



UFPB

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

EUCLIDES SILVESTRE PEREIRA NETO

**NIETZSCHE: O CORPO COMO EXPRESSÃO DA VIDA
ENQUANTO FIO CONDUTOR DA VONTADE DE PODER**

João Pessoa- PB

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**NIETZSCHE: O CORPO COMO EXPRESSÃO DA VIDA
ENQUANTO FIO CONDUTOR DA VONTADE DE PODER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr Abrahão Costa Andrade

EUCLIDES SILVESTRE PEREIRA NETO

Orientador: Prof. Dr Abrahão Costa Andrade

JOÃO PESSOA - PB

2017

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

P436n Pereira Neto, Euclides Silvestre.

Nietzsche: o corpo como expressão da vida enquanto fio
condutor da vontade de poder / Euclides Silvestre

Pereira Neto. - João Pessoa, 2018.

85 f.

Orientação: Abrahão Costa Andrade.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CT.

1. Filosofia. 2. Instinto humano. 3. Vida - corpo. 4.
Trágico. 5. Corpo e vontade - poder. I. Andrade,
Abrahão Costa. II. Título.

UFPB/BC

EUCLIDES SILVESTRE PEREIRA NETO

**NIETZSCHE: O CORPO COMO EXPRESSÃO DA VIDA
ENQUANTO FIO CONDUTOR DA VONTADE DE PODER**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciência Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr Abrahão Costa Andrade

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO AVALIADA EM: 05/12/2017

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr ABRAHAO COSTA ANDRADE

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Orientador UFPB



Prof. Dr. MARCONI JOSE PIMENTEL PEQUENO

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Examinador UFPB

Prof. Dr. WILLIARD SCORPION PESSOA FRAGOSO

Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos – Examinador UFPB

JOÃO PESSOA- PB

2017

DEDICATÓRIA

Dedico este escrito aos meus pais, Ivan Bernardo Pereira (*in memoriam*) e Lucia de Fatima Leite Bernardo, como também aos meus antepassados que nos forneceram a base ética e as condições materiais e intelectuais para que eu me aventurasse a chegar até esta etapa profissional de minha vida.

Aos meus rebentos nesta existência Daniel, Enmanuel e Ana Clara, que comigo enfrentaram as saudades de uma solidão necessária à escrita.

Por fim, a todos os amigos inspiradores que contribuem no momento da minha escrita sem exigir reconhecimento de personalidade.

EPIÍGRAFE

“Os gregos... são admiráveis na arte do aprendizado frutífero; e, assim como eles, nós *devemos* aprender com os nossos vizinhos – para a vida, e não para o conhecimento erudito, utilizando todo o nosso aprendizado como suporte do qual podemos impulsionar-nos para o alto, mais alto do que o próprio vizinho”

(Friedrich Nietzsche, A filosofia na era trágica dos gregos)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Ivan Bernardo Pereira (*in memoriam*) e Lucia de Fatima Leite Bernardo, que – com prazer – me conceberam para a vida.

Aos mestres, Prof. Dr. Abrahão Costa Andrade, Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha e Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro, que pela vida de dedicação às pesquisas nos motivaram a orientar nossa pesquisa pela intuição fruto de suas vivências.

Aos amigos de pesquisa em Nietzsche João Morais e Thiago Medeiros, que nas peripatéticas caminhadas as margens do Açude Novo em Campina Grande ou nas “caravanas” para as aulas do mestrado nos impeliram a novos caminhos de pesquisa.

A todos os que nos antecederem na arte da escrita filosófica e em especial aos que se dedicaram as pesquisas sobre Nietzsche, tradutores e ou comentadores, pois estes nos permitiram adicionar um pouco de nossa perspectiva a este vasto e ainda incipiente “campo de força” dos estudos nietzscheanos que sempre encontra sua expansão em novas interpretações com um ressoar das próprias vivências de cada novo leitor.

RESUMO

Este trabalho acolhe a proposta nietzschiana de “partir do corpo e usá-lo como fio condutor” de uma pesquisa que busca ilustrar sua percepção da vida como manifestação da vontade de poder. Nessa perspectiva é possível compreender Nietzsche como um “filósofo da vida”, porque, por meio de uma concepção de corpo como oligarquia de forças instintuais originadas da vontade de poder, é que ele desenvolve “uma filosofia do instinto” como criador de vida. Desta forma ocorre a observação do corpo, seu novo campo paradigmático de pesquisa, pois como instrumento e objeto de indagação filosófica ele permitiria fazer uma redução de todas as funções orgânicas à vontade de poder. Com esta perspectiva fisiológica, o pensamento de Nietzsche quer dissipar a obscuridade dos pressupostos transcendentais da tradição metafísica, que denega à vida sensível qualquer valor de verdade em benefício de uma suposta vida num além-mundo, para afirmar a existência trágica como fundamento de uma concepção de vida saudável como fenômeno da vontade de potência. Para clarificar esta compreensão, optamos por escrever pequenos ensaios filosóficos que analisam o sentido próprio dos diversos termos que Nietzsche utiliza para constituir sua visão do corpo como fio condutor da vida como vontade de poder. No seu conjunto estes ensaios demonstram a evolução da concepção de corpo, vida e vontade de poder no pensamento de Nietzschiano ao caracterizar seus *status* de compreensão e desenvolvimento no contexto específico de cada obra em que são apresentados.

Palavras-chave: Instinto, vida, trágico, corpo e vontade de poder.

ABSTRACT

We developed the thematic of this master's thesis, that is linked to the Philosophical Phenomenology and Philosophical Hermeneutics Line in PPGH-UFPB, and we are receiving the Nietzschean suggestion and "starting from the body and using it as a conducting wire" in a research that seeks to illustrate its perception of life as a demonstration of the will to power. In this perspective is possible to understand Nietzsche as a "philosopher of life," because from a conception of the body as an oligarchy of instinctual forces originated by the will to power is that he develops "a philosophy of instinct" as a creator of life. In this way, the observation of the body in its new paradigmatic field of research, because as an object and tool of philosophical inquiry it would allow to make a reduction of all organic functions for the will to power. With this physiological perspective, Nietzsche's thought seeks to dissipate the obscurity of the transcendental presuppositions of the metaphysical tradition, which denies the sensitive life any value of truth for the sake of a supposed life in another world, affirming the tragic existence as foundation of a conception of healthy life as a phenomenon of the will to potency. To clarify this comprehension we chose to write small philosophical essays that analyze the particular meaning of the manifold terms that Nietzsche uses to constitute his vision of the body as conducting wire of life as a will to power. Thus, as a joint these essays demonstrate the evolution of the conception of body, life and the will to power in Nietzschean thinking, especially when characterizing his understanding and development status in specific context of each work and when they are being presented.

Keywords: Instinct, Life, Tragic, Body and The Will to Power.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ABM [Além do bem e do mal];

AC [O anticristo];

AU [Aurora];

CI [Crepúsculo dos ídolos];

EH [Ecce Homo];

FT [A filosofia na era trágica dos gregos];

GC [A gaia ciência];

GM [Genealogia da moral];

HH [Humano, demasiadamente humano];

HO [Homero e a filologia clássica]

LF [O livro do filósofo];

ZT [Assim falou Zaratustra];

SUMÁRIO

Introdução	12
I. Prelúdio de uma filosofia para vida como vontade de potência	17
II. Instinto: um uso indistinto e polissêmico do Trieb	22
III. Discórdia dos instintos em <i>O nascimento da tragédia</i>	26
IV. Humano, demasiado humano: uma psicologia dos instintos como manifestação da vida	30
V. Vida e prazer: manifestações do instinto humano, demasiado humano	35
VI. Aurora da vontade de poder como sentimento de poder	40
VII. Gaia ciência: um hino à vida trágica	45
VIII. Assim falou Zaratustra: o corpo faz Eu, criador de vida	51
IX. Muito Além do bem e do mal é o instinto uma manifestação de vida	56
X. Genealogia da Moral: uma busca pela origem dos instintos como “Bom e mal”	61
XI. Eu, uma resposta dos instintos para a vida como vontade de potência	66
XII. Corpo e prazer: O sentimento de poder como manifestação da vida	73
XIII. A vida como criação de mundo	77
XIV. O corpo como fio expressão da vida enquanto fio condutor da vontade de poder	80
Referências bibliográficas	83

Introdução

Distinguir entre o simples e o complexo não é critério suficiente para analisar o pensamento filosófico de Friedrich Nietzsche (1844-1900), pois seu estilo aforístico permite elaborar ressonâncias diversas e mesmo antagônicas acerca da compreensão de sua obra que vai muito além de uma ou outra etiqueta possível que sua escrita sempre reverbera.

Uma das ressonâncias deste seu modo particular de escrever filosofia repercute no caráter perspectivista dos seus escritos¹, condição que nos impele a laborar sua filosofia como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”², algo que se assemelha a “uma arte de ourivesaria e uma perícia no conhecimento da ‘palavra’”³. Assim, como o ofício de polir sentenças para forjar conceitos é que pretendemos desenvolver a temática desta dissertação, que encontra na proposta nietzschiana de “partir do corpo e usá-lo como fio condutor”⁴ como material necessário para lapidar sua particular concepção da vida⁵ como manifestação da vontade de poder⁶.

Partindo deste viés é que acolhemos uma perspectiva que compreende Nietzsche como um “filósofo da vida”⁷, porque ele desenvolve “uma filosofia do instinto”⁸ a partir de um entendimento particular noção de corpo⁹ que desvendaremos mais adiante. Nesta lida buscamos, como artífices da palavra, ilustrar uma compreensão da noção nietzschiana de vida que seja forjada a partir da apreensão da polissemia dos diversos termos que o próprio filósofo

1 O entendimento sobre o caráter perspectivista da filosofia de Nietzsche pode ser clarificado no §374 de *Gaia Ciência*, nele Nietzsche considera que toda a existência é tão somente uma interpretação realizada a partir do nosso ângulo humano, demasiado humano, e que, portanto dela só se pode ter apenas perspectivas. NIETZSCHE, 2012 b, p. 251. Gv, § 374.

2 DELEUZE E GATTARI, 2010, p. 11.

3 NIETZSCHE, 2008 a, p. 14. AU, § 5 do prefácio.

4 NIETZSCHE, 2015, p. 589. *Frag. Post.* 43 (15) de Agosto - Setembro de 1885.

5 NIETZSCHE, *Op. Cit.*, p. 144. *Frag. Pós.* 2 (190) Do outono de 1885 ao outono de 1887.

6 Para a tradução da expressão nietzschiana *Wille Zur Macht* optamos por empregar tanto sua transcrição literal para a língua portuguesa “vontade de poder” quanto o termo mais sedimentado entre os estudiosos do tema no Brasil “vontade de potência” de acordo com o sentido que melhor se apresente para a coesão textual, pois nosso intuito é não restringir seu campo semântico com a exclusão de um dos termos.

7 STEGMAIER, 2013, p. 49.

8 ASSOUN, 1999, p. 93.

9 De forma preliminar ressaltamos que a concepção nietzschiana do corpo não se restringe a uma acepção meramente fisiológica, como será mais adiante examinado a noção de corpo tem sentido de aglomeração, conjunto ou união de elementos organizados em torno de uma unidade em constante discórdia, ou seja, “a união dos contrários” conforme a descrição heraclítica.

utiliza para constituir sua percepção de que o corpo é o fio condutor¹⁰ do prodigioso fenômeno da vida como expressão singular da vontade de potência.

Nesse âmbito, o filósofo acredita não ser possível a validade de qualquer investigação que não tenha o próprio corpo como fio condutor¹¹, pois, segundo ele, “tudo depende indizivelmente mais daquilo que se chama ‘corpo’ e ‘carne’: o resto é somente um pequeno acessório”¹². Tendo o corpo como novo horizonte paradigmático, a filosofia nietzschiana lança a luz da sensibilidade sobre as sombras dos pressupostos metafísicos. Para isto Nietzsche questiona a validade dos fundamentos filosóficos da tradição – que depreciam a vida sensível em prol da invenção de um além-mundo ideal – ao alçar a fisiologia como instrumento e ponto de partida¹³ de suas investigações filosóficas, pois a partir dela ele empreende uma compreensão da vida através de uma redução de todas as funções orgânicas a vontade de potência¹⁴.

Contemplado sob a perspectiva do estudo fisiológico, o corpo revela-se “*cada vez menos* ser uma aparência!”¹⁵, pois é o único farol a auxiliar a observação da vida como uma forma particular¹⁶ de exteriorização da vontade de potência. A concepção de corpo nietzschiana associa o conceito fisiológico de corpo, como organização orgânica, a uma forma particular de representar o corpo como uma verdadeira oligarquia¹⁷ de forças¹⁸ instintuais que abriga uma “coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados”¹⁹ a uma única origem: a vontade de poder.

Assim, explorar esta percepção do corpo como aglomerados de forças instintivas é embarcar numa jornada que busca compreender os sentidos labirínticos de alguns dos termos de que Nietzsche faz uso para insinuar sua noção de vida atrelada ao corpo como expressão da vontade de poder. Entre estes termos sinuosos encontramos no uso que Nietzsche faz do

10 NIETZSCHE, 2013, p. 292

11 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 278. Frag. Póst. 26 (432) da primavera-outono de 1884.

12 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 371. Frag. Póst. 11 (83) do outono de 1887 a março de 1888.

13 NIETZSCHE, 2013 b, p. 287. Frag. Póst. 40 (15) Do outono de 1884 ao outono de 1885.

14 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 141. Frag. Póst. 1 (30) Do outono de 1885 ao outono de 1887.

15 NIETZSCHE, 2013, p. 287.

16 No fragmento póstumo 692 escrito da primavera de 1888, organizados e publicados com o título “A vontade de poder”, Nietzsche afirma que “a vida é apenas um caso isolado da vontade de poder” (NIETZSCHE, 2008, p. 351).

17 NIETZSCHE, 2009, p. 43. GM II, § 1.

18 De maneira geral, a concepção de “força” adotada por Nietzsche é atrelada à ideia de movimento, transformação, mudança ou mais precisamente a uma noção de *Devir* que está muito próxima ao *conatus*, como força ativa, de Baruch Spinoza que não pode ser restrita ao movimento mecânico. O próprio filósofo torna nítida esta compreensão quando num fragmento póstumo, da primavera-outono de 1884, atrela sua genealogia filosófica ao movimento antiteleológico spinozista ressaltando, entretanto, que não acredita na matéria. (NIETZSCHE, 2013 b, p. 284)

19 NIETZSCHE, 2013 b, p. 284. Frag. Póst 37 (4) Do outono de 1884 ao outono de 1885.

vocábulo germânico *Trieb*²⁰ uma concepção primordial para a compreensão da problemática desta pesquisa, quando no parágrafo 36 de **Além do bem e do mal** deparamo-nos com o sentido mais específico do termo *Trieb* em conotação com “toda a nossa vida instintiva [*Trieb*] como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a saber, a vontade de poder”²¹.

Contudo, apenas esta passagem, aliás, truncada, não se faz suficiente para sedimentar uma compreensão mais nítida sobre o entendimento de Nietzsche acerca das relações conceituais entre corpo, vida e vontade de potência. Estas concepções não são conceitos firmes nem mesmo possuem definições precisas no discurso de Nietzsche; semelhantes a mosaicos, são ideias com sentidos próprios, mas que quando agrupadas adquirem uma ampla aceção semântica que se modifica no decorrer da trajetória dos seus escritos.

Diante desta intrincada situação, qual seria o roteiro a seguir para elaborar uma compreensão mais sistêmica da problemática desta pesquisa? Como proposta metodológica para a análise do problema do corpo como fio condutor da vida enquanto vontade de poder dilema, optamos por conduzir uma investigação de algumas principais obras publicadas²² de Nietzsche seguindo a ordem cronológica de suas publicações, bem como de alguns fragmentos póstumos publicados, a fim de identificar um liame entre os diversos desdobramentos de sentido que estes termos formam nos vários momentos do seu pensamento. Para isto, aventuramo-nos a analisar através de pequenos ensaios filosóficos como surge e evolui a concepção de corpo, vida e vontade de poder nas três fases²³ de

20 Há controvérsias acerca da tradução do vocábulo germânico *Trieb* para o português. No livro “As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões” o tradutor e comentador das obras de Nietzsche e Freud Paulo César de Souza (2010, p. 252) salienta que *Trieb* deriva do verbo *treiben*, utilizado em muitas situações coloquiais com sentido de “impelir, mover, empurrar, enxotar, conduzir, estimular, animar, ocupar-se de ou dedicar-se a algo, fazer, ter relação sexual, brotar, germinar”. Mais a frente na página 262 da mesma obra o autor destaca que é, portanto, necessário fazer reserva que de que verter *Trieb* por instinto, impulso ou ímpeto não encerra a totalidade do seu sentido germânico, destarte, optamos por seguir sua sugestão de utilizar uma das três palavras, segundo o contexto do fragmento citado e incluindo o original em itálico e entre colchetes. Entretanto, referente a ímpeto preferimos a terminologia a pulsão, por ser um termo de uso mais recorrente na literatura especializada.

21 NIETZSCHE, 2005 a, p. 40. ABM, § 36.

22 **Além do bem e do mal; O anticristo; Aurora; Crepúsculo dos ídolos; Ecce Homo; Filosofia na era trágica dos gregos; A gaia ciência; Genealogia da moral; Homero e a filologia clássica; Humano, demasiadamente humano; O livro do filósofo; Assim falou Zaratustra.**

23 É comum identificar no conjunto das obras de Nietzsche três fases: na primeira encontramos o pessimismo romântico dos escritos da juventude onde a concepção de vida é atrelada a um idealismo de metafísica do artista- (1869-1876); o livro **Humano, demasiado humano** dá início a uma “fase intermediária” do pensamento nietzschiano, é um período de rupturas com o romantismo onde sua proposta assemelha-se a um positivismo cético que fundamenta a constituição de uma psicofisiologia produto da ciência e da história, que tem na crítica seu papel de negação dos valores metafísicos que se fundamentam na crença da existência de numa vida num além-mundo (1876-1880); e por fim a última conhecida como escritos da maturidade, é iniciada no ano de 1881 com a publicação de **Aurora**, que pode ser reconhecida como a fase “positiva” da filosofia nietzschiana, pois

desenvolvimento do pensamento Nietzscheano, caracterizando o *status* de compreensão que cada termo tem para Nietzsche no contexto do seu pensamento filosófico específico ao momento da escrita de cada obra.

O primeiro ensaio aborda de forma panorâmica como os primeiros escritos do jovem filósofo Nietzsche já anunciam uma proposta de “filosofia para a vida”, que encontra sua expressão na afirmação dos instintos artísticos em oposição à força hipertrofiada que os instintos da ciência e da moral possuíam na sociedade moderna. O segundo ensaio busca esclarecer o como e o porquê do uso inicialmente polissêmico de *Trieb* nos escritos do autor continuar sendo empregado nos mais variados sentidos durante toda a sua escrita filosófica.

Do terceiro ao quinto ensaio a ênfase é especialmente destacar como o sentido polissêmico e indistinto de *Trieb*, utilizado desde as primeiras obras nietzscheanas publicadas, faz desdobrar novas percepções sobre a concepção da vida numa conotação ainda ligada à metafísica do artista em **O nascimento da tragédia**, que será posteriormente desenvolvida com enfoque mais psicológico²⁴ em **Humano, demasiado humano**, quando não possui mais uma caracterização metafísica.

O sexto ensaio visa demonstrar como o livro **Aurora** apresenta as primeiras noções da futura concepção de vontade de poder que se constituem a partir de uma forma básica de sentimento de poder que tem sua origem no julgamento dos instintos (*trieb*). Os dois ensaios posteriores apresentam como os desdobramentos das ideias de sentimento de poder favoreceram o desenvolvimento de uma compreensão da vida como existência trágica em **Gaia ciência**, que possibilitou fundamentar o entendimento do corpo como criador de vida enquanto expressão da vontade de potência em **Assim falou Zaratustra**.

O nono e o décimo ensaio discorrem sobre duas obras da maturidade de Nietzsche: **Além do bem e do mal** e **Genealogia da Moral**, que versam sobre como a origem da moral é fundamentada na distinção de “bem” e “mal”. Desta forma, o nono ensaio concentