ter uma “rancorosa, vingativa aversão contra a própria vida”. Negar o vir-a-ser e as mudanças do mundo, para forjar uma perspectiva atemporal e intransitória, é no fundo, não aceitar a vida em sua totalidade. Olhar a vida sob a óptica da arte é entender que ela é essencialmente aparência e pode ser configurada das mais diferentes perspectivas: “pois toda vida repousa sobre a aparência, a arte, a ilusão, a

óptica, a necessidade do perspectivístico e do erro.” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5). Aceitar o caráter estético da existência (ver a vida como um eterno criar e destruir) possibilitaria o homem afirmar a vida de maneira mais profunda do que o homem metafísico, pois aquele homem não rejeita o caráter transitório da vida, enquanto o homem metafísico sempre negará essa perspectiva.

Deste modo, Nietzsche entende que o seu “livro problemático” tentou proporcionar uma perspectiva diferente daquela moral cristã (leia-se também metafísica), que causa o declínio dos afetos e, portanto, da vida. Contra essa crença, que não se compreende como crença, o filósofo alemão diz: “*Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valorização da vida, puramente artística, anticristã.*” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5). A arte possibilita ao homem olhar para vida sem a necessidade de um fundamento ou interpretação absoluto. Essa perspectiva artística, contraposta ao esquema metafísico de valorização, é chamada de dionisiaca: “Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei *dionisiaca*.” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §5).

Olhar o mundo como um eterno vir-a-ser é, para Nietzsche, um dos elementos necessários para construir um pensamento afirmativo e, deste modo, superar a metafísica. Foi por essa razão que o autor de *Zaratustra* ainda tentou resgatar alguma qualidade do seu livro de juventude. A *metafísica de artista* deveria fazer o papel de opositora da racionalidade socrática, divisora de mundos. Todavia, ela parece ter exercido outra função, comprometendo as intenções e o conteúdo de *O nascimento da tragédia*. Em outras palavras, o próprio *O nascimento da tragédia* deveria afirmar o caráter transitório da existência e denunciar o pensamento socrático/platônico. Porém, Nietzsche acredita que a sua obra de juventude não alcança tal tarefa, tornando necessário se reposicionar e criticar sua obra de juventude. Quais seriam, aos olhos de Nietzsche, os grandes problemas de *O nascimento da tragédia*?

2.3 Crítica ao estilo

Em primeiro lugar, Nietzsche ressaltará um problema formal do seu trabalho de juventude. Ele admite que *O nascimento da tragédia* continua sendo um livro impossível: “Dito mais uma vez, hoje ele é para mim um livro impossível” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §3).

Mas o que Nietzsche encontra de tão impossível no seu antigo livro? As ideias que se seguem do começo do parágrafo três parecem mostrar, ainda que de maneira ofuscada, um dos motivos pelo qual Nietzsche acha sua obra difícil de ser aceita. Ele declara: “acho-o mal escrito, pesado, (...) e confuso nas imagens, (...) desigual no *tempo* (ritmo), sem vontade de limpeza lógica, (...)” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §3). Note que o filósofo enumera vários adjetivos depreciativos ao seu livro, e todas essas críticas parecem se concentrar na parte formal do seu pensamento de juventude. Isso significa que o estilo de *O nascimento da tragédia* estaria comprometido.²⁶

Os adjetivos críticos que Nietzsche usa no parágrafo três de seu ensaio vão de encontro aos problemas estilísticos, por isso ele acha sua obra “mal escrita”, “confuso nas imagens” e “desigual no tempo”. Esses adjetivos não dizem respeito diretamente ao *conteúdo*, mas o modo como o *dionisíaco* foi apresentado. O filósofo afirma que uma nova sabedoria estava sendo expressa, porém essa voz soava de maneira estranha: “Aqui falava em todo caso (...) uma voz *estranha*, o discípulo de um ‘deus desconhecido’ ainda, que por enquanto se escondia sob o capucho do douto, sob o peso (a gravidade) e a rabugice dialética do alemão, inclusive sob os maus modos do wagneriano;” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §3). A sabedoria dionisíaca estava encapuzada e mascarada por imagens antidionisíacas.

No começo do parágrafo 6, Nietzsche retorna a lamentar a falta de estilo do seu antigo livro. Parece que ele queria ter tido mais coragem para expressar o seu conteúdo com uma nova linguagem, diferente da linguagem moderna:

²⁶ R. Machado diz, em *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, que o ensaio de autocrítica de Nietzsche denuncia o conteúdo e também o estilo de seu antigo livro: “Uma diz respeito à forma de conteúdo; a outra, ao estilo, à forma de expressão.” (MACHADO. 2001. p. 15). Segundo o comentador, a crítica ao estilo do livro de 1872 está ligada ao saber racional: “É que ‘aquela alma nova’ que já era a sua naquele momento ao fazer apologia a arte trágica em detrimento da racionalidade, não deveria ter utilizado uma linguagem sistemática e conceitual: ‘deveria ter cantado’.” (MACHADO. 2001. p. 17). Ou seja, havia uma contradição em *O nascimento da tragédia*, porque ele denunciava o saber racional, mas utilizava-se da mesma para expressar suas críticas. Qual seria o sentido de denunciar a razão por meio da própria sabedoria racional? Parece que a linguagem usada por Nietzsche no seu livro de juventude está, de fato, comprometida.

“Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem* própria para intuições e atrevimentos tão próprios (...)” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §6). Nesse sentido, Nietzsche parece realmente questionar a linguagem que utilizara em 1872 para explicar o fenômeno dionisíaco.

O filósofo alemão, em seu prefácio, se lamenta por ter arruinado o estilo de sua obra e, portanto, ter comprometido também o conteúdo: “Ela devia cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar!” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §3). Devido ao problema estilístico, o livro acaba gerando mais dúvidas sobre quem era Dioniso do que respostas. O espírito de *O nascimento da tragédia* “regurgitava perguntas” sobre a verdadeira identidade do deus bárbaro e, por isso, apresentava uma imagem distorcida dele. Isso mostra que o conceito Dioniso, no livro de 1872, permanecia como um ponto de interrogação. Assim, em decorrência desse desconhecimento, *O nascimento da tragédia* traz consigo o seguinte problema: por não conseguir apresentar Dioniso devidamente, então os gregos não podem ser conhecidos. Nietzsche reitera: “Acima de tudo o problema *de que* há um problema – e de que os gregos, enquanto não tivermos uma resposta para a pergunta: ‘O que é dionisíaco?’, continuam como antes inteiramente desconhecidos e inimagináveis...” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §3). O problema estilístico de Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, parece ter dificultado a compreensão de como os gregos puderam afirmar a vida, uma vez que Nietzsche se utilizara de uma linguagem socrático/platônico (metafísico) para denunciar a própria racionalidade socrática.

2.4 Crítica ao conteúdo

Em decorrência dos problemas estilísticos de *O nascimento da tragédia*, precisamos nos perguntar se o conteúdo do livro também foi comprometido. Quais são as críticas que Nietzsche desfere ao conteúdo do seu livro de juventude?

Se Nietzsche aponta, a respeito do estilo de sua obra, que o principal problema foi o de usar uma linguagem metafísica para denunciar a própria metafísica, então, a respeito da crítica ao conteúdo, ele também aponta, basicamente, para três personagens que o influenciaram decisivamente na

elaboração das teses de *O nascimento da tragédia*. A princípio, temos dois grandes filósofos que o influenciaram, a saber, Kant e Schopenhauer: “que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto!” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §6). Por conseguinte, a música wagneriana também pôde contribuir para a formação do livro da juventude de Nietzsche, porém essa contribuição, aos olhos do autor de *Zaratustra*, foi extremamente negativa. Serão esses três personagens acima citados que Nietzsche concentrará suas críticas.²⁷

R. Machado nos faz lembrar que, nas *Considerações extemporâneas*, Nietzsche equivale a arte de Wagner à arte de Ésquilo, que representa, segundo o filósofo alemão, o apogeu da tragédia grega; além de ver na arte wagneriana o futuro da arte alemã. Entretanto, o diagnóstico de Nietzsche sobre Wagner mudará radicalmente, acusando-o de ser um romântico (MACHADO. 2001. p.15). Podemos entender um pouco mais a respeito do romantismo, segundo a óptica nietzschiana, no aforismo 370 da *A Gaia Ciência*. Nesse aforismo intitulado *o que é o romantismo?*, o filósofo alemão irá repudiar Wagner e Schopenhauer, acusando-os de criar um tipo de pensamento negativo, fruto da anarquia e escassez dos impulsos.

No aforismo 370 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche define Wagner e Schopenhauer como homens pertencentes ao romantismo. Nesse aforismo, o filósofo alemão constrói uma ideia de arte romântica de maneira absolutamente negativa. Para Nietzsche, todo tipo de arte pode favorecer o crescimento ou empobrecimento da vida: “Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores.” (FW/GC §370). A questão para Nietzsche é que há dois tipos diferentes de sofredores, isto é, existem duas maneiras do homem se posicionar frente ao sofrimento. De um lado, há os que sofrem de abundância

²⁷ R. Machado, por sua vez, analisa o *ensaio de autocrítica* evidenciando apenas a arte wagneriana como a grande inspiradora do conteúdo de *O nascimento da tragédia*. De acordo com o comentador, Nietzsche se lamenta por associar seu livro de juventude à música de Wagner, pois essa música representa o movimento artístico que mais se afasta dos gregos. O filósofo alemão estragou sua “análise do problema grego, ligando-o ao menos grego de todos os movimentos artísticos, o de Wagner.” (MACHADO. 2001. p. 15). Concordamos com R. Machado que a música wagneriana tem uma influência direta nos escritos da juventude de Nietzsche. Todavia, precisamos ressaltar que Nietzsche não se lamenta apenas por ter se deixado influenciar pela música de Wagner, mas também se queixa pelas influências filosóficas de Kant e Schopenhauer.

de vida e, por isso, almejam uma visão trágica da existência. Do outro lado, “os que sofrem de empobrecimento de 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.” (FW/GC §370).

Note como os homens do segundo grupo têm uma necessidade dupla, uma vez que ou eles buscam lugares “sem vida”, lugares mórbidos, ou eles buscam um modo de fugir da vida por meio da embriaguez, entorpecimento, ou até mesmo da loucura. Nas palavras de Nietzsche: “À dupla necessidade desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim – (...)” (FW/GC §370).

No que concerne aos movimentos artísticos, Nietzsche avalia cada tipo de arte, e isso inclui o romantismo, com a seguinte pergunta: “foi a fome ou a abundância que aí se fez criadora?”. Todavia, anterior a essa pergunta, o filósofo alemão faz um questionamento fundamental sobre aquilo que impulsiona a criação artística: “(...) atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*, ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*.” (FW/GC §370).

O autor de *Zaratustra* diz que é possível interpretar a passagem acima citada de duas maneiras. Em primeiro lugar, o desejo de vir a ser, de mudança e destruição pode ser reflexo daquela carência de vida, que destrói porque não suporta a existência. Por outro lado, o desejo do devir pode ser o reflexo da abundância de vida, ou seja, de uma perspectiva dionisíaca.

De igual forma, a vontade de eternizar pode ser analisada de maneira dúbia. Por um lado, “Ela pode vir da gratidão e do amor: – uma arte com esta origem sempre será uma arte da apoteose, talvez ditirâmbica, como em Rubens, venturosa-irônica, como em Hafíz, límpida e amável, como em Goethe, vertendo uma homérica luz e glória sobre todas as coisas.” (FW/GC §370). Por outro lado, o desejo de eternizar pode ser reflexo de uma vontade de vingança, que tenta transformar em lei todo o seu sofrimento e ressentimento contra a vida, a fim de imprimir seu “cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vingue de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretar, a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura.” (FW/GC §370).

Essas análises sobre as diferentes vontades de criações artísticas são elaboradas com o propósito de revelar a condição impulsional da qual o romantismo é sintoma. Sendo assim, o romantismo será sempre tido por Nietzsche como aquele movimento antagonista. Ou seja, se o romantismo tenta eternizar uma criação, ele o faz por uma vontade de vingança; e se ele tenta destruir, então ele o faz por causa da sua fraqueza de vida. Por isso, Nietzsche diz: “Este último caso é o *pessimismo romântico* em sua mais expressiva forma, seja como filosofia schopenhaueriana da vontade, seja como música wagneriana: – o pessimismo romântico, o último *grande* acontecimento no destino de nossa cultura.” (FW/GC §370).

De maneira semelhante, Nietzsche discorre no prefácio de *Humano, demasiado Humano II*, de que maneira o romantismo se apresentou como uma arte nociva à sua juventude.²⁸ Essa arte o fez se afastar da sua tarefa intelectual, isto é, de uma filosofia afirmativa. O autor do prefácio foi guiado por ideias românticas que o afastaram de sua tarefa:

Minha *tarefa* – onde estava ela? Como? Não parecia então que minha tarefa recuava diante de mim, que por muito tempo eu não mais tinha direito a ela? Que fazer para suportar essa, a maior das privações? – Comecei por me *proibir*, radicalmente e por princípio, toda música romântica, essa arte ambígua, sufocante, fanfarrona, que despoja o espírito de todo rigor e contentamento e faz vicejar toda espécie de vago desejo, de esponjoso anseio. (MA II/HH II *prefácio* §3).

Para Nietzsche, o ideal romântico potencializou uma negação da vida, o que fez o autor do prefácio caracterizar seus pensamentos juvenis como “doentes”.²⁹

No aforismo 6 do *Ensaio de autocrítica*, Nietzsche se lamenta por ter deixado as ideias de Kant e Schopenhauer influenciar no seu antigo livro:

²⁸ E. Behler mostra como Nietzsche, em sua juventude, se envolveu decisivamente com o pessimismo de cunho romântico musical, também revelando o quanto o filósofo se lamentou, em sua maturidade, por tal envolvimento (cf. BEHLER. 1978. p. 66). De maneira semelhante, C. Araldi nos fornece, em *O gênio romântico no pensamento de Nietzsche*, valiosas informações sobre a influência do pessimismo romântico na obra de juventude *O nascimento da tragédia* de Nietzsche: (cf. ARALDI. 2009).

²⁹ Se, por um lado, R. Machado enfatiza o problema da arte wagneriana, por outro lado M. Lima tentará tornar evidente a influência de Kant e Schopenhauer ao *O nascimento da tragédia*. De acordo com M. Lima, o filósofo alemão quer, no seu *Ensaio de autocrítica*, mostrar um duplo caminho de *O nascimento da tragédia*. Primeiro, o filósofo manifestará os problemas do seu livro sobre a tragédia e, em seguida, elogiará alguns aspectos da sua obra que o ajudarão na sua filosofia da maturidade (cf. LIMA. 2006. p. 91).

(...) quanto lamento agora que não tivesse a audácia (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, uma *linguagem própria* para expressar intuições e ousadias tão próprias – que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, valorações estranhas e novas, que iam radicalmente contra o espírito de Kant e Schopenhauer, bem como de seu gosto. (GT/NT *tentativa de autocrítica* §6).

Essa parte do ensaio nos leva a fazer as seguintes interrogações: Por que Kant e Schopenhauer teriam impedido Nietzsche de concretizar seus intentos?

Nietzsche teria abandonado a ideia dicotômica do mundo, sobrando apenas à aparência (cf. LIMA. 2006. p. 93). Ou seja, Nietzsche teria retirado do seu pensamento posterior ao *O nascimento da tragédia* a tese de um mundo metafísico, negador da vida. Note como o aforismo 54 e aforismo 107, de *Gaia Ciência*, testificam sobre essa mudança de postura:

A consciência da aparência. — Como é nova e maravilhosa e, ao mesmo tempo, horrível e irônica a posição que sinto ocupar, com o meu conhecimento, diante de toda a existência! Eu *descobri* que a velha humanidade e animalidade, e mesmo toda a pré-história e o passado de todo ser que sente, continua inventando, amando, odiando, raciocinando em mim – no meio deste sonho acordei repentinamente, mas apenas para a consciência de que sonho e *tenho* de prosseguir sonhando, para não sucumbir: tal como o sonâmbulo tem de prosseguir o sonho para não cair por terra. O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência – que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais – que, entre todos esses sonhadores, também eu, o “homem do conhecimento”, danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, *a duração do sonho*. (FW/GC §54).

De acordo com Nietzsche, o mundo não estaria dividido entre essência e aparência. Para o filósofo, a aparência não seria um elemento separado da realidade e nem teria a função de mascarar a essência do mundo. Deste modo, podemos constatar a mudança de posição de Nietzsche acerca da sua compreensão sobre a existência, uma vez que em *O nascimento da tragédia* ele ainda pressupõe uma relação dual essência/aparência. Agora, Nietzsche

compreende o mundo somente como aparência, pois tudo o que vive e que atua é aparência. De modo semelhante:

Nossa derradeira gratidão para com a arte. – Se não tivéssemos aprovado as artes e inventado essa espécie de culto do não verdadeiro, a percepção da inverdade e mendacidade geral, que agora nos é dada pela ciência – da ilusão e do erro como condições da existência cognoscente e sensível –, seria intolerável para nós. A *retidão* teria por consequência a náusea e o suicídio. Mas agora a nossa *retidão* tem uma força contrária, que nos ajuda a evitar consequências tais: a arte, como a *boa* vontade de aparência. Não proibimos sempre que os nossos olhos arredondem, terminem o poema, por assim dizer: e então não é mais a eterna imperfeição, que carregamos pelo rio do vir-a-ser – então cremos carregar uma *deusa* e ficamos orgulhosos e infantis com tal serviço. Como fenômeno estético a existência ainda nos é *suportável*, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno. Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando, para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! E justamente por sermos, no fundo, homens pesados e sérios, e antes pesos do que homens, nada nos faz tanto bem como o *chapéu do bobo*: necessitamos dele diante de nós mesmos – necessitamos de toda arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa, para não perdermos a *liberdade de pairar acima das coisas*, que o nosso ideal exige de nós. Seria para nós um *retrocesso* cair totalmente na moral, justamente com a nossa suscetível *retidão*, e, por causa das severas exigências que aí fazemos a nós mesmos, tornarmo-nos virtuosos monstros e espantalhos. Devemos também *poder* ficar *acima* da moral: e não só ficar em pé, com a angustiada rigidez de quem receia escorregar e cair a todo instante, mas também flutuar e brincar acima dela! Como poderíamos então nos privar da arte, assim como do tolo? — E, enquanto vocês tiverem alguma *vergonha* de si mesmos, não serão ainda um de nós! (FW/GC §107).

Esses aforismos citados acima reverberam a mudança de postura que Nietzsche faz ao longo de sua filosofia. Para Lima, esses aforismos demonstram a abolição do mundo da essência na obra nietzschiana: “Em nosso entender, Nietzsche, nos dois textos, revolve algumas teses de *O nascimento da tragédia* em seu pensamento posterior, de modo a retirar delas o fundamento metafísico de outrora.” E o comentador continua: “(...) Agora, de modo mais afim com o seu próprio pensar, o filósofo abre mão de uma dicotomia entre aparência e essência, afirmando que nosso intelecto só àquela tem acesso.” (LIMA. 2006. p. 94).

Por conseguinte, uma vez que a realidade do mundo é reduzida apenas em aparência, então a arte se torna uma grande ferramenta em auxílio do

homem, pois ela se relaciona de maneira ímpar com a aparência e a mudança do vir-a-ser. Parece que, caso Nietzsche não tivesse se deixado levar pelas teses de Kant e Schopenhauer, os aforismos 54 e 107 de *A Gaia Ciência* teriam expressado a mesma tese de *O nascimento da tragédia*. Ou seja, ambos os livros teriam feito uma apologia contra a dicotomia metafísica. Todavia, o *Ensaio de autocrítica*, irá denunciar a contradição que o seu livro sobre a tragédia carregou, ao ponto de ele corrigir essas teses nas suas obras de maturidade. Nietzsche, a tempo, visava a encontrar o ponto de sustentação da moral para, em seguida, solapá-la. Isso porque o alicerce da moral parece ser metafísico. Por isso, ele diz:

desci à profundidade, penetrei o alicerce, comecei a investigar e escavar uma velha confiança, sobre a qual nós, filósofos, há alguns milênios construímos, como se fora o mais seguro fundamento – e sempre de novo, embora todo edifício desmoronasse até hoje: eu me pus a solapar nossa confiança na moral. Estão me compreendendo? (M/A prefácio §2).³⁰

A contradição do livro de Nietzsche ocorreu porque ele se utilizou das teses de Schopenhauer para criar o seu conceito de *metafísica do artista*; conceito esse que irá denunciar as filosofias de Sócrates e Platão. Entretanto, Schopenhauer dissera ter usado teses kantianas para formar sua filosofia, acreditando ser Kant um herdeiro direto da filosofia platônica. Portanto, se Nietzsche se considera influenciado por Schopenhauer, e se Schopenhauer herda a doutrina platônica da divisão de mundo, então Nietzsche também se torna um herdeiro da doutrina metafísica. Ora, se as teses que Nietzsche se apropriou têm uma íntima ligação com as ideias de Platão, então como o filósofo alemão poderia criticar Sócrates e Platão? Aqui reside a contradição do conteúdo de *O nascimento da tragédia*: ele denuncia a dualidade metafísica e, ao mesmo tempo, se utiliza dela.³¹

³⁰ M. Lima nos indica que *O nascimento da tragédia* traz consigo contradições pela seguinte questão: “Apropriando-se do pensamento estético aí desenvolvido, a metafísica de artista nietzschiana só poderia abrigar em si mesma, com todas as transformações possíveis, esta forma de pensamento que amalgamava a filosofia crítica com o platonismo.” (LIMA. 2006. p. 96).

³¹ C. Barrack, ao interpretar *O nascimento da tragédia*, aproxima o impulso dionisíaco à coisa-em-si, dando a esse impulso um estatuto ontológico superior, em graus de verdade, do impulso apolíneo. Na interpretação de C. Barrack, a doutrina metafísica divisora de mundos do livro de juventude de Nietzsche parece ficar evidente, ainda mais quando o intérprete se utiliza dos termos Apolo/fenômeno e Dioniso/coisa-em-si (cf. BARRACK. 1974. p. 116-117). Assim, podemos perceber como *O nascimento da tragédia* talvez possa conter, segundo a interpretação de Barraque, argumentos metafísicos divisores de mundo, sobretudo quando o intérprete adiciona os conceitos coisa-em-si/fenômeno no livro de Nietzsche.

Se em *O nascimento da tragédia* Sócrates foi acusado de ser o responsável pela morte do saber trágico, Schopenhauer e Kant possibilitariam o renascimento dela. A razão pela qual a tragédia morreu foi por causa da divisão do mundo (mundo verdadeiro/mundo aparente) que Sócrates instaurou. Em função disso, somente a Razão seria capaz de penetrar na natureza para desvelar sua essência. O saber trágico, que não tinha seu fundamento na razão e, por isso, não poderia desvelar a essência da natureza, foi desqualificado como um tipo de saber.

Assim, se o Uno-primordial, conceito fundante da metafísica de artista, é um conceito ligado a Kant, então a filosofia da juventude de Nietzsche também pode ser classificada como metafísica. Nietzsche, em seu primeiro livro, não consegue radicalizar sua crítica a Platão, pois ele mesmo não tinha se desvinculado totalmente da metafísica denunciada, uma vez que sua filosofia estava ligada com a de Kant e Schopenhauer.

O próprio filósofo se compreende como metafísico em *O nascimento da tragédia*. Entretanto, quais os caminhos que ele se utilizou para superar seu próprio pensamento metafísico? No prefácio de *Humano, demasiado Humano*, Nietzsche assemelhará o pensamento metafísico com a metáfora do “doente” e, ao mesmo tempo, apontará para o caminho que ele mesmo trilhou para superar a metafísica. Segundo o filósofo, o espírito doente pode sair desse estado na medida em que interroga sobre os seus fundamentos. No caso de Nietzsche, ele se questionou da seguinte forma: “Se por longo tempo ele mal ousou perguntar: ‘por que tão à parte? tão solitário? renunciando a tudo que venerei? renunciando a própria veneração? por que essa dureza, essa suspeita, esse ódio às suas próprias virtudes?’” (MA I/HH I *prefácio* §6). Essas questões serviram de base para que o filósofo pudesse alcançar sua “saúde”. Assim, o saudável começa a suspeitar dos seus fundamentos e criar, a partir de si mesmo, novas “virtudes”: “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes” (MA I/HH I *prefácio* §6). Agora, o espírito livre se torna legislador dos seus próprios fundamentos. Ele deve aprender a experimentar, ele “deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração” (MA I/HH I *prefácio* §6).

Contudo, como Nietzsche conseguiu transformar sua doença em saúde? Como o filósofo alemão conseguiu realizar uma transvaloração do seu próprio

pensamento? O professor da Basileia se posicionou contra si mesmo. Ele diz que tudo aquilo que fazia mal para ele foi posto em suspeita: “Solitário, então, e tristemente desconfiado de mim, tomei, não sem alguma raiva, partido *contra* mim e a *favor* de tudo o que precisamente me feria e me era penoso” (MA II/HH II *prefácio* §4). Nietzsche começa a suspeitar daquilo que lhe fazia mal, mas que era tido como bom; por isso, ele começa invertendo seus valores: “em suma, eu então *virei* meu olhar.” (MA II/HH II *prefácio* §5).

O filósofo coloca em suspeita todos os ideais do pessimismo romântico. Nietzsche faz essa oposição para poder voltar a ser um “pessimista”, porém não um pessimista romântico, mas um novo tipo de pessimista. Segundo ele, essa nova postura ajudará na afirmação da existência:

Otimismo, para fins de restabelecimento, para alguma vez *poder ser* outra vez pessimista, entendeis isso? Assim como um médico coloca seu doente em um ambiente totalmente estranho, para que seja retirado de todo seu ‘até agora’, de seus cuidados, amigos, cartas, deveres, estupidezes e martírios de memória, e aprenda a estender as mãos e os sentidos em direção a novo alimento, novo sol, novo futuro, assim me coagi, como médico e doente em *uma* pessoa, a um inverso e inexperimentado *clima da alma*, e em especial a uma digressiva andança pelo estrangeiro, pelo *estranho*, a uma curiosidade por toda espécie de estranheza... (MA II/HH II *prefácio* §5)³².

De acordo com essa citação, Nietzsche diz ter mudado de posição para poder voltar ao local criticado, isto é, sair da doença para voltar ao mesmo local de modo saudável. Para isso, ele usa o exemplo do médico que leva o doente para outro contexto, pois assim o doente experimentaria novos ares, novas sensações, novas experiências e outra forma de vida. Nietzsche fez a mesma coisa, saiu do pessimismo romântico – que, como ele mesmo disse, fazia mal para ele de algum jeito – para se tornar um otimista e, depois, se tornar um novo tipo de “pessimista”.

Assim, Nietzsche percebe que os seus ideais antigos lhe causavam um enfraquecimento da vida, enquanto que a sua nova postura lhe dá força para viver. Sua tarefa foi recuperada, sua vontade de viver foi renascida:

A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida (...). Por fim recebemos as suas dádivas grandes, talvez também a maior que ela pode conceder – recebemos de volta a *nossa tarefa*. (MA II/HH II *prefácio* §5).

³² Nesse trecho citado, nós usamos a tradução de R.R. Torres Filho.

Com esse novo “pessimismo”, a existência problemática não é temida. Pelo contrário, até mesmo o caráter problemático da vida é aceito e quisto. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

existe uma vontade de trágico e de pessimismo que é a marca tanto do rigor como da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência). Não tememos com essa vontade no coração, o que há de temível e duvidoso em toda existência: nós até o buscamos. (MA II/HH II *prefácio* §7).

A arte dionisíaca, que depois se transformou em filosofia dionisíaca, deveria levar o homem a afirmar a existência e não a se resignar dela. Schopenhauer representava o oposto da afirmação da vida, pois ele acreditava que a tragédia levava o homem ao desapego desta. Mesmo assim, Nietzsche teria se deixado influenciar por Schopenhauer, percebendo esse problema quatorze anos mais tarde: “quão diversamente falava Dioniso comigo!, quão longe de mim se achava justamente então todo esse resignacionismo!” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §6).

Enfim, conseguimos observar minimamente as críticas que Nietzsche desferiu a si mesmo. Vimos que os prefácios de *Humano, demasiado Humano I e II*, *Aurora*, *A Gaia Ciência* e *O nascimento da tragédia* apontaram para alguns problemas filosóficos da juventude de Nietzsche. A arte romântica, sobretudo a música wagneriana, teria levado o autor a uma espécie de desagregação das forças, uma vez que essa arte é uma expressão da escassez de vida. Para se desvincular de Wagner, o filósofo alemão se privou de toda arte romântica, a fim de experimentar novos ares, novas paisagens e outro tipo de vida. No entanto, Schopenhauer e Kant teriam influenciado as ideias de Nietzsche de tal maneira que o professor da Basileia não teria conseguido apresentar uma arte que justificasse a existência. Pelo contrário, ele se utilizou daquela sabedoria que ele mesmo tentava denunciar, a saber, a racionalidade socrática. Deste modo, Nietzsche tenta reconfigurar o conceito chamado *dionisíaco*.

Se no primeiro capítulo de *Além de bem e mal* o filósofo alemão criticou toda a modernidade, devido à anarquia dos instintos e o pensamento metafísico – causadores da negação da vida –, então suas obras de juventude precisaram passar por uma reavaliação, uma vez que *O nascimento da tragédia* continha teses herdeiras da divisão de mundo. Para o filósofo, o pensamento que reconhece a inverdade como condição de vida –

possibilitando uma anulação das polaridades metafísicas bem/mal, verdade/mentira, corpo/alma, entre outras – se projeta para uma afirmação da vida: “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, para além de bem e mal.” (JGB/BM §4). Sua principal modificação reside na passagem da tese do Uno-primordial e dos impulsos apolíneo e dionisíaco – tese que Nietzsche identifica no *ensaio de autocrítica* como herdeira da dualidade metafísica – para a vontade de potência. Em vista dessas considerações, a pergunta que precisamos fazer é a seguinte: O que seria a vontade de potência? Como a vontade de potência poderia superar a metafísica? E ela possibilitaria uma existência afirmativa?

3. FILOSOFIA DIONISÍACA ENQUANTO VONTADE DE POTÊNCIA: A SUPERAÇÃO DO MODO DE PENSAR METAFÍSICO

Nietzsche torna manifesto, no primeiro capítulo de *Além de bem e mal*, o vínculo entre a filosofia moderna e o pensamento metafísico. Essas filosofias denunciadas por Nietzsche promovem, por causa do seu caráter metafísico, um repúdio à vida. Assim, superar a metafísica parece, diante desse diagnóstico nietzschiano, uma condição para a afirmação da existência. Ora, Nietzsche compreende a si mesmo como um antagonista dos filósofos modernos, tipicamente pessimistas: “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista” (EH/EH *o nascimento da tragédia* §3). Nesse sentido, Nietzsche evidencia o contraste entre o filósofo trágico afirmador da vida e o pessimista negador da existência. O pessimista, ao contrário do filósofo trágico, possui uma fisiologia inibida e decadente, pois o seu ideal racional inibe os impulsos:

O pessimista perfeito seria aquele que entende a mentira, mas ao mesmo tempo é incapaz de *jogar fora* o seu ideal: fosso entre querer e conhecer.(...) *pertence*, portanto, ao pessimismo que ele apareça em entes alquebrados, divididos – é um sinal de *decadência* – como doença de época. O ideal não atua como vivificador, e sim como inibidor (Fragmento póstumo 25 [159] primavera de 1884).

Em 1888, Nietzsche diz que ensinara, em *O nascimento da tragédia*, um contramovimento do pessimismo. Conforme o filósofo, ele teria mostrado um caminho para a afirmação da mudança e o dizer sim à vida, elementos impróprios de um pessimista: “um encantador dizer sim ao caráter conjunto da vida, como aquilo que é igual em toda mudança, igualmente poderoso, igualmente venturoso” (Fragmento póstumo 14 [14] da primavera de 1888). A concepção trágica da vida, totalmente imbuída na afirmação do vir-a-ser, é entendida por Nietzsche decididamente como um oposto ao pessimismo: “Este livro é antipessimista: ele ensina um poder contrário em relação a todo dizer não e agir negativo, um remédio contra o grande cansaço” (Fragmento póstumo 14 [15] da primavera de 1888). Por isso, o filósofo dionisíaco/trágico é aquele que cria sentido para sua própria vida sem se apoiar em interpretações externas, isto é, ele se coloca no papel antes ocupado pelo Deus metafísico: “O tipo Deus segundo o tipo do espírito criador, do ‘grande homem’” (Fragmento póstumo 14 [16] da primavera de 1888).

Assim, o pessimista, sob a perspectiva da fisiologia nietzschiana, seria um doente: “o fato de o pessimismo não ser nenhum problema, mas um sintoma – o fato de o nome precisar ser substituído por *niilismo* – o fato de a questão de saber se o não ser é melhor do que o ser já ser ela mesma uma doença, um declínio, uma idiosincrasia” (Fragmento póstumo 17 [8] maio/junho de 1888). A partir dessas considerações sobre o pessimismo, entendemos que Nietzsche, ao afirmar a contínua transitoriedade do mundo, se torna um oposto do pessimismo (cf. EH/EH *o nascimento da tragédia* §3).

Diante disso, precisamos tentar compreender se Nietzsche realmente pôde superar a metafísica. Precisamos saber se, pelo menos, houve alguma tese nietzschiana capaz de possibilitar a afirmação da vida. Se Nietzsche acredita que, por ser um filósofo dionisíaco, ele pôde ultrapassar o pessimismo, então nós precisamos analisar sua visão dionisíaca de mundo, o que significa entendermos o seu conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*). De igual forma, precisamos saber se é possível, a partir da vontade de potência, a efetivação da transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werter*), pois assim os valores negadores da vida poderiam ser transvalorados por valores afirmativos.

O termo transvaloração de todos os valores é um dos conceitos da filosofia nietzschiana que condensa, junto ao seu campo de significado, várias teses importantes, como é o caso do eterno retorno, da afirmação da vida e vontade de potência. Apesar de sua importância, a ideia de transvaloração de todos os valores sofre algumas mudanças no decorrer da obra nietzschiana. Este conceito aparece, pela primeira vez, no ano de 1886, em *Além de bem e mal*. Ao contrário dos diversos temas da filosofia madura de Nietzsche, o conceito de transvaloração não aparece na obra *Assim falava Zaratustra*, nos prefácios de 1886 ou mesmo no livro V de *A Gaia Ciência*. No aforismo 46 de *Além de bem e mal*, Nietzsche mostra que a transvaloração de todos os valores aconteceu na Antiguidade com o símbolo da cruz, invertendo os valores romanos por valores niilistas. Apesar de Nietzsche usar o termo transvaloração de todos os valores, ele se refere apenas a uma simples inversão de valores na antiguidade, fenômeno este que, posteriormente, será expresso pelo termo transvaloração dos valores e não de todos os valores. Tanto que, no aforismo 203 de *Além de bem e mal*, Nietzsche, ao falar sobre a

necessidade de realizar uma nova inversão de valores, usa apenas o termo transvaloração de valores (e não de todos os valores). Essa tarefa da inversão de valores niilistas para valores nobres, Nietzsche atribui aos *filósofos do futuro*. Todavia, Nietzsche parece ter em mente, quando se refere ao termo transvaloração de todos os valores, a superação da dualidade metafísica.

De outra forma, em *Para Genealogia da Moral* (1887), ano subsequente ao *Além de bem e mal*, Nietzsche descreve o processo de transvaloração dos valores (uma “simples” inversão dos valores) empreendida pelos valores judaico-cristãos (cf. GM/GM I §7-8). Contudo, se Nietzsche, em *Além de bem e mal*, atribui aos filósofos do futuro toda responsabilidade de superar a metafísica, em *Para Genealogia da Moral*, ele mesmo tenta ensaiar uma transvaloração de todos os valores. Esse ensaio seria realizado em uma obra que, naquela altura, já estava sendo escrita, como nos informa o próprio filósofo (cf. GM/GM III §27). Assim, o que antes deveria ser tarefa dos filósofos do futuro, agora passa a ser ensaiado pelo próprio Nietzsche.

Doravante, em 1888, a mudança de sentido que Nietzsche dá à transvaloração é verificável no prólogo de *Crepúsculo dos Ídolos*. Nesse prólogo em questão, o filósofo se refere à transvaloração de todos os valores como sendo “um grande ponto de interrogação, que carrega sombra sobre aquele que a escreve”. Nesse contexto, a transvaloração deixa de ser uma tarefa futura (como em *Além de bem e mal*) ou de uma simples tentativa (como em *Para Genealogia da Moral*), para se tornar uma tarefa pessoal de Nietzsche. Ainda no *Crepúsculo dos Ídolos*, a transvaloração aparece em mais dois momentos: (GD/CI os quatro grandes erros §2) e (GD/CI os melhoradores da humanidade §4). No primeiro capítulo em questão, Nietzsche dará um exemplo de transvaloração de todos os valores, enquanto que, no segundo capítulo citado, o filósofo irá demarcar o seu alvo a ser criticado (isto é, faz-se necessário superar a metafísica). Nessa obra, Nietzsche demonstra um grande desenvolvimento do seu projeto de transvaloração de todos os valores em relação aos anos anteriores.

De igual forma, as obras *Ecce Homo* e *O Anticristo* parecem ter uma importância fundamental para o tema da transvaloração. A obra *Ecce Homo* era para ser publicada antes de *O Anticristo*, em função de uma estratégia de Nietzsche. Profundo conhecedor das Escrituras e do cristianismo, o filósofo

ganha em significado o título *Ecce Homo*, quando essa obra se vincula ao tema da transvaloração. No quarto evangelho das Escrituras, o evangelho de João, Pilatos chama Jesus para a condenação, dizendo: “eis o homem”. A última fala de Pilatos antes de entregar Jesus a sua condenação é *Ecce Homo*, mostrando que essa foi a última fala antes do acontecimento que transvalorou os valores determinantemente. Ou seja, Nietzsche intitula seu livro com a mesma expressão da qual precedeu a transvaloração de todos os valores na antiguidade, sugerindo que ele, após esse livro, efetivará o mesmo processo ocorrido nos tempos antigos. A obra *O Anticristo*, por sua vez, livro que denuncia um tipo específico de valor, teria a função de desmascarar um tipo sacerdotal de homem que, aproveitando o evento da crucificação, inverte os valores estabelecidos e se impõe como soberano por dois mil anos. Cumprindo essa crítica e denúncia aos valores modernos – que se apóiam em valores metafísicos, manifestados na antiguidade –, o filósofo abriria espaço para instaurar outros valores. Assim, a afirmação da vida estaria ligada com esse projeto nietzschiano de transvaloração de todos os valores, conjuntamente com a tese da vontade de potência.³³ Em suma: O que seria a vontade de potência? Como a vontade de potência poderia superar a metafísica? E ela possibilitaria uma existência afirmativa?³⁴

De acordo com S. Marton, Nietzsche introduz o conceito *vontade de potência*, pela primeira vez em obra publicada, em *Assim falava Zaratustra* (cf. MARTON. 2010. p. 49). No canto intitulado *Dos mil e um alvos*, Nietzsche ressalta dois pontos fundamentais: os povos tendem, necessariamente, a criar

³³ Sobre o tema da transvaloração de todos os valores: (cf.: RUBIRA. 2010. p. 127-309). Veja também: (RUBIRA. 2005. p. 114-119).

³⁴ O projeto de transvaloração de todos os valores viria a ser desenvolvido por Nietzsche em uma tetralogia. Sobre isso, Nietzsche explica: “Transvaloração de todos os valores. Primeiro Livro. *O Anticristo*. Ensaio de uma crítica do cristianismo. Segundo Livro. *O Espírito Livre*. Crítica da filosofia como movimento niilista. Terceiro Livro. *O Imoralista*. Crítica da mais fatal espécie de ignorância, a moral. Quarto Livro. *Dioniso*. Filosofia do eterno retorno” (Fragmentos póstumos 19 [8] setembro de 1888). Sabemos que, dessa tetralogia, somente *O Anticristo* foi escrito. Contudo, Nietzsche diz que essa obra contém a sua transvaloração de todos os valores, não sendo apenas a introdução de tal projeto. Podemos encontrar essa ideia na carta a Georg Brandes: “(...) Eu sou, afinal, o primeiro psicólogo do cristianismo e posso, como antigo artilheiro que sou, pôr em posição artilharia pesada, algo que nenhum opositor do cristianismo sequer supôs na existência. – O conjunto é a abertura da *Transvaloração de todos os valores*, a obra, que a meu ver já está terminada: juro-lhe que em dois anos nós teremos comoções no mundo todo. Eu sou uma fatalidade” (*Carta a Georg Brandes, 20 de novembro de 1888*). Assim, *O Anticristo* teria, como Nietzsche esclarece, o conteúdo geral da transvaloração de todos os valores. Para informações detalhadas sobre a importância de *O Anticristo* no projeto da transvaloração de todos os valores: (cf. BARROS. 2002. p.21-22).

valores e, a partir disso, criam valores diferentes uns dos outros. “Uma tábua dos bens está suspensa sobre cada povo.” afirma Zaratustra, “Vê, é a tábua de suas superações de si mesmo; vê, é a voz de sua vontade de potência. (...) O amor que quer dominar e o amor que quer obedecer criaram juntos essas tábuas.” (ZA/ZA I, *Dos mil e um alvos*). Nesse canto, a vontade de potência estaria inscrita em um âmbito social, no qual um povo tende a criar valores e superar-se. Ao mesmo tempo, a vontade de potência leva o indivíduo – enquanto sujeito particular e não social – a abolir a culpa e o castigo: “Algo mais alto do que a reconciliação tem de querer a vontade, que é vontade de potência – mas como lhe acontece isso? Quem lhe ensinou ainda o querer-para-trás?” (ZA/ZA II *Da redenção*)³⁵. Essas duas partes de *Zaratustra* revelam como *Wille zur Macht* diz respeito, ao mesmo tempo, ao corpo social e ao indivíduo particular (principalmente no que tange a seu aspecto psicológico), estando essas duas esferas interligadas pela vontade de potência.

De maneira mais abrangente, no canto *Da superação de si mesmo*, Zaratustra introduzirá o conceito de vontade de potência na natureza: “E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*’ (...) e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – por mais potência!” (ZA/ZA II *Da superação de si mesmo*). Nesse canto, Zaratustra parece aproximar não só os aspectos sociais e psicológicos da vontade de potência, mas a própria vida.³⁶ A ideia de vontade

³⁵G. Vattimo mostra, no capítulo *O niilismo e o problema da temporalidade*, como a vontade de potência se inscreve no âmbito psicológico do homem. Nesse ensaio, o autor mostrará como o *querer para trás* possibilita o nascimento do *instinto de vingança*, pois a vontade não pode se efetivar no passado, causando no homem um estado de ressentimento. Assim, se no canto *Da redenção* nos deparamos com o *instinto de vingança*, no canto *Da visão e do enigma* encontraremos uma solução para o problema psicológico do homem, que, segundo G. Vattimo, reside em um aspecto temporal. Para o autor, o eterno retorno possibilitaria a eterna efetivação do querer no passado, presente e futuro, solucionando o problema psicológico do *instinto de vingança* (cf. VATTIMO. 2010. p. 32-47). Concordamos com G. Vattimo que o homem garante uma solução para o problema do *instinto de vingança* através do eterno retorno. Todavia, apesar de sabermos que tal doença se manifesta por não conseguir *querer para trás*, precisamos ressaltar que o eterno retorno se valida como objeto não metafísico somente sob a óptica da realidade como vontade de potência. Assim, se o *instinto de vingança* surge na vontade de potência, o eterno retorno também se manifesta sob a mesma base. Por isso, a vontade de potência teria uma importância anterior a concepção temporal, perspectiva essa que não é explorada em nenhum momento por Vattimo, deixando a ideia de que a vontade de potência só se torna algo benéfico ao homem quando tomada a correta concepção temporal.

³⁶ De acordo com R. Machado, o canto *Da superação de si mesmo* é o mais explícito quanto à apresentação da vontade de potência em *Zaratustra*. Esse canto tem alguns aspectos negativos, como é o caso, por exemplo, da crítica que Zaratustra endereça aos “mais sábios dos sábios”. Por trás dos valores dos sábios, e de sua vontade de tornar pensável todo o existente (*Wille zur Denkbarkeit alles*

de potência explica os fenômenos sociais e psicológicos, assim como os fenômenos biológicos, mostrando uma espécie de unidade entre essas três áreas.

3.1 Vontade de potência: a hierarquia nos órgãos, tecidos e células

Doravante, os escritos póstumos, assim como aqueles publicados posteriormente ao *Zarathustra*, parecem revelar considerações ainda mais amplas acerca da vontade de potência. Em um fragmento póstumo, Nietzsche levará o seu conceito para a realidade orgânica dos tecidos e células do homem: “A aristocracia no corpo a multiplicidade dos dominantes (luta das células e dos tecidos). A escravidão e a divisão do trabalho: o tipo mais elevado só é possível por meio de uma *pressão* que coloca *para baixo* um tipo inferior, obrigando-o a desempenhar uma função.” (Fragmento póstumo 2 [76] de outono de 1885/outono de 1886). Nesse sentido, o homem seria o resultado de uma organização hierárquica das células e tecidos que se opõe e lutam entre si para a formação de uma constituição biológica. A célula, ao encontrar resistências de outras células, tende a se exercer e se impor. A célula que se estabelece em meio às lutas, consegue utilizar-se de outras, para o funcionamento de uma determinada configuração. Assim também os tecidos se estabelecem de acordo com a luta e oposição, se servindo de outros tecidos por um determinado período.³⁷

Desta maneira, será sob a perspectiva da luta que o filósofo introduzirá a ideia de hierarquia. A vontade de potência, elemento que exerce força entre os componentes orgânicos, produz vencedores e vencidos, possibilitando diferentes hierarquias. “Diferença entre funções *inferiores e superiores*”,

Seiende), estaria a vontade de potência. Conforme Machado: “Com a expressão ‘os mais sábios dentre os sábios’, Nietzsche está, desse modo, visando aos representantes do pensamento socrático-platônico, a metafísica da vontade de verdade, o projeto niilista de ‘uma velha vontade de potência’.” (MACHADO. 2001. p. 100). Por outro lado, de maneira positiva, Zarathustra define a vida como vontade de potência. Esse estreitamento revela que a vontade de potência é tida como auto-superação: tendência a subir, vitória sobre si mesma, domínio de si mesma, esforço sempre por mais potência (cf. MACHADO. 2001. p. 100-104).

³⁷Conforme Frezzatti, em *Nietzsche contra Darwin*, o conceito de luta em Nietzsche, como podemos encontrar nos fragmentos póstumos, é o resultado da apropriação por parte do filósofo alemão das ideias do biólogo Wilhelm Roux, em *A luta das partes no organismo (Der Kampf der Theile im Organismus: ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitlehre)*, escrito em 1881. A partir dessa apropriação, Nietzsche começa a considerar o organismo como o desfecho da luta entre as células, os tecidos e os órgãos. (Cf.: FREZZATTI Jr. 2014. p. 34,73).

sustenta Nietzsche, “hierarquia dos órgãos e necessidades, representada por personagens que mandam e outros que obedecem.” (Fragmento póstumo 25 [411] da primavera de 1884). Nesse sentido, se o corpo é dotado por inúmeros impulsos, que ora se configuram de uma maneira e ora de outra, então a hierarquia torna-se uma manifestação necessária: “Que o ser humano seja uma multiplicidade de forças que estão em uma hierarquia” (Fragmento póstumo 34 [123] abril/junho de 1885).

Diante disso, Nietzsche defenderá a ideia de conflito no interior do indivíduo, levando os antagonismos do homem a um nível fisiológico. Acerca dessa constituição: “o próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço, etc.): seu desenvolvimento ligado a um *vencer*, um *predominar* de certas partes, a um definhar, um ‘tornar-se órgão’ de outras partes” (Fragmento póstumo 7 [25] do final de 1886/primavera de 1887). Parece ser próprio da constituição humana a relação entre dominantes e dominados, processo este desempenhado graças aos inúmeros impulsos.

3.2 Vontade de potência e a noção de multiplicidade: crítica à unidade metafísica do sujeito

Em conformidade com a ideia de luta, Nietzsche traz para a sua teoria a noção de multiplicidade, pois os impulsos não estão apenas em constante luta, mas também são múltiplos: “O ser humano mais elevado teria a máxima multiplicidade de instintos e impulsos, e inclusive na força relativa maior que ainda pudesse ser suportada.” (Fragmento póstumo 27 [59] verão/outono de 1884). Deste modo, o filósofo acrescenta a ideia de multiplicidade na formação do homem, derrubando a noção do sujeito como unidade. O indivíduo seria, desde os seus aspectos biológicos, formado por outros indivíduos:

Não cansamos de maravilhar-nos com a ideia de como o corpo humano se tornou possível, como essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo. (Fragmento póstumo 37 [4] de junho/julho de 1885).

Porém, será que não poderíamos dar um estatuto de unidade metafísica para esses pequenos indivíduos da multiplicidade da vontade de potência? Será que a vontade de potência não poderia ser reduzida em uma unidade metafísica?

Como conceito metafísico teológico, o uno é denunciado por Zaratustra: “Chamo isso de mau e inimigo do homem: todos esses ensinamentos sobre o uno” (*ZA/ZA II Nas ilhas bem-aventuradas*). Concomitantemente, Müller-Lauter nos chama a atenção para o fato de que o uno, para Nietzsche, não é sinônimo de simples, como se o simples fosse algo verdadeiro: “Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. No entanto, aquilo que é efetivo, que é verdadeiro, não é nem uno nem tampouco redutível ao uno.” (Fragmento póstumo 15 [118] início do ano 1888). Assim, como o filósofo alemão entende a “unidade da vontade de potência”? Em um póstumo, Nietzsche afirma: “Toda unidade é apenas como *organização e conjunção* unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade” (Fragmento póstumo 2 [87] Outono de 1885/outono de 1886).

É nesse prisma que, de acordo com Nietzsche, podemos entender a vontade de potência como unidade, pois somente a multiplicidade pode ser organizada em unidade (cf. MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 73-74). Desta forma, o mundo como unidade não passa de uma multiplicidade de *quanta* de potência organizada. Por conseguinte, a multiplicidade das forças, em constante combate umas com as outras, também se constituem como unidade apenas em um sentido organizacional. Se o mundo é constituído por forças, essas formam, por seu turno, uma unidade somente na organização da multiplicidade. O mundo, como multiplicidade de forças incessantes, é explicado da seguinte maneira: “como energia por toda parte, como jogo de forças e de ondas energéticas ao mesmo tempo uno e ‘múltiplo’, cá se acumulando e simultaneamente se rareando acolá, um mar de forças que fluem e refluem em si mesmas” (Fragmento póstumo 38 [12] junho/julho de 1885).

Essa multiplicidade de forças, que se organizam e desorganizam simultaneamente, pode ser entendida como unidade quando relacionada com o mundo, pois o mundo é um *quantum* de força.³⁸ Nesse sentido, G. Deleuze, ao interpretar o conceito de multiplicidade, em *Nietzsche et la philosophie*, parece concluir que a ideia de força no singular é absurda: “Toda força está, portanto, em uma relação essencial com outra força. O ser da força é plural; seria realmente absurdo pensar a força no singular.” (DELEUZE. 1962. p. 7). Por

³⁸ Cf. fragmento póstumo 2 [143] outono de 1885/outono de 1886.

isso, a vontade de potência não se inscreve de maneira singular e essencial, no sentido da tradição metafísica, mas é uma pluralidade incessante. Se a vontade de potência é um jogo entre as relações de *quanta* de potências ininterruptas, que se intensificam e se desagregam, então a unidade só pode ser concebida de um modo provisório. A unidade, sob a óptica dos *quanta* de potência, torna-se unidades provisórias e mutáveis. Assim, a unidade pode ser concebida como a prévia agregação dos impulsos em uma hierarquia dominante provisória. Na medida em que essa configuração se desfaz, se finda a unidade. Logo, ela não existe como ente metafísico, ela não passa de um não-ser.

Entretanto, se a unidade não tem nenhum ser, como podemos entender a afirmação de que a unidade é uma organização? Para Nietzsche, esse problema só é possível se acreditarmos na razão dentro da linguagem. Os *quanta* de potência não são entendidos como o Ser, entidade última fundante do mundo. Aliás, Nietzsche já denunciara esse vício da linguagem, do qual sempre favoreceu a tradição eleata: “Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase do que falamos!” (GD/CI a “razão” na filosofia §5). Para Nietzsche, a projeção de um ser no mundo não passa de uma injustiça para com a realidade do mundo, que é apenas aparência. O filósofo, por isso, sustenta que “o ser é uma ficção vazia” (GD/CI a “razão” na filosofia §2). Desta maneira, o ser é entendido como o oposto do devir, isto é, como algo estável (cf. MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 76).

Por conseguinte, as organizações instáveis e provisórias são formadas por movimentos de *quanta* de potência, no qual um *quantum* de potência, em relação com outros *quanta*, se multiplica em vários outros. Destarte, os seres permanecem em constante fluxo, perdendo aquele estatuto de fixação. Os impulsos não são unos, mas pertencem a um fluxo incessante. Assim, uma organização não é uno, mas apenas significa um, ou seja, a vontade é, para Nietzsche, “algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade” (JGB/BM §19). É por isso que somente como fenômeno da linguagem, sobretudo pelos seus limites, que o homem é entendido e explicado como *unidade*. A linguagem é sempre falsificadora e torna fixa as propriedades

com as quais ela se relaciona, tudo isso para manter provisoriamente uma formação de impulsos dominantes.

Em vista dessas considerações, podemos entender previamente que a unidade da vontade de potência, para Nietzsche, não passa de organização, simplicidade e estabilidade da hierarquia dos impulsos. Assim, quando Nietzsche fala da vontade de potência em um sentido de unidade, ele está se reportando aos três elementos anteriores, sem perder, contudo, a ideia de fluxo. Conforme Müller-Lauter:

De tudo isso deveria ter-se tornado claro que Nietzsche sempre tem em vista multiplicidades fácticas de vontades de potência, que, respectivamente, significam um no sentido de simplicidade ou estabilidade, todavia são formações complexas e incessantemente mutantes, sem constância, nas quais ocorre uma contraposição de *quanta* de força em variadas graduações (MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 80).

A partir dessa fisiologia, a unidade metafísica passa a ser substituída por uma multiplicidade, sendo o homem considerado como um “edifício social de muitas almas” (JGB/BM §19)³⁹. Nessa perspectiva, o filósofo acrescenta: “o homem como multiplicidade: a fisiologia nada mais faz que indicar um maravilhoso comércio entre essa multiplicidade e o arranjo das partes sob e em um todo. Mas seria falso, disso, inferir necessariamente um Estado com um monarca absoluto (a unidade do sujeito).” (Fragmento póstumo 27 [8] do verão/outono de 1884). O homem não seria uma *unidade* fixa e substancial, pois todo o corpo contém partes que pensam, sentem e querem de maneira autônoma: “Mas o mais importante é: que entendamos o fator dominante e seus subalternos como *a mesma espécie*, todos sentindo, querendo, pensando” (Fragmento póstumo 40 [21] agosto/setembro de 1885). A dualidade corpo/alma é anulada na filosofia nietzschiana, pois a constituição mais básica do homem, seja ela espiritual ou orgânica, está inscrita na ordem dos

³⁹ Devemos nos atentar para o fato de que, se Nietzsche diz que o homem é um “edifício social de muitas almas”, a própria alma, para o filósofo, é sinônimo de impulso e afeto. Podemos encontrar, em *Além de bem e mal*, a afirmação: “a alma como edifício social dos impulsos e afetos” (JGB/BM §12). Portanto, ao afirmar que o homem é um “edifício social de muitas almas”, nós podemos concluir que o homem é um “edifício social de muitos impulsos e afetos”. Para uma melhor compreensão do conceito de alma em Nietzsche: (cf. SOUSA. 2013. p. 93-173). Em consonância com a ideia de multiplicidade do sujeito, Frezzatti nos chama a atenção para a influência que T. Ribot exerceu sobre Nietzsche. Ribot, em *Les maladies de la personnalité (As doenças da personalidade)* mostra que o sujeito é formado por múltiplas consciências locais, ideia esta que causou grande influência à filosofia nietzschiana (cf. FREZZATTI Jr. 2013. p. 272-275).

impulsos.⁴⁰ Desta maneira, o corpo seria apenas uma aparente “unidade”, no qual uma pluralidade de adversários – como células, tecidos ou órgãos – permaneceriam em um estado incessante de lutas e oposições. Ou seja, uma vez que a luta é uma característica fundamental da vida, podemos concluir, com Nietzsche, que: “a vida vive sempre às expensas de outra vida” (Fragmento póstumo 2 [205] do outono de 1885/outono de 1886). A tese nietzschiana da luta e da multiplicidade (inúmeros seres que agem por vontade própria) parece, de fato, desarticular os pressupostos da concepção metafísica do sujeito como uma unidade:

A hipótese de *um só sujeito* talvez não seja necessária; talvez seja permitido igualmente supor uma multiplicidade de sujeitos, cuja conjunção e cuja luta estejam a fazer no fundo do nosso pensamento e, sobretudo, da nossa consciência? Uma espécie de *aristocracia* das ‘células’, nas quais repousaria a dominação? Certamente de pares que estejam acostumados entre si a governar e saibam como mandar? *Minhas hipóteses*: o sujeito como pluralidade (...) a única *força* que existe é da mesma espécie que a vontade: um comandar outros sujeitos, que se modificam em seguida; a constante transitoriedade e fugacidade do sujeito ‘alma mortal’ (fragmento póstumo 40 [42] agosto/setembro de 1885).

Podemos notar como Nietzsche, ao introduzir a ideia de luta e multiplicidade, destrói o sujeito metafísico.

Por conseguinte, a luta, na filosofia nietzschiana, é o próprio desenrolar do vir-a-ser, promovendo a formação de hierarquias e a mudança perpétua. Nesse sistema hierárquico entre dominantes e dominados, há uma relação de dependência mútua: “Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, uma espécie de continuação da luta. *Obedecer* é também uma *luta*: desde que reste força capaz de resistir.” (Fragmento póstumo 26 [276] do verão/outono de 1884). Nessa hierarquia, formada pela luta entre os impulsos, a parte dominante depende do dominado para se manter, de forma que o dominante auxilia na manutenção da existência da parte que obedece. Nietzsche realça a ideia de dependência entre as duas partes que lutam:

Que o ser humano seja uma multiplicidade de forças que estão em uma hierarquia, de maneira que há mandantes, mas que o dominante

⁴⁰ Em *Zaratustra*, o corpo é entendido como a única instância humana: “(...) uma palavra para designar algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma pluralidade dotada de *um único* sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo, nos diz Zaratustra, é também tua pequena razão, meu irmão, a que chama ‘espírito’, um pequeno instrumento e um pequeno brinquedo de tua grande razão.” (ZA/ZA *Dos desprezadores do corpo*). Dessa forma, podemos notar, em *Zaratustra*, uma projeção para o encerramento da dualidade matéria/espírito, pois tanto a razão quanto o espírito não passam de um instrumento do corpo.

também deve fazer tudo que sirva para a sobrevivência e a manutenção dos subordinados, sendo ele próprio com isso *condicionado* pela existência deles. Todos esses entes vivos precisam ser de espécie aparentada, pois senão eles não poderiam servir e obedecer assim uns aos outros: os servidores precisam, em algum sentido, também ser obedecedores e, em alguns casos mais refinados, o papel precisa ser provisoriamente cambiado entre eles, fazendo com que alguma vez obedeça aquele que costumava comandar (fragmento póstumo 34 [123] abril/junho de 1885).

Com efeito, devido ao estado cambiante entre as forças, as configurações hierárquicas são o próprio vir-a-ser. Se todas as forças fossem iguais e nunca mudassem, o mundo estaria paralisado e, portanto, morto. Ora, se a parte dominante se torna, de tempo em tempo, a parte que obedece, então o mundo não poderia produzir entidades intransitórias, como a alma, o espírito, a verdade e bem absolutos.

Concomitantemente, é nessa perspectiva da multiplicidade e da luta que as noções de substâncias fixas, alma (sujeito) e corpo (objeto), são destruídas. No homem, o pensar não seria uma faculdade particular do intelecto, pois todos os componentes que constituem a hierarquia humana pensam, sentem e querem: “Pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer – por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização” (Fragmento póstumo 27 [19] do verão/outono de 1884). Nem mesmo o intelecto é concebido como *unidade* no sujeito. Todos os aspectos da vida se concentram em uma multiplicidade. O pensar, o sentir e os impulsos são atividades realizadas por todos os microorganismos, células, tecidos e órgãos.

O aparelho cerebral, responsável por todos os impulsos nervosos, parece ser considerado um absurdo dentro das concepções da fisiologia nietzschiana. De modo semelhante, a filosofia que defende o *sujeito* como único responsável por produções como o pensamento, o querer e o sentir também estaria equivocada. Sendo assim, podemos distinguir duas concepções básicas acerca da vontade que Nietzsche irá criticar, a saber, o sentido psicológico e o sentido metafísico da vontade. Pois essas duas noções da vontade permitem conceber o sujeito como o único produtor das suas

ações, excluindo a ideia de multiplicidade e pluralidade. Por isso, Nietzsche precisa criticar e derrubar o sentido psicológico e metafísico da vontade.⁴¹

No sentido psicológico, a ação é consequência da vontade produzida pelo sujeito. Reduzida a uma fórmula, a teoria psicológica da vontade se expressaria da seguinte maneira: basta querer para agir. Nesse sentido, o sujeito acreditaria nele mesmo como gerador da vontade e, devido a essa crença, ele acreditaria que as ações realizadas não passariam de um efeito do seu querer. Entretanto, essas inferências psicológicas só podem ter sentido quando a noção de multiplicidade da vontade é desprezada. Conforme Marton:

A vontade, atuando em todo o organismo, ganha adeptos e esbarra em opositores, depara solicitações que lhe são conformes e outras antagônicas, conjuga-se com os elementos de disposição concordante e vence os que lhe opõem resistências, predomina, enfim, graças ao concerto de uma pluralidade de elementos – ou, se se preferir, de ‘almas’. (MARTON. 2010. p. 54).

A vontade concebida como pluralidade inviabilizaria a ideia de um *sujeito* produtor do querer. O homem, formado por inúmeros organismos microscópicos, sofreria a ação da vontade por todo seu corpo. Assim, se a teoria psicológica tenta instaurar o indivíduo como produtor da vontade, a teoria nietzschiana, por sua vez, destrói a noção de *sujeito*⁴², pois o que a tradição considera uma decisão da vontade de um sujeito uno é a resultante do embate entre as partes do organismo. Nietzsche declara: “*O homem enquanto multiplicidade de ‘vontades de potência’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas.*” (Fragmento póstumo 1 [58] do outono de 1885/ primavera de 1886).

Com efeito, a vontade de potência, devido a sua multiplicidade, não pode ser compreendida como uma *essência* metafísica. A vontade de potência só pode ser expressa através de uma *relação* de resistências, tornando difícil compreendê-la como uma espécie de *essência fundante* do mundo: “A vontade de potência busca aquilo que se lhe contrapõe.” (Fragmento póstumo 9 [151])

⁴¹ A crítica nietzschiana contra a concepção metafísica da vontade já foi, em certa medida, explorada no primeiro capítulo. De igual forma, S. Marton faz valiosas considerações sobre essa crítica: (cf. MARTON. 2010. p.54-57). Assim, nos deteremos em evidenciar a crítica nietzschiana ao sentido psicológico da vontade.

⁴²A. Onate mostra, em *O Crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*, como a tradição metafísica forjou, através de preconceitos filosóficos, o conceito de *sujeito*. Nessas considerações, o autor apresenta como Nietzsche destrói, através de um procedimento genealógico, a noção de *sujeito* (cf. ONATE. 2000. p. 57-118).

de 1885/1887). A vontade de potência só se efetiva em relação com outras vontades de potência, expressando-se somente a partir das oposições entre impulsos. Ora, se a vontade de potência só se efetiva através da relação entre oposições de outras vontades de potência, então não podemos falar que a vontade de potência é um único princípio que funda a realidade. Assim, ela não estaria conforme aos padrões da metafísica tradicional, uma vez que seu caráter é múltiplo.⁴³

3.3 Crítica ao impulso de autoconservação: a proposta nietzschiana da autossuperação

Dessa forma, a vontade de potência está presente em todos os seres, até mesmo nos microorganismos, ratificando a inexistência do *sujeito* como *unidade*. Agora, a tendência ao efetivar-se, presente em todos os seres vivos, explicaria todo o pensar, sentir e querer. Concomitantemente, a inclinação mais básica do homem, para Nietzsche, deixa de ser a da autoconservação, uma vez que a nutrição e a reprodução são consequências da vontade de potência. A realidade do combate entre todos os elementos, promovida pela vontade de potência, não visa à alimentação ou qualquer forma de perpetuação da espécie. A esse respeito:

Tomemos o caso mais simples, o da alimentação primitiva, o protoplasma estende seus pseudópodes para buscar algo que lhe resista – não por fome, mas por vontade de potência. Com isso, faz a tentativa de dominá-lo, apropriar-se dele, incorporá-lo – o que se denomina ‘alimentação’ é apenas um fenômeno secundário, uma utilização feita por essa vontade primeira de tornar-se *mais forte* (fragmento póstumo 14 [174] da primavera de 1888).

Nesse sentido, a vontade de potência não tem em vista nenhuma finalidade. Nos ditames da vontade de potência, a vida se configura pela luta entre os seres, formando diversas hierarquias. Essa luta não visa a uma meta e nem permite tréguas, pois a vontade de potência não se sacia. Por isso, a fome

⁴³ Em consonância com a ideia da multiplicidade de oposições da vontade de potência, Giacóia sustenta: “Desse modo, esta ‘essência’ não pode ser pensada como um princípio metafísico tradicional, como identidade substancial, que não só recolheria em seu interior toda diversidade, como também produziria a partir de si mesmo a série infinita de seus desdobramentos; levado às últimas consequências, este ‘princípio’ não nos permite encontrar uma unidade fundante, mas opera como uma geratriz de oposições que não se supressumem em nenhuma síntese final, de maneira que ao invés de um princípio de unificação, temos diante de nós um multiplicador de oposições.” (GIACÓIA Jr. 1995. p. 92). Gostaríamos de ressaltar nessa passagem o argumento que visa a tirar o conceito de vontade de potência da esteira metafísica, a saber, o argumento da multiplicidade de oposições.

não pode ser o motor ou o escopo da vontade de potência: “Não é possível considerar a *fome* como *primum mobile*: do mesmo modo que não se pode considerar a autoconservação: a fome concebida como consequência da subalimentação, ou seja: a fome como consequência de uma vontade de potência *que não se assenhoreia mais*.” (Fragmento póstumo 14 [174] da primavera de 1888). Destarte, a fome não deve ser encarada como uma mera reconstituição de elementos que estão ausentes no homem, pois o protoplasma, segundo Nietzsche, absorve muito mais do que o necessário. O filósofo, em um aforismo póstumo, confirma: “Nutrição (**Ernährung**), apenas uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de potência”. (Fragmento póstumo 2 [76] do outono de 1885/outono de 1886).

Se a nutrição é uma consequência da vontade de potência, a autoconservação também será explicada de maneira semelhante. Nietzsche afirma:

Não se pode deduzir a mais baixa e mais originária atividade no protoplasma de uma vontade de autoconservação, pois ele recolhe em si de uma maneira insana muito mais do que a conservação condicionaria: e, antes de tudo, justamente com isso ele *não* ‘se conserva’, mas se *decompõe* (...). a fome é uma forma especializada e tardia do impulso, uma expressão da divisão do trabalho, a serviço de um impulso mais elevado que vigora sobre esse último impulso. (fragmento póstumo 11 [121] novembro de 1887/março de 1888).

Assim, podemos notar que nem a nutrição e nem a autoconservação podem ser tidas como o impulso “mais baixo” e “mais originário” do homem. Por esta forma, a célula nem sempre consegue assimilar tudo o que adquiriu e absorveu. À vista disso, a célula se divide, ou seja, reproduz-se por não conseguir agregar seus componentes em um sistema, dando origem a duas vontades distintas. Nas palavras do filósofo: “A cisão de um protoplasma em dois ocorre quando a potência não é mais suficiente para dominar as possessões adquiridas” (Fragmento póstumo 1 [108] do outono de 1885/primavera de 1886). Graças à vontade de potência, os protoplasmas não se saciam em preencher aquilo que falta, mas continuam por se alimentarem incessantemente: “Nutrição, apenas uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de potência.” (Fragmento póstumo 2 [76] outono de 1885/outono de 1886). O processo de desenvolvimento da vida, como nos explica Nietzsche, acontece graças aos excedentes que, por sua vez, é

causado pela natureza da vontade de potência.⁴⁴ A vontade de potência não pode deixar de querer mais potência. A nutrição, a geração (a reprodução) ou a autoconservação são somente consequências da vontade de potência.

A identificação entre vida e vontade de potência, ocorrida pela primeira vez em *Zarathustra*, torna-se recorrente nas obras posteriores. Em várias obras da maturidade, Nietzsche faz essa relação: “mas o que é vida? Aqui se faz necessária uma versão nova, mais precisa do conceito de ‘vida’. Minha fórmula a esse respeito anuncia: vida é vontade de potência.” (Fragmento póstumo 2 [190] do outono de 1885/outono de 1886). Em *Além de bem e mal*, na medida em que o filósofo sublinha a vontade de potência como o impulso anterior à autoconservação, ele relaciona vida e vontade de potência: “Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão a sua força – a própria vida é vontade de potência – : a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes consequências disso.” (JGB/BM §13)⁴⁵. No aforismo 259 da mesma obra, o filósofo falará sobre a hierarquia dos impulsos presente no corpo do indivíduo, evidenciando a tendência à dominação entre as partes constituintes e, por fim, definindo toda a vida como vontade de potência (cf. JGB/BM §259). Assim, o estreitamento entre vida e vontade de potência parece ser recorrente, pois o filósofo sempre ressalta a dinâmica da vida orgânica em conformidade com impulsos de potência: “todas as funções saudáveis do organismo têm essa necessidade – e todo organismo, até a idade da puberdade, é um tal complexo de sistemas que luta pelo crescimento dos sentimentos de potência” (Fragmento póstumo 14 [174] da primavera de 1888)⁴⁶.

⁴⁴ Frezzatti, em *Nietzsche contra Darwin*, se preocupará em mostrar os argumentos nietzschianos que visam derrubar a ideia de seleção natural e autoconservação defendida por Darwin. No primeiro capítulo, Frezzatti mostrará as inúmeras correntes darwinistas, evidenciando as ideias originais de Darwin e as ideias inseridas por outros evolucionistas na teoria darwiniana. No segundo e terceiro capítulo, Frezzatti ressaltará a crítica nietzschiana ao evolucionismo darwinista, ressaltando argumentos como a autosuperação e luta por mais potência. O autor nos lembra que, para Darwin, o homem evoluiu devido à escassez de vida, enquanto Nietzsche explicaria o mesmo processo de evolução a partir da superabundância de vida. Assim, temos clara a diferença entre a concepção darwiniana de vida, que visaria à autoconservação, e a concepção nietzschiana da vontade de potência. Frezzatti demonstra as críticas nietzschianas em: (cf. FREZZATTI Jr. 2001. p.61-133).

⁴⁵ Em *Para Genealogia da moral*, Nietzsche ressaltará a luta como sendo o instinto mais básico da vida orgânica, contrapondo o pensamento de Spencer, que usará o conceito de adaptação para definir a vida orgânica. Nietzsche, por sua vez, definirá a vida como vontade de potência (GM/GM II §12).

⁴⁶ Frezzatti mostra que o fragmento póstumo 14 [174] da primavera de 1888 é um reflexo da influência que W.H. Rolph exerceu sobre Nietzsche. Sobre tal influência: (cf. FREZZATTI Jr. 2014. p. 34).

3.4 A importância da teoria das forças: vontade de potência no campo inorgânico

Se vida é vontade de potência, como nos indicam os textos anteriores, poderíamos concluir que o campo de ação da vontade de potência estaria restringido somente aos aspectos orgânicos da vida?⁴⁷ Se analisarmos outros textos de Nietzsche, concluiremos que a vontade de potência não se limita apenas à vida: “A vida é apenas um *caso particular* da vontade de potência.” (Fragmento póstumo 14 [121] da primavera de 1888). Conforme Nietzsche, *Wille zur Macht* abarcaria também a esfera inorgânica. Em *Além de bem e mal*, o filósofo pensa o inorgânico como uma pré-esfera do orgânico:

como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção; como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece); como uma espécie de vida de impulsos em que ainda todas as funções orgânicas, como autorregulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras; como uma *pré-forma* da vida (JGB/BM §36).

Assim, tanto a realidade inorgânica quanto o mundo orgânico estariam debaixo do efeito do mesmo princípio, qual seja, da vontade de potência.

Podemos dizer, conforme S. Marton (MARTON. 2010. p. 75), que a principal responsável no pensamento de Nietzsche, por levar a vontade de potência ao campo inorgânico (espécie de *pré-forma* do mundo orgânico) foi a *teoria das forças*⁴⁸. Em 1885, Nietzsche vinculará a matéria orgânica e a

⁴⁷ Nessa relação entre vida e vontade de potência, não podemos incorrer no erro de afirmar que a vontade é vontade de vida. Conforme Nietzsche, aquilo que existe não pode querer existir e aquilo que não existe também não: “Não há, pois, nenhuma vontade de vida. Isso é uma má e contraditória justaposição de palavras. Seria de se entender: vontade de uma existência mais longa, mais elevada ou de uma outra existência.” (Fragmento póstumo 3 [91] 1880/1882).

⁴⁸ S. Marton argumenta que Nietzsche, ao introduzir o conceito de *força*, estaria mais preocupado em dialogar com as teorias científicas da época do que com a história da filosofia. A autora mostra, em conformidade com Charles Andler, que Nietzsche realiza leituras sobre física geral desde 1872. Essas leituras se estendem desde a *Filosofia natural* de Boscovich até o *Desenvolvimento da química* de Ladenburg. De igual forma, a autora explica, segundo Müller-Lauter, o vínculo da *teoria das forças* de Nietzsche com as ciências da época, pois o filósofo alemão teria elaborado ideias como o *desencadeamento de forças*, influência do artigo de Robert Mayer (*Über Auslösung*). (Cf. MARTON. 2010. p. 251, nota 31). Concomitantemente, P. Wotling dirá que a ideia de força em Nietzsche será assimilada e absorvida pela ideia da vontade de potência: “Reduzida a uma expressão particularizada da vontade de potência, a força, portanto, se identifica com o instinto ou com o impulso” (WOTLING. 2001. p. 30). Portanto, parece ser imprescindível lembrarmos de que as ciências naturais sempre foram objeto de estudo de Nietzsche, podendo causar inúmeras influências, e, ao mesmo tempo, se analisarmos o conceito de força em Nietzsche, perceberemos sua novidade e particularidade ao ser identificada com a vontade de potência. Assim, o conceito nietzschiano de força não seria tão

realidade inorgânica com sua teoria das forças. Essa ligação será providencial para o filósofo mostrar a efetivação da vontade de potência em toda a realidade. “A ligação entre o inorgânico e o orgânico”, explica Nietzsche, “repousa necessariamente na força repulsiva que exerce cada átomo de força. Deveria definir-se a vida como uma forma durável de um *processo de equilíbrio de forças*, em que os diferentes combatentes se desenvolveriam, cada um de seu lado, de maneira desigual” (Fragmento póstumo 36 [22] de junho/julho de 1885). A Vida e a realidade inorgânica, como Nietzsche parece afirmar, estariam ligadas por um jogo de forças em interação: “Mesmo no reino do inorgânico entra em consideração para um átomo de força apenas a sua vizinhança: as forças se equilibram à distância” (Fragmento póstumo 36 [20] de junho/julho de 1885).

Se a força vigora no inorgânico e orgânico, a vontade de potência, portanto, está incluída nesses dois âmbitos. Para o filósofo, a força só se exerce por causa da vontade de potência: “Esse conceito vitorioso de força, com o qual os nossos físicos recriaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento; é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de potência.” (Fragmento póstumo 36 [31] de junho/julho de 1885).⁴⁹

semelhante aos dos físicos de sua época, mas teria sua inusitabilidade quando vinculada à teoria dos impulsos.

⁴⁹ S. Marton, ao explicar a teoria das forças, deixa a impressão de que força e vontade de potência são conceitos separados e distintos, necessitando de uma vinculação entre as duas ideias: “(...) parece, enfim, aproximar-se da ideia de que tanto a vida quanto a matéria inorgânica são constituídas por forças em interação. Mais um passo e, finalmente, estabelecerá a relação entre estas e a vontade de potência.” (MARTON. 2010. p. 75). Nessa citação, na medida em que a intérprete diz que Nietzsche, ao dar mais um passo, irá estabelecer “a relação entre estas [as forças] e a vontade de potência”, parece sugerir que os dois conceitos nietzschianos são coisas diferentes e precisam estar unidos. A autora, inclusive, mostra que a vinculação entre os dois conceitos permite uma maior abrangência na filosofia nietzschiana. Isso porque a vontade de potência unida à força alcança o campo orgânico e inorgânico: “Com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ele operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe.” (MARTON. 2010. p. 75). Essas passagens da autora parecem apontar para a ideia de que força e vontade de potência são coisas distintas, embora a intérprete não afirme essa distinção de maneira conclusiva e explícita. Por sua vez, G. Deleuze irá, categoricamente, fazer uma diferenciação entre força e vontade de potência. O intérprete considera de forma literal a ideia expressa por Nietzsche, na qual diz que o conceito de “força necessita de um complemento”. O problema de sua interpretação, conforme nos indica Müller-Lauter, aparece na medida em que Deleuze acrescenta: “Inseparável não significa idêntico” (DELEUZE. 1962. p. 56). Contudo, concordamos com Müller-Lauter ao afirmar que força e vontade de potência são conceitos sinônimos. Müller-Lauter traz para o diálogo o aforismo 36 de *Além de bem e mal*, no qual podemos encontrar a semelhança entre força e vontade de potência: “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*.” (JGB/BM §36). Assim, de acordo com Müller-Lauter, Nietzsche utiliza dois sentidos para força: ora se refere no sentido mecanicista e ora se refere como vontade de potência. Quando o filósofo fala

Não obstante, todas as forças estão circunscritas na vontade de potência: “O fato de toda força impulsionadora ser vontade de potência, o fato de não haver nenhuma força física, dinâmica ou psíquica além disso” (Fragmento póstumo 14 [121] da primavera de 1888). A partir dessas considerações, S. Marton nos auxilia a definir o conceito de vontade de potência: “É possível, pois, pensar a vontade de potência como explicitação do caráter intrínseco da força.” (MARTON. 2010. p. 77).

A natureza da vontade de potência consiste no próprio efetivar-se, que produz efeitos sobre as outras quantidades de força, devido à relação entre elas. Sendo assim, o universo pode ser entendido como a relação entre os diversos *quanta* de forças que se opõe a outros *quanta* de forças. Entretanto, a única constatação que o homem faz dessa pluralidade é os efeitos das forças. Para Nietzsche, essa constatação é realizada de maneira estranha, pois a linguagem do homem se expressa de maneira metafísica sobre aquilo que não pretende ser metafísico. Por isso, Nietzsche diz que essa constatação é feita “numa linguagem completamente estranha” (Fragmento póstumo 2 [159] 1885/1887).⁵⁰

Se o homem conhece a realidade da vontade de potência e a exprime com “uma linguagem estranha”, isso se deve a uma ficção metafísica, na qual se imprime a noção de uma causa eficiente no campo dos impulsos. Entretanto, esse fio da causalidade não é algo pertencente ao mundo da vontade de potência, pois os efeitos das forças é o próprio ato de efetivação. Nietzsche sustenta:

Um *quantum* de força é justamente um tal *quantum* de impulso, de vontade, de atividade, mais ainda, não é nada mais do que este impulsionar, este querer, este atuar, e se pode parecer outra coisa,

em um sentido mecanicista, então de fato faz-se necessário acrescentar outro elemento nessa visão de mundo. Do contrário, quando Nietzsche fala sobre o mundo enquanto vontade de potência, então força, impulso e vontade de potência são sinônimos. (Cf. MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 110-111, nota 123).

⁵⁰ O. Giacóia ressalta o problema da limitação da linguagem dos homens ao falarem sobre as forças e os seus efeitos: “Somos nós quem, prisioneiros dos antigos hábitos lingüísticos em que se embala a metafísica, continuamos a separar a força de seu efetivar-se, traduzindo a relação em que estas se constituem na linguagem estranha a que pertencem conceitos com substância, força infinita, vontade, cuja impropriedade e mal-entendido Nietzsche não cessa de denunciar.” (GIACÓIA Jr. 1995. p. 82). Conforme Nietzsche, a linguagem expressa o mundo de maneira imprópria. Enquanto o mundo não passa de um campo contínuo de força, no qual há somente “degraus e uma sutil gama de gradações”, a linguagem se limita a explicar o mundo através de oposições metafísicas: “Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente degraus e uma sutil gama de gradações” (JGB/BM §24). -

isto se deve apenas à sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão petrificados na linguagem). (GM/GM I §13).

A vontade de potência, portanto, é um eterno querer efetivar-se, uma tendência de descarregar-se.

Em vista dessas considerações, O. Giacóia nos chama a atenção para o fato de que a teoria das forças derruba qualquer impressão da vontade de potência como sendo uma substância fixa. O autor afirma que o conceito de impulso está intimamente ligado com a teoria das forças desenvolvida pelo filósofo, ao ponto de Nietzsche se utilizar do termo *Triebkräfte*⁵¹. Os impulsos, agora vinculados à teoria das forças, passam a ser algo diferente de toda noção substancial da tradição. Por isso, a vontade de potência não é uma coisa, uma entidade, uma essência (*Wesenheit*) ou qualquer princípio ligado a tradição metafísica. É diante desses elementos que O. Giacóia define: “Pulsão⁵² é, em Nietzsche, um sem-fundo misterioso onde se abisma todo indicar e denotar, carga energética impalpável, invisível e plurívoca, ao mesmo tempo matéria e demiurgo de toda concreção do mundo orgânico e cultural.” (GIACÓIA Jr.1995. p. 80).

Essa tendência à efetivação, entendida como vontade de potência, se expressa tanto na biologia quanto na cultura. De acordo com Nietzsche, toda a existência estaria encerrada em lapsos dinâmicos de relações de *quanta* de potência, que são formados pela coesão de assujeitamento e mando. No que tange ao corpo, a pluralidade de forças se inscreve desde as partes mais ínfimas até o corpo como totalidade. Da mesma forma que as hierarquias formadas por constelações de impulsos se expressam no corpo, também o fazem nos aspectos sociais, na formação da religião, no uso da política ou nas artes. Os elementos biológicos da natureza, assim como toda e qualquer

⁵¹ Encontramos esse termo, por exemplo, em: (MA I/HH I §472).

⁵² Nas citações referentes ao texto de Giacóia, conservaremos a opção feita pelo intérprete do termo *pulsão* ao invés de *impulso* (*Trieb*). Conforme P. C. de Souza, o termo pulsão é consagrado entre os psicanalistas franceses e brasileiros para traduzir o *Trieb* dos textos freudianos. A palavra *pulsion* parece ser consagrada na língua francesa, sendo utilizada tanto na linguagem técnica quanto na popular. Entretanto, assim como Souza, utilizaremos a tradução impulso, uma vez que o conceito pulsão tem um sentido etimológico mais limitado: “E a ‘pulsão’ (do latim *pulsare*, ‘bater, sacudir’; daí ‘pulso’ e ‘pulsão’) faltaria justamente a ideia de ímpeto ou pressão, que vem denotada no prefixo *im*, segundo a etimologia.” (NIETZSCHE. 2005. p. 198, nota 21). Assim, o leitor constatará a nossa opção pela tradução impulso, salvo às vezes em que citamos o texto de O. Giacóia, visando preservar a ideia do intérprete.

produção cultural, estariam submetidos pelas mesmas “leis”: elas seriam regidas pela vontade de potência.⁵³

Nesse mundo formado por forças guiadas pela vontade de potência, não há estados permanentes ou perenes. O mundo, desta forma, é um constante vir-a-ser que não pára de se transformar. As forças, devido à vontade de potência, nunca deixam de se exercer, não havendo pausas nas lutas e, portanto, nas diferentes constituições hierárquicas do mundo. Diante disso, se o mundo é um *eterno* vir-a-ser, então ele não pode ter sido criado e também não pode ter um fim. Dizer que o mundo é fruto da criação de um Deus transcendente é, nesse caso, introduzi-lo dentro da teologia. Concomitantemente, dizer que o mundo é fruto de uma causalidade é inseri-lo na visão mecanicista. Contra essas duas possibilidades, Nietzsche sustenta que o mundo é eterno: “O mundo subsiste, não é nada que vem a ser, nada que perece. Ou, ao contrário: vem a ser, perece, mas nunca começou a vir a ser e nunca cessou de perecer – *conserva-se* em ambos... Vive de si próprio: seus excrementos são seu alimento.” (Fragmento póstumo 14 [188] da primavera de 1888).

Com efeito, o mundo é processo e não um sistema estável. A pluralidade de forças dissolve qualquer possibilidade de começo, fim, ou substâncias transcendentais. A alma, a mônada ou o átomo são conceitos falidos sob a óptica da vontade de potência, pois “que o mundo não aspira a um estado durável, é a única coisa *evidenciada*.” (Fragmento póstumo 10 [138] (250) do outono de 1887). Em vez de substâncias fixas, Nietzsche defenderá os *quanta* dinâmicos de potência: “De resto, não existem coisas mas *quanta* dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência reside na relação com todos os outros *quanta*, no seu ‘efetivar-se’ (*wirken*) sobre eles” (Fragmento póstumo 14 [79] da primavera de 1888). É devido ao campo de força dos *quanta* de potência que o mundo não pode ser regido por leis ou por nenhuma substância fixa.

⁵³ Frezzatti analisa a teoria dos impulsos nietzschiana, constatando um movimento de agregação e desagregação dos *quanta* de potência. Também mostra como o mundo orgânico e o mundo inorgânico (cultura, ciência, religião, etc.) estão submetidos ao ciclo de intensificação e decadência dos impulsos. A análise mostra que o ciclo de nascimento, ascensão e morte pode ser encontrado tanto na natureza biológica quanto na esfera cultural, pois as duas áreas estariam submetidas pelos movimentos de agregação e desagregação dos impulsos. (Cf.: FREZZATTI Jr. 2005. p. 55-66).

Diferente de uma unidade, a vontade de potência tem um caráter múltiplo. Apesar dos impulsos estarem por trás de todas as produções e formas de vida, ela mantém um aspecto plurívoco. Isso é possível devido ao fato de Nietzsche relacionar os impulsos com a teoria das forças. As forças, segundo o filósofo, são de ordem da multiplicidade, sempre se opondo a outras forças, em uma luta constante. Essa natureza das forças, que implica pluralidade e luta, impede a formação de qualquer *unidade* resultante de sínteses conciliadoras das contradições e oposições. A vontade de potência, agora relacionada com as forças, não pode ser considerada como uma entidade, mas sim como *quantidade* dinâmica de impulsos.

Enfim, com essa teoria dos impulsos que levam as coisas a um querer se efetivar, Nietzsche estaria saindo da dualidade matéria/espírito em que os outros filósofos teriam caído. A vontade de potência é apenas tendência, impulso ou efetivação, e não um artifício material ou espiritual.

O sujeito metafísico, agora dissolvido em uma pluralidade de *quanta* de potência, se torna, ele mesmo, uma perspectiva em constante mudança, pois a luta incessante das vontades de potência o encaminha para a realidade do vir-a-ser. As rígidas permanências podem ser entendidas somente a partir de contínuos combates entre os impulsos, caracterizando a permanência como uma multiplicidade.

3.5 A afirmação da vida e a destruição: uma relação possível na vontade de potência

Entretanto, se Nietzsche reitera o vir-a-ser, realidade esta que contém a destruição como elemento necessário, então como o pensador alemão poderia produzir uma filosofia afirmativa? Seria a afirmação da vida ainda possível mesmo frente à destruição?

Frente a tais questionamentos, podemos perceber que, apesar de a vida ser composta por destruição, Nietzsche não deixa de se definir como um filósofo trágico, tipicamente afirmador da existência: “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista” (EH/EH *o nascimento da tragédia* §3). A partir disso, a postura de Nietzsche parece, no mínimo, curiosa e, ao mesmo tempo, sugestiva, pois indica que, mesmo em meio à destruição do devir, ele pôde se

posicionar afirmativamente. E mais, além do filósofo sustentar que a afirmação da vida é possível, ele também defende a necessária positividade de tal ação, uma vez que afirmar a existência é aceitar, positivamente, as belezas e horrores contidos na vida. Aquele que incorpora a realidade do vir-a-ser – compreendendo sua dinâmica destruidora – afirma a vida em sua totalidade, isto é, no criar e destruir: “*ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o prazer no destruir (...)*” (EH/EH *o nascimento da tragédia* §3).

Desta maneira, ao afirmar uma perspectiva em que criação e destruição estão englobadas, Nietzsche constrói uma filosofia distinta das precedentes. A filosofia nietzschiana, ao afirmar as belezas e horrores da existência, promove a realidade do vir-a-ser e, portanto, sendo classificada como uma filosofia dionisíaca. Esse novo redimensionamento da filosofia nietzschiana abandona todas as interpretações precedentes, deixando de lado também o pessimismo. Nessa perspectiva, o criar e o destruir são elementos de uma única transitoriedade, por isso o negar é parte necessária e constituinte do afirmar. Nietzsche declara: “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH/EH *por que sou um destino* §4).

Assim, aceitar a vida como uma multiplicidade de *quanta* de potências é aceitar as contradições que estas multiplicidades acarretam. Em outras palavras, assumir a negação como suporte para a criação torna a aceitação da vida, no mínimo, passível de ser considerada. Contudo, apesar da destruição estar imbricada com a criação, essa realidade (*Wirklichkeit*) enquanto vontade de potência, constituída por um incessante fluxo, não significa a passagem de um estágio inferior para outro superior, como se a vontade de potência tendesse a vida para um progresso ou evolução. Nesses ditames, a vida não culmina para um estado em que a negação ou destruição não exista. A vida, entendida como vontade de potência, está em um constante desenvolvimento (*Entwicklung*), mas não necessariamente em um progresso, permitindo com que a destruição esteja sempre englobada com a criação contínua da vida.

Com efeito, Nietzsche consegue, através do conceito de destruição, sustentar a realidade da criação, pois esta só é possível mediante destruição. Ao mesmo tempo, o conceito de destruição, na medida em que abre espaço para a criação, tem de ser aceito e necessário, pois, do contrário, o homem não

poderia explicar a mutabilidade da vida, o que resultaria em uma negação dela. Portanto, a destruição é importante, na óptica nietzschiana, porque além de abrir espaço para a criação (a destruição precede a criação), ela possibilita a explicação da transitoriedade da vida, sem que haja necessidade de se recorrer a aparatos metafísicos e, assim, possibilitando a afirmação total da vida: “No limite, elas encerram uma positividade em um duplo sentido: condicionantes do par criação/afirmação e afirmação da negação.” (AZEREDO. 2008. p. 107).

Nessa perspectiva, o posicionamento adotado pelo homem frente à vida deveria ser o mesmo do imoralismo nietzschiano, que destrói e constrói simultaneamente:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu, o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer o Não*. Eu sou o primeiro *imoralista*: e com isso o destruidor *par excellence*. (EH/EH *por que sou um destino* §2).

Ter a vontade de potência como instrumento de avaliação permite com que Nietzsche recuse a moral vigente de sua época, tornando-o um imoralista.⁵⁴ Ele exclama: “*Nós, imoralistas*’ – crítica real do ideal moral: do homem bom, do santo, do sábio; do amaldiçoamento das assim chamadas propriedades *más*. Que sentido tem as diversas interpretações morais? Qual é a medida a partir da qual se pode medir? (‘Vontade de potência’)” (Fragmento póstumo 2 [185] outono de 1885/outono de 1886). Em outro lugar: “‘*O imoralista*’. De acordo com a *proveniência*, a moral é: soma das *condições de conservação* de um tipo pobre, meio ou totalmente desvalido: esse tipo de homem *pode* ser o ‘grande número’: – por isso o seu *perigo*.” (Fragmento

⁵⁴ Embora nos deparemos com o conceito “imoralista”, A. Paschoal nos chama a atenção para o fato de que o discurso nietzschiano sobre a moral não se concentra apenas em uma destruição dos valores. Em *Nietzsche e a Autossuperação da Moral*, Paschoal mostra que Nietzsche defende um tipo de moral, não se restringindo apenas em criticar, pois “todo discurso no campo da moral revela um posicionamento moral, a defesa de um tipo fisiológico, etc.” (PASCHOAL. 2009. p. 177). Apesar do imoralismo nietzschiano, o filósofo parece defender uma moral afirmadora, em que a autossuperação se constitui como seu fio condutor. Assim, parece ser de suma importância que entendamos um dos pontos cruciais do discurso nietzschiano sobre a moral, isto é, que, considerando a vontade de potência, Nietzsche parece apresentar, antes de tudo, “a necessidade que o homem tem de uma moral. (...) Não se trata, portanto, nem de negar a moral, nem de propor uma equação que negaria uma moral para afirmar outra, mas de uma filosofia que parte da afirmação da moral presente e passada.” (PASCHOAL. 2009. p. 178). Portanto, a filosofia nietzschiana, baseada no conceito de vontade de potência, expõe valores que denunciam e promovem uma moral.

póstumo 22 [25] setembro/outubro de 1888). Concomitantemente, V. Azeredo nos indica um terceiro tipo de imoralismo: “Há um terceiro sentido exposto na palavra imoralista que é caro a Nietzsche, qual seja, o de psicólogo. Ele se considera como sendo o primeiro psicólogo que houve, o primeiro a descobrir as ramas da moral judaico-cristã e a realizar a psicologia do sacerdote ascético.” (AZEREDO. 2008. p. 109, nota 6). Podemos encontrar essa ideia indicada por Azeredo em *Ecce homo*:

Mas ainda em um outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda humanidade. Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidade, uma até então inaudita profundidade ou ‘abissalidade’ psicológica. (...) Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia...(EH/EH *por que sou um destino* §6)

Nesse sentido, Nietzsche se declara como um imoralista por registrar os valores na ordem dos impulsos. Se a moral da tradição metafísica nega a vida enquanto movimento de superação contínuo, Nietzsche pensará na vida como “teoria do desenvolvimento da vontade de potência”. Por isso, o sentido de moralista como psicólogo tem seu significado na afirmação da vida, uma vez que o psicólogo compreende os impulsos: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência*, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento” (JGB/BM §23). A tradição metafísica nega a vida, através dos seus preconceitos morais, por excluir o devir.

Essa postura, da qual o homem cria e destrói realidades, só é possível sob a óptica da vontade de potência. Assim, a efetividade dos impulsos implica, necessariamente, na criação de novas configurações da realidade; e a criação de novas configurações, por sua vez, implica na destruição. Logo, a destruição permite explicar a realidade e, ainda por cima, corrobora com a vontade de potência, tese que se afasta da metafísica e, portanto, da negação da vida. Em uma fórmula: não há afirmação da vida sem destruição.⁵⁵ A mudança, formada

⁵⁵C. Araldi conclui, diante do problema da criação/destruição, que Nietzsche mantém separado essas duas noções. Assim, Nietzsche seria ora um afirmador da vida e ora um negador, sendo impossível a conciliação dessas duas realidades. Afirmar o vir-a-ser seria cair em um vazio de sentido, rumando ao aniquilamento, e afirmar a criação seria, por outro lado, dar sentido ao caos. Diz C. Araldi: “Se não há

por destruição, permite com que o homem olhe para a existência como uma obra de arte, na qual ele pode modificar e dar sentido do modo que quiser. Ou seja, com a vontade de potência, o homem não produziria uma estética justificadora da existência, como podemos encontrar em *O nascimento da tragédia*, mas adotaria uma postura estética, na qual a própria existência seria um eterno destruir e criar. Assim como o artista destrói e refaz continuamente a sua obra de arte, o homem agora deve destruir e recriar novas perspectivas acerca de sua existência, fazendo de si mesmo uma obra de arte. Por isso, a organização dos impulsos no homem torna-se fundamental para a criação de novas perspectivas, isto é, para a postura estética. É nesse sentido que Nietzsche dirá: “Afinal, a estética não passa de fisiologia aplicada.” (NW/NW *No que faço objeções*).⁵⁶

Nesse sentido, a mudança de postura de Nietzsche, na qual agora o homem veria a própria realidade como arte, estaria fortemente pontuada em *Tentativa de autocrítica*. Nesse ensaio, o filósofo exorta a ver “a ciência com a óptica do artista, mas a arte com a da vida” (GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). Nessa passagem, entendemos que o homem deve adotar uma postura estética, da qual a própria existência é vista como uma obra de arte, possível de ser destruída e construída repetidas vezes.

Desta maneira, negar a destruição é, de fato, negar o testemunho dado pela realidade sobre a existência e, assim nos parece, negar a própria vida. A partir disso, o filósofo une, em uma mesma ação, a criação e a destruição. Devido ao caráter dionisíaco do mundo, o sujeito que produz a destruição, promove, ao mesmo tempo, a criação; e aquele que cria, também promove, instantaneamente, a destruição. Por isso, o filósofo pode se afirmar como um

mais uma referência unívoca ao mundo dionisíaco da dupla volúpia, em que haveria a simultaneidade entre criação e aniquilamento, o filósofo, a nosso ver, afirma em dois momentos cindidos: a) o auto-aniquilamento do homem, na medida em que o deserto cresce nele (movimento da forma ao caos); e b) o discurso do mundo celeste que se auto-afirma, cria a si mesmo na eternidade e na necessidade do seu criar (triunfo constante da forma sobre o caos). Dioniso, nesse sentido, assumiria duas prerrogativas (quicá incompatíveis): a de ser a divindade que afirma eternamente o vir-a-ser criativo e a de ser aquele que redime o homem do caos do auto-aniquilamento, do abismo do nada.” (ARALDI. 2004. p. 440-441). Contudo, compreendemos que, no interior da filosofia nietzschiana, a negação da vida é parte constituinte para poder afirmá-la, sendo, portanto, a negação uma parte da afirmação. Deste modo, não entendemos, como quer Araldi, que Dioniso tenha duas prerrogativas cindidas e incompatíveis, mas sim que negação e afirmação estão unidas em um mesmo ato.

⁵⁶ R. Rabelo nos fornece, em *A arte na filosofia madura de Nietzsche*, várias considerações sobre a relação arte e fisiologia, sendo a vontade de potência o conceito chave de sua reflexão (RABELO. 2013).

negador e, mesmo assim, proporcionar inúmeros benefícios: “Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu, o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. (...) em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer o Não*.” (EH/EH *por que sou um destino* §2).

Deste modo, enquanto filósofo imoralista, o destruidor *par excellence*, Nietzsche tem por escopo duas grandes negações, a saber, a moralidade vigente, que se arroga como bem em si; e o homem metafísico, produto e consequência desta moralidade negada por Nietzsche. Quanto à moral, Nietzsche declara: “uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*” (EH/EH *por que sou um destino* §4). Essa moral, tipicamente negadora da vida, possibilita o surgimento de um tipo de homem, que também será criticado por Nietzsche: “um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*” (EH/EH *por que sou um destino* §4). A dissolução da moral metafísica, e dos tipos de homens acarretado por ela, ganha legitimidade quando o mundo é visto sob a óptica dos impulsos.

Somente sob os padrões da vontade de potência, o homem pode destruir de maneira positiva – pois todo destruir supõe um criar – e ganha espaço para impor sua própria perspectiva. Toda criação humana, a partir da concepção da existência como vontade de potência, tem direito de ser instaurado, porque a vontade de potência abre espaço para inúmeras interpretações, pois dá legitimidade a realidade da destruição/criação.

Conforme Müller-Lauter, Nietzsche pretende *interpretar* o mundo de maneira superior às outras *interpretações*. Com isso, ao questionarmos a pretensão do filósofo, nós nos deparamos com o problema da fundamentabilidade da doutrina da vontade de potência (cf.: MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 121). Como Nietzsche poderia sustentar uma interpretação superior a dos metafísicos, se todas as teorias são interpretações, inclusive a doutrina da vontade de potência?

3.6 Vontade de potência como interpretação: a afirmação do caráter transitório da vida

No aforismo 22 de *Além de bem e mal*, Nietzsche, além de mostrar os problemas e limitações da interpretação mecanicista do mundo, também assume sua teoria como uma interpretação. O filósofo alemão acusa os físicos – por uma questão estratégica – de realizarem má filologia, uma vez que a legalidade da natureza não é um fato (ou um texto), mas uma *interpretação*. Nietzsche diz:

Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas ‘leis da natureza’, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, como se – existem apenas graças à sua interpretação e péssima ‘filologia’ – não são uma realidade de fato, um ‘texto’, mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! (...). Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse decifrar, na mesma natureza e tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de potência – um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e incondicionalidade que há em toda ‘vontade de potência’, em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra ‘tirania’, se mostrasse, no fim das contas, inutilizável, ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante – por demasiado humana; e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso ‘necessário’ e ‘calculável’, mas não porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as *leis*, e cada potência, a cada instante, tira sua última consequência. (JGB/BM §22).

Nesse aforismo, Nietzsche não apenas reduz o mecanicismo dos físicos em uma interpretação, mas também permite objeções quanto a sua própria teoria, deixando claro que a doutrina da vontade de potência também é uma interpretação. Ele diz sobre a sua doutrina: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM §22). Não estaríamos colocando, portanto, uma interpretação contra outra interpretação?

Para Nietzsche, a tentativa dos físicos em querer que a doutrina da vontade de potência também seja uma interpretação, revela que eles já consideram que sua teoria mecanicista também é interpretação, pois a objeção dos físicos carrega consigo a concessão da ideia de que as leis da natureza são interpretações. Deste modo, quanto mais os físicos questionam a doutrina da vontade de potência, mais eles concedem que sua doutrina mecanicista também seja interpretação. Por isso, quanto mais os físicos questionarem Nietzsche, mais a doutrina da vontade de potência se estabelece e Nietzsche, frente a esses questionamentos, pode dizer: “Acontecendo de também isto ser

apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (JGB/BM §22).

Portanto, conforme Müller-Lauter, todo saber, para Nietzsche, é exposição (*Auslegung*), uma vez que toda interpretação é uma ex-posição dos valores de cada um. Assim, interpretar é, basicamente, colocar o valor para fora. Por isso, o termo *Auslegung*, no qual *aus* corresponde ao prefixo latino *ex* (para fora), e *Legung* (posição), que vem do verbo *lesen* (ler). Com isso, *Auslegung* adquire um sentido de projetar no mundo a leitura de cada indivíduo, sendo toda ciência uma projeção de valores no mundo, ou melhor, uma interpretação. Nesse caso, a superioridade da interpretação da vontade de potência em relação às outras teorias reside no fato dela se reconhecer como interpretação, tornando-se uma ex-posição da ex-posição (cf.: MÜLLER-LAUTER. 1997. p. 123). Nesse prisma, parece que o conceito nietzschiano de interpretação tem um sentido mais amplo do que o convencional. O que significaria esse conceito de *interpretação* para Nietzsche?

Nietzsche não concebe a interpretação como uma atividade propriamente do sujeito, pois isso recolocaria a questão da interpretação no campo da subjetividade metafísica. De igual forma, a interpretação não pode ser reduzida à apreensão do objeto por diversas perspectivas, o que nos conduziria a uma espécie de relativismo. “Uma interpretação também não se mede por um maior ou menor acerto em relação a uma realidade, um fato ou uma verdade.” (PASCHOAL. 2009. p. 62). Uma interpretação é, conforme Nietzsche, sempre um sintoma da condição fisiológica de um determinado tipo de vida. Nesse sentido, fatos e verdades não passam de instrumentos para que um tipo de interpretação se mantenha como dominante.⁵⁷

Diante disso, a interpretação em Nietzsche parece ir mais além daquele conhecimento acerca da verdade em que os metafísicos se apegam. O conceito nietzschiano parece se relacionar com a ideia de vontade de potência, no qual toda perspectiva é um sintoma das condições impulsivas de seu

⁵⁷ A. Paschoal também se dirige à questão da *interpretação* em Nietzsche no sentido de dominação dos impulsos: “Para Nietzsche, o termo ‘interpretação’ designa, antes de qualquer coisa, o exercício próprio de uma determinada forma de vontade de poder na busca por uma melhor posição num determinado jogo, seu esforço por ascender ao domínio ou exercê-lo no evento em que ela emerge.” (PASCHOAL. 2009. p. 62).

autor. Assim, como A. Paschoal nos auxilia: “O agir dessa vontade de poder⁵⁸ – que só existe nesse jogo e enquanto em relação – é o seu interpretar.” (PASCHOAL. 2009. p. 62).

Para Nietzsche, todas as vontades de potência *interpretam* e, nesse sentido, a interpretação não se restringe apenas ao campo do conhecimento e do saber, mas se estende a tudo aquilo que acontece, todos os feitos e formações. Essa amplitude da ideia de *interpretação* da vontade de potência é descrita por Nietzsche da seguinte maneira:

A vontade de potência *interpreta*: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ela demarca determinados graus de diversidades de potência. Meras diversidades de potência ainda não poderiam se sentir como tal: precisa estar presente algo que quer crescer, que interpreta qualquer outra coisa que queira crescer com vistas ao seu valor. *Aí imediatamente* – Em verdade, a *interpretação* é um meio próprio de se tornar senhor sobre algo. (O processo orgânico pressupõe uma interpretação constante) (fragmento póstumo 2 [148] de outono 1885/outono 1886).

O interpretar, como defende Nietzsche no fragmento acima, vai muito além do conhecer, ao ponto do filósofo dizer que a elevação dos graus de potência e a agregação dos impulsos formadores dos órgãos também são incluídas como interpretação. Assim, o processo orgânico também pressupõe uma interpretação. Isso porque todo interpretar também é uma tentativa de se tornar senhor sobre algo, fenômeno este que é constante nos processos orgânicos e inorgânicos.

Entretanto, de maneira contrária ao espírito da filosofia de Nietzsche, a linguagem permite com que entendamos a vontade de potência como um sujeito (ente) e a *interpretação* como produto desse sujeito. No entanto, a linguagem apenas separa aquilo que existe inseparavelmente, pois vontade de potência é o próprio *interpretar* e não, como querem os metafísicos, um produtor de *interpretações*. Portanto, não há um sujeito metafísico que interpreta: “Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de potência, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um *processo*, um *dever*) como um afeto.” (Fragmento póstumo 2 [151] do outono de 1885/outono 1886). Assim, o artifício

⁵⁸ A. Paschoal se utiliza da tradução “vontade de poder”, da qual manteremos somente nas citações deste intérprete.

de colocar um sujeito por trás da interpretação é, no fundo, uma ficção metafísica, uma vez que a interpretação é o próprio processo de vir-a-ser.

Entrementes, os inúmeros *quanta* de potência, que interpretam, permitem infinitas perspectivas diferentes: “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*.” (FW/GC §374). Sendo assim, toda e qualquer explicação do mundo é, em sua base, uma perspectiva ficcional e enganosa, incluindo até mesmo a visão mecanicista da natureza, pois “não há nenhuma interpretação ‘correta’”. (Fragmento póstumo 1 [120] outono de 1885/início de 1886). No mesmo sentido, Nietzsche afirma: “Não há coisas em si, e também não há nenhum conhecimento absoluto; o caráter perspectivístico, enganador, faz parte da existência.” (Fragmento póstumo 34 [120] abril/junho de 1885). Frente à natureza metafórica das teorias, o critério de valor das interpretações deixa de estar localizada na quantidade de verdades encontradas. Agora, o critério se dá na quantidade de potencialização ou despotencialização que cada interpretação gera.

Em sentido amplo, o valor das perspectivas não está garantido pela quantidade de verdade que ela acarreta, porque as teorias mais consistentes, e aparentemente irrefutáveis, não deixam de serem ficções: “Algo pode ser irrefutável: e nem por isso ser logo verdadeiro.” (Fragmento póstumo 34 [247] abril/junho de 1885). Os entes, no que diz respeito às suas capacidades mais básicas, criam, inventam e constituem perspectivas sobre o mundo ao seu redor, legitimando a ideia de que toda teoria sobre o mundo é uma invenção: “A capacidade de fazer (constituir, descobrir, inventar) é sua capacidade básica: é natural que de si mesmos eles só tenham igualmente uma concepção falsa, inventada, simplificada.” (Fragmento póstumo 34 [247] abril/junho de 1885).

Embora toda teoria sobre o mundo seja um erro, existem algumas perspectivas que estão mais incorporadas na vida do homem, causando nele uma falsa sensação de verdade. Segundo Nietzsche, isso acontece porque elas são mais antigas e, devido ao hábito, os homens não conseguem viver sem elas: “(Verdade não designa uma antítese ao erro, mas a posição de certos erros em relação a outros erros, como serem mais antigos, incorporados de um modo mais profundo, a ponto de não sabermos como viver sem eles e assim por diante.)” (Fragmento póstumo 34 [247] abril/junho de 1885). As

perspectivas são enganosas e, apesar de sua falibilidade, elas são critérios de valores que se posicionam em relação às condições de vida: “que os critérios de valor precisam estar em algum tipo de relação com as condições de existência, mas de longe não de tal modo que sejam *verdadeiros* ou *precisos*.”, e Nietzsche reitera o caráter simplificador do intelecto e sua relação com o desenvolvimento da vida: “O essencial é exatamente o seu caráter inexato, indeterminado, através do qual se gera uma espécie de *simplificação do mundo externo* – e justamente essa sorte de inteligência é favorável à sobrevivência.” (Fragmento póstumo 34 [247] abril/junho de 1885).

Com efeito, a visão mecanicista é, com suas leis e regras, uma espécie de hipótese reguladora da aparência externa, que não visa a desvelar a verdade, mas pretende sim, sob a efígie da vontade de potência, dominar a natureza. Seria, então, a visão mecanicista – por potencializar a vida e o seu caráter dominante – a perspectiva mais apropriada a ser adotada pelo homem? Nietzsche teria de defender o mecanicismo? Em um pequeno sentido, podemos encontrar algum reconhecimento dessa perspectiva por parte do filósofo alemão. Esse reconhecimento acontece enquanto o mecanicismo exige um rigor e disciplina, deixando de lado todo sentimentalismo. Nesse sentido, essa visão teria uma função seletiva, parecida com a função da doutrina do eterno retorno. A perspectiva mecanicista, com seu procedimento seletivo, dá: “Ao mesmo tempo uma prova para o crescimento físico e anímico: raças degeneradas e fracas de vontade se afundam aí pela sensualidade ou pela melancolia ou, como os hindus, por ambos.” (Fragmento póstumo 34 [76] abril/junho de 1885). Portanto, Nietzsche concederia certo reconhecimento a essa interpretação devido ao seu rigor e a sua função seletiva.

Contudo, Nietzsche não deixa de depreciar a interpretação mecanicista. De maneira crítica, o filósofo ridiculariza a pretensão dos cientistas ao acreditarem, em um mundo “que deve ter sua equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um ‘mundo da verdade’, a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão” (FW/GC §373). Além disso, o caráter polissêmico da natureza – da qual parece mostrar que toda perspectiva é insuficiente para captar o mundo de maneira absoluta – mostra a incoerência dos mecanicistas que pretendem matematizar tudo o que existe. A ânsia dos mecanicistas em

descobrir o fundo verdadeiro da realidade, a essência que reside por trás da aparência ou o próprio mundo verdadeiro leva Nietzsche a considerar essa *interpretação* como uma das mais “*estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo” (FW/GC §373). Nesse sentido, Nietzsche parece ter rejeitado vários elementos da interpretação mecanicista.

Diante disso, devemos questionar: não nos parece óbvio que o pensamento *impotente* e enrijecido é sempre aquele que compreende a relatividade de nossas interpretações? E que, de modo contrário, o pensamento que não compreende tal relatividade sempre consegue se *potencializar*? Em outras palavras, a verdade, afinal, não parece ser um agente potencializador e a mentira um agente despotencializador? Para superarmos essa falsa impressão, precisamos nos recordar de que Nietzsche sempre nos chama a atenção para a importância do auto-engano, promotora da potencialização da vida do homem e importante para suas atividades. Um sujeito formado por inúmeros seres precisa interpretar falsamente a si mesmo:

Em suma, adquirimos uma apreciação inclusive para o não-saber, para o ver-grosso-modo, para o simplificar e o falsificar, para o relativismo perspectivista. Questionar diretamente o sujeito sobre o sujeito e todo o auto-espelhamento do espírito tem aí seus perigos, pois interpretar falsamente a si mesmo poderia ser útil e importante para suas atividades. (Fragmento póstumo 40 [21] agosto/setembro de 1885).

De acordo com a teoria mecanicista, o mundo é regido por leis naturais, submetendo todos os seres à sua ordenação. Nietzsche rechaça a hipótese da existência de leis naturais: “é preciso pensar uma mitologia segundo a qual forças obedeceriam aqui a uma lei, de tal modo que teríamos na seqüência da obediência todas às vezes o mesmo fenômeno.” (Fragmento póstumo 7 [14] final de 1886/primavera de 1887). Deste modo, Nietzsche percebe que a doutrina mecanicista, e suas leis naturais, têm um fundo moral. Aliás, uma moral de escravos. Essas leis estão mais vinculadas com a dominação do que com a “verdade da natureza”. Nietzsche afirma: “Evito falar em ‘leis’ químicas: isso tem um sub-reptício sabor moral. Trata-se muito mais de uma constatação absoluta de relações de potência: (...) aí não há piedade, não há indulgência, muito menos ainda respeito diante de ‘leis’.” (Fragmento póstumo 36 [18] junho/julho de 1885).

A partir dessas considerações, podemos identificar algumas conclusões do *perspectivismo* nietzschiano. Em primeiro lugar, entendemos que todas as interpretações são perspectivas, isto é, não existe nenhum critério que avalie as perspectivas em um sentido de ser mais ou menos correta. Talvez o único critério que possa ser levado em conta é o de avaliar se determinada interpretação tem condições de se impor às outras interpretações. Concomitantemente, a doutrina da vontade de potência permite com que as interpretações, suficientemente potentes, imponham seus ideais. Para Nietzsche, o interpretar dos potentes tem uma vontade de não saber, que garante o caráter ficcional de suas perspectivas. Contrário a isso, a teoria mecanicista impõem leis que, devido ao seu caráter moral, exclui outras interpretações. Os filósofos, nesse caso, precisam criar teorias que expliquem o mundo, para superar as demais, embora essas interpretações totalizantes não percam seu caráter enganoso, ou melhor, perspectivo.

Se o mundo é vontade de potência, *quanta* de potência e luta entre as forças, no qual predomina o mais potente, então os homens precisam superar os seus vínculos inibidores impostos pela tradição metafísica, para que a criação de novos valores seja possível. Não haveria um *intelectum* propriamente conhecedor e centralizador, mas inúmeros seres que interpretam. Nesse sentido, o homem não é um *individuum*, mas um conjunto orgânico de impulsos. E esse homem precisa se afastar das ideias metafísicas, tapar os ouvidos para a sedução metafísica de que o homem não é uma multiplicidade: “(...) ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: ‘Você é mais! É superior! Tem outra origem!’” (JGB/BM §230). Superar a metafísica significa, em certo sentido, criar uma interpretação que abra espaço para outras interpretações e, com isso, potencializar a vida:

Que o valor do mundo reside em nossa interpretação (– que em algum outro lugar talvez sejam possíveis ainda outras interpretações que não as humanas –), que as interpretações até aqui são avaliações perspectivísticas, graças às quais nós nos mantemos na vida, ou seja, na vontade de potência, de crescimento de potência, que toda *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que toda intensificação e ampliação da potência alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes – isso é algo que atravessa meus escritos. O mundo, *que em alguma medida nos diz respeito*, é falso, isto é, não é nenhum fato, mas uma sedimentação e um arredondamento a partir de uma soma mais magra de observações;

ele está em 'fluxo'; como algo que devém, como uma falsidade que sempre se translada novamente, que nunca se aproxima da verdade: pois – não há nenhuma 'verdade'. (Fragmento póstumo 2 [108] outono de 1885/outono de 1886).

Baseando-se no fragmento acima, podemos perceber que o aumento de potência significa incorporação de novos *quanta* de potência, promovendo, portanto, novas interpretações e um alargamento das perspectivas. Por isso, Nietzsche pode afirmar que a potencialização gera novos horizontes de sentido: “que toda intensificação e ampliação da potência alcançadas abrem novas perspectivas e conclamam a que se acredite em novos horizontes” (Fragmento póstumo 2 [108] outono de 1885/outono de 1886). Nesse sentido, o aumento de força sempre refletirá em um aumento de sentido para vida: “Interpretabilidade infinita do mundo: toda interpretação é um sintoma do crescimento ou do perecimento. (...) a maioria das inserções de sentido é um sinal de força.” (Fragmento póstumo 2 [117] outono 1885/outono 1886). Diante disso, Nietzsche abre espaço, com a doutrina da vontade de potência, para futuras interpretações diferentes ou mais abrangentes acerca da efetividade. Deste modo, o *Übermensch* carrega consigo uma tarefa futura, isto é, o de realizar interpretações ainda não construídas: “O conhecimento há de ter, entre seres de espécie mais elevada, também novas formas, as quais hoje ainda não são necessárias.” (Fragmento póstumo 26 [236] verão/outono de 1884). A filosofia nietzschiana leva consigo a possibilidade de novas interpretações mais potentes e, com isso, perspectivas mais afirmadoras da vida.

Por fim, precisamos rumar para as conclusões que as argumentações nietzschianas nos conduzem. Em primeiro lugar, precisamos rememorar o fato de que as criações metafísicas encaminham o homem para a negação da vida, pois o mundo é movimento, destruição e, por isso, é também efemeridade e mortalidade. As produções metafísicas, nesse sentido, tendem a criar objetos eternos e fixar substâncias imortais, produções estas que negam o vir-a-ser. Assim, ao solidificar objetos intransitórios e eternos, o pensamento metafísico se torna, de maneira concreta, um pensamento negador da vida. De igual forma, a interpretação metafísica, ao solidificar conceitos fixos, dá testemunho de uma desagregação dos impulsos, uma vez que a agregação dos impulsos permite um pensamento com múltiplas perspectivas, o que não é o caso da metafísica. Por isso, o pensamento metafísico instaurador de verdades gera

uma despotencialização do homem. É diante desse quadro que Nietzsche destrói os conceitos e pressupostos dessa filosofia.

A partir disso, Nietzsche não exclui, ao interpretar o mundo, a mudança, o movimento e a destruição. Por isso, o filósofo alemão passa a explicar a vida sob a óptica da vontade de potência, na qual as instâncias metafísicas são arruinadas. Todas as unidades fixas são reduzidas a multiplicidades efêmeras. Por conseguinte, o homem, sujeito composto por inúmeros impulsos, pode criar inúmeras interpretações. É nesse sentido que encontramos uma projeção para um pensamento afirmativo, pois o mundo como vontade de potência, abre espaço para novas *interpretações* potencializadoras da vida.

Enfim, através da vontade de potência, o homem pode afirmar a vida mesmo em meio à destruição, sem que haja, todavia, a necessidade de criar objetos transcendentais. Todo criar, necessário para vida e mesmo intrínseco a ela, é também destruir. Nisso, podemos encontrar um grau de afirmação da vida, pois os impulsos não negam a vida enquanto movimento contínuo de superação. Isso significa que, sob a óptica do *Wille zur Macht*, tornam-se possíveis criações afirmativas, pois as interpretações não subentenderiam aparatos metafísicos. Em suma, a vontade de potência afirma a vida porque engloba inúmeros sentidos para a vida, dando testemunho de uma agregação dos impulsos. Deste modo, na medida em que a vontade de potência gera uma agregação dos impulsos, ela não nega a vida como contínua mudança, pelo contrário, encontramos nela uma grande afirmação do vir-a-ser. Nesse sentido, através da vontade de potência, que acumula e abre espaço para inúmeras interpretações, o projeto de transvaloração de todos os valores pode ser contemplado.

Assim, em Nietzsche, através do conceito de vontade de potência, encontramos dois elementos que possibilitam a afirmação da vida do homem. Em primeiro lugar, ver o mundo enquanto vontade de potência nos permite aceitar o vir-a-ser, incluindo a própria destruição e sofrimento que são próprios da vida, o que a tradição metafísica parece não alcançar. Em segundo lugar, ver a vida enquanto vontade de potência nos conduz a um modo de pensar diferente. Nesse sentido, adquirindo uma nova maneira de pensar, o homem conseguiria ver a vida com outros olhos e, a partir disso, afirmar até mesmo o sofrimento. Tanto o *amor fati* quanto a vontade de potência requerem pensar o

mundo como um vir-a-ser contínuo, no qual destruição e criação sempre atuam. Pensar de outra maneira e ver a vida com outros olhos, elementos que parecem ser possível somente por causa da vontade de potência. Com isso, percebemos o papel fundamental da vontade de potência no projeto da afirmação da vida: ela permite um novo modo de pensar, um modo diferente que não nega o vir-a-ser.

CONCLUSÃO

O projeto da afirmação da vida sempre esteve incluído no pensamento de Nietzsche, podendo ser localizado em vários lugares de suas obras. De fato, de acordo com a filosofia nietzschiana, embora tenhamos várias formas de alcançar a afirmação da vida – deslocamento este que pode ser constatado desde *O nascimento da tragédia* até os escritos da maturidade –, podemos notar que Nietzsche sempre nos chama a atenção para a importância do *modo de pensar*. Ou seja, a afirmação incondicional da vida parece ser dependente de um modo de existência específico, que se traduz em um modo de sentir, olhar e pensar a vida de maneira exclusiva.

Em 1872, ano em que publica *O nascimento da tragédia*, Nietzsche notadamente denuncia o *modo de pensar* socrático/platônico, evocando a necessidade do espírito da arte trágica para a justificação da vida. Assim, em Nietzsche, vemos a depreciação da maneira de pensar da racionalidade socrática, contraposta à ativa cultura trágica. Na arte trágica, encontramos um conhecimento baseado em impulsos, ao mesmo tempo, cósmicos e estéticos, além de uma promoção da justificação estética da existência. Os impulsos apolíneo e dionisíaco, quando conformados, produzem uma arte que oferece ao homem o prazer na sua condição individual e, além disso, oferece também um prazer na destruição da sua individualidade, que conduz o homem à unidade-primordial (*Ur-eine*). É nesse sentido que Nietzsche afirma: “Ele compartilha com a esfera da arte apolínea o inteiro prazer na aparência e na visão e simultaneamente nega tal prazer e sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível” (GT/NT §24). A arte trágica, por oferecer ao homem um prazer na sua vida individualizada e, ao mesmo tempo, oferecer um prazer e consolo na morte, permite uma condição existencial superior, no qual vida e morte são afirmadas continuamente.

Assim, Nietzsche encontraria, em *O nascimento da tragédia*, um modo de pensar que, ao se afastar do modo de pensar da racionalidade socrática, alcançaria uma justificação da existência. Por isso, Nietzsche estabelece de maneira antagônica a arte trágica contra o pensamento socrático/platônico. O pensamento moderno, filho e refém da racionalidade socrática, agora precisa deslocar os seus pressupostos intelectuais, saindo de um modo

lógico/conceitual em direção a um modo metafórico/artístico de pensar e viver. Nesse sentido, somente a arte trágica pode indicar uma justificação da existência: “pois somente como fenômeno estético podem o mundo e a existência justificar-se eternamente” (GT/NT §5).

Não obstante, Nietzsche parece mudar, posteriormente, a sua concepção acerca da afirmação da vida. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche não defende uma obra de arte como caminho de justificação da existência. Agora, o filósofo radicaliza sua crítica ao pensamento metafísico divisor de mundos, tornando evidente o caráter negador da existência de tal pensamento. Em *A Gaia Ciência*, a crítica à metafísica é encontrada de maneira incisiva no aforismo 125, no qual o louco anuncia a morte de Deus:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o *matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? (...) também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! (FW/GC §125).

Diante desse acontecimento, ressaltamos o curioso fato de que o louco anuncia a morte de Deus para não-crentes. Isso confirma a hipótese de que Nietzsche não estaria formulando um enunciado sobre a não existência do transcendente. Pelo contrário, Nietzsche estaria denunciando a necessidade dos homens modernos abandonarem seu modo de pensar metafísico. Nesse caso, até mesmo as filosofias modernas parecem continuar a promover ideias transcendentais, mesmo aquelas filosofias que são críticas à religião cristã. Por isso, a morte de Deus não diz respeito apenas à transcendência do Deus cristão, mas é um enunciado contra todo o modo de pensar metafísico, seja ele ateu ou religioso. Portanto, o alvo a ser superado, desde *Humano, demasiado humano*, é o pensamento metafísico.

No ano de 1886, em *Além de bem e mal*, Nietzsche irá caracterizar todo pensamento moderno como metafísico e, portanto, como negador da

existência. Através da crítica às *certezas imediatas*, o filósofo alemão mostrará o preconceito metafísico em que a filosofia de Descartes, Kant, Locke e Schopenhauer está afundada (cf. JGB/BM §16, §17, §19, §20 e §54). Contra Descartes, Nietzsche argumenta que o eu penso cartesiano não se consolida como conhecimento imediato, pois para que o homem saiba o que é o eu penso, ele precisa saber, de antemão, a diferença entre o eu e o pensamento, ou mesmo a diferença entre sentir e pensar. Do contrário, caso o sujeito não tenha esses conhecimentos pressupostos, o eu penso de Descartes não se validaria e nem seria algo claro e distinto. Assim, Descartes teria fundando todo o seu pensamento em um preconceito metafísico que, aliás, também não seria imediato (cf. JGB/BM §16).

De forma semelhante, Kant e Schopenhauer ainda buscavam unidades. No caso de Kant, apesar deste filósofo defender que o eu não passa de um reflexo da síntese do pensamento, argumentando que o pensamento é o produtor da noção do eu (cf. JGB/BM §54), ele continua a basear sua filosofia em um preconceito metafísico: a ideia de que existe uma unidade entre o eu e o penso. Para Nietzsche, essa unidade não passa de uma ideia metafísica, pois o pensamento não se manifesta quando o eu ordena, mas ele se manifesta quando quer. Deste modo, o eu e o pensamento não formariam uma unidade, mas seriam coisas separadas e autônomas (cf. JGB/BM §17). De semelhante modo, Schopenhauer também tenta realizar uma unidade do sujeito. Porém, ao invés de eu penso, ele une o eu quero. Nesse caso, além do preconceito metafísico de que o eu e a vontade estão encerrados em uma unidade, Nietzsche defenderá a ideia de uma multiplicidade de vontades, evidenciando outro preconceito metafísico de Schopenhauer, isto é, a unidade metafísica da vontade (cf. JGB/BM §19). Já John Locke, por seu turno, será criticado pelo preconceito metafísico das percepções simples, que concebe o homem como uma tábula rasa. Conforme Nietzsche, o sujeito está ligado com o seu contexto por uma herança fisiológica, que o mantém a realizar um ciclo de filosofias possíveis. Assim, o preconceito metafísico das percepções simples não levaria em conta a constituição fisiológica do homem e nem sua herança fisiológica (cf. JGB/BM §20). Portanto, em vista destas críticas de Nietzsche aos filósofos modernos, a morte de Deus deve ser anunciada para toda a

modernidade, inclusive para os não religiosos, uma vez que os alicerces do pensamento moderno estão fincados na metafísica.

Frente a esse debate com a modernidade, Nietzsche explica, com o conceito de vontade de verdade, a tendência dos modernos a forjarem ideias metafísicas. Vontade de verdade seria, na compreensão nietzschiana, uma configuração impulsional do homem que, devido a sua desorganização, conduziria o sujeito à procura da verdade, de algo fixo e imutável. Assim, devido à desagregação dos impulsos e da anarquia dos mesmos, o homem moderno passaria a fundamentar suas ideias em um modo de pensar metafísico.

Por conseguinte, em 1886, no mesmo ano em que escrevera o *Além de bem e mal*, Nietzsche redige alguns prefácios para as suas antigas obras. Nesses prefácios, em especial o *Tentativa de autocrítica*, Nietzsche reinterpreta seu projeto de afirmação da vida de *O nascimento da tragédia*. Nesse prefácio, o filósofo alemão não irá buscar uma arte redentora, mas defenderá uma postura estética frente à existência, no qual o homem cria e recria perspectivas para a sua vida, assim como o artista faz com sua obra de arte. Por isso, Nietzsche exortará para que pensemos a ciência com a óptica da arte, mas a arte com a óptica da vida (cf. GT/NT *tentativa de autocrítica* §2). Nesses ditames, o homem tomaria a sua própria vida como uma obra de arte, criando e recriando sentidos para a vida e, a partir disso, afirmando a existência. Já encontramos uma ideia similar em *A Gaia Ciência*, no qual a postura estética permite uma justificação da vida: “Como fenômeno estético a existência ainda nos é suportável, e por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para poder fazer de nós mesmos um tal fenômeno.” (FW/GC §107). Nessa passagem, Nietzsche parece evidenciar a necessidade da postura estética, uma vez que, por meio da arte, a própria vida do homem se torna um fenômeno artístico. Por meio da arte, os olhos, as mãos, a consciência e toda a vida do homem se tornam um fenômeno estético.

Sendo assim, como Nietzsche conseguiria superar o modo de pensar metafísico e, em seguida, construir um modo de pensar e de viver estético? A nosso ver, Nietzsche parece superar a metafísica através de seu conceito de *vontade de potência*. Esse conceito levaria a ideia de impulso aos aspectos mais ínfimos do homem. Os órgãos, tecidos e células estariam sob a condição

impulsional da vontade de potência, mostrando que a teoria dos impulsos nietzschiana alcança toda realidade viva e orgânica. De igual forma, a vontade de potência, através das forças, também alcançaria o campo inorgânico, levando-nos a concluir que toda esfera biológica e cultural são desdobramentos e efetivações dos impulsos. Com isso, o sujeito metafísico, fundante do pensamento, seria superado pela ideia de multiplicidade dos impulsos. Em outras palavras, o homem seria formado por inúmeros seres, cada um sentindo, querendo e pensando de maneira autônoma e particular. Nesse caso, as categorias metafísicas, como a alma, o átomo e toda substância fixa, seriam particularidades da negação da vida, que não aceitam o caráter transitório e de contínua superação. Nesse sentido, a cultura também está submetida ao processo do vir-a-ser. Por isso, uma cultura sempre se modifica: ela nasce, chega ao apogeu e, por fim, se declina. Portanto, tanto os aspectos biológicos quanto os culturais estariam submetidos ao movimento e luta dos impulsos.

Por fim, concluímos que ver a vida enquanto vontade de potência não apenas superaria a dualidade de mundos, mas também inauguraria uma nova forma de pensar. Pensar diferente, desprendido da metafísica, conduziria o homem a aceitar até mesmo a destruição, a dificuldade e o sofrimento que a vida implica. Sairíamos, então, de uma obra de arte justificadora da existência em direção a uma postura estética. Tal conquista, a nosso ver, só pode ser efetivada com o conceito de vontade de potência, tornando-o fundamental ao projeto da afirmação da vida. Talvez, e assim se constrói nossa hipótese, a não aceitação dos problemas da vida e a sua total negação seria consequência de um modo de pensar que vem sendo promovido desde muito tempo pela metafísica. Os filósofos do futuro, o *Übermensch* e até mesmo o espírito livre talvez sejam pensados e projetados para o futuro porque somente um homem com outra maneira de pensar, reforçado pela óptica da vontade de potência, conseguiria afirmar a vida em sua totalidade.

Assim, o projeto de afirmação da vida, que vai da justificação estética da existência ao *amor fati*, seria possível, principalmente, por causa da vontade de potência. Este conceito chave conduziria o homem a mudar a sua maneira de pensar, possibilitando uma afirmação da vida. Por isso, o eterno retorno, a nosso ver, seria apenas uma ferramenta seletiva que manifestaria a forma de pensar de cada homem, ou seja, o eterno retorno seria negado pelos homens

que pensam em conformidade com a metafísica e, ao mesmo tempo, seria afirmado por aqueles amantes da vida. A vontade de potência, de igual forma, também parece ser rejeitada pelos metafísicos, pois eles nunca reconhecem que suas teorias são interpretações. No caso dos afirmadores da vida, eles reconhecem a vontade de potência enquanto interpretação, tornando tal interpretação superior às demais interpretações, uma vez que ela é reconhecida como tal. Enfim, acreditamos que o papel da vontade de potência tem, no projeto da afirmação da vida, uma importância anterior àquela do eterno retorno. Portanto, afirmar a vida parece exigir uma forma diferente de pensar, o que poderia ser alcançado, na filosofia nietzschiana, apenas pela vontade de potência. Por isso, precisamos destacar o papel decisivo da vontade de potência na filosofia nietzschiana, que parece dar sustentação a outros conceitos importantíssimos para Nietzsche, como é o caso do eterno retorno, do niilismo, da transvaloração de todos os valores e mesmo do *amor fati*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia primária:

NIETZSCHE, F.W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgab. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Baden.

_____. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe. G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1986. 8 Baden.

Obras de Nietzsche em português:

A lista abaixo segue a ordem cronológica das obras de Nietzsche, e não do ano da edição em português.

NIETZSCHE, F.W. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

_____. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Fragmentos Póstumos

NIETZSCHE, F.W. *Fragmentos do espólio: julho de 1882 a inverno de 1883/1884*. Tradução: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Fragmentos do espólio: primavera de 1884 a outono de 1885*. Tradução: Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Fragmentos póstumos: 1887-1889*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Bibliografia secundária:

ARALDI, Clademir Luis. "Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 5, 1998. p. 75-94.

_____. *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. "O gênio romântico no pensamento de Nietzsche". In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 6, 2009. p. 183-193.

AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Editora Unijuí, 2008.

BARRACK, Charles. "Nietzsche's Dionysus and Apollo: gods in transition". In: *Nietzsche Studien*, Berlin, 3, 1974. p. 115-129.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada: o problema da civilização em "O Anticristo" de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2002.

BEHLER, Ernst. "Nietzsche und Frühromantische Schule". In: *Nietzsche Studien*, Berlin, 7, 1978. p. 59-87.

CARVALHO, Danilo Bilate de. "Nietzsche e a aceitação trágica da vida". In: *Existência e Arte*, São João Del-Rei, vol.3, n. 3, janeiro a dezembro de 2007. p. 1-9.

CHAVES, Ernani. "Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte". In: *Trans/Form/Ação*, vol.30, n.1, 2007. p.51-63.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

_____. *Nietzsche*. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1965.

Conclusões sobre a vontade de potência e o eterno retorno. Tradução: Luiz B. _____. L. Orlandi. In: ORLANDI, Luiz B. L. (Org.). *A ilha deserta: e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução: Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. *Nietzsche: a dissolução da dualidade cultura/biologia*. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

_____. "Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade". In: *PHILÓSOPHOS*, Goiânia, vol.18, n.2, Jul./Dez. 2013. p. 263-291.

_____. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *O conceito de pulsão em Nietzsche*. In: Arthur Hypólito de Moura (Org.). *As pulsões*. São Paulo: Editora Escuta, 1995.

_____. *Nietzsche e Para além de bem e mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

HAAR, Michel. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *A obra de arte: ensaio sobre a ontologia das obras*. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: DIFEL, 2000.

ITAPARICA, André Luís Mota. "Nietzsche e a 'superficialidade' de Descartes". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 9, 2000. p. 67-77.

JAMMER, Max. *Concepts of force*. New York: Dover Publications Inc., 1999.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LEBRUN, Gérard. *Quem era Dioniso?*. In: Carlos A. R. de Moura, Maria L. Cacciola e Marta Kawano (Orgs.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

LIMA, Márcio José Silveira. *As máscaras de Dioniso: filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

LÖWITH, Karl. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Tradução: Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

_____. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

_____. "Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 6, 1999. p. 11-30.

NASSER, Eduardo. "O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 30, 2012. p. 287-302.

OLIVEIRA, Jelson Roberto de. "A vontade de poder como caráter geral da vida: uma interpretação a partir dos escritos do segundo período". In: *Revista Trágica*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 1, 1º semestre 2009. p. 59-72.

ONATE, Alberto Marcos. *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2000.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Nietzsche e a autopercepção da moral*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009.

PFOTENHAUER, Helmut. "Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie?". In: *Nietzsche Studien*, Berlin, 13, 1984. p. 399-400.

RABELO, Rodrigo. *A arte na filosofia madura de Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2013.

RUBIRA, Luís. "Uma introdução à transvalorização de todos os valores na obra de Nietzsche". In: *Tempo da Ciência*, vol. 12, n.24, 2º semestre 2005. p. 113-122.

_____. "O *Amor fati* em Nietzsche: condição necessária para a transvalorização?". In: *Polymatheia – Revista de filosofia*, Fortaleza, vol. 4, n. 6, 2008. p. 227-236.

_____. "Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica". In: *Dissertatio*, Pelotas, 29, inverno de 2009. p. 249-261.

_____. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvalorização de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar; Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores).

_____. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SOUSA, Mauro Araújo de. *Alma em Nietzsche: a concepção de espírito para o filósofo alemão*. São Paulo: Leya, 2013.

SUAREZ, Rosana. *Nota sobre ser e representação em O nascimento da tragédia*. In: Charles Feitosa, Miguel Barrenechea (Orgs.). *Assim falou Nietzsche: memória, tragédia e cultura*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

VATTIMO, Gianni. *El Sujeto y la Máscara*. Tradução: Jorge Binagui. Barcelona: ediciones península, 1989.

_____. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Tradução: Silvana Cobucci Leite. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. *Le vocabulaire de Nietzsche*. Paris: Ellipses Éditions, 2001.

_____. *Vocabulário de Nietzsche*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.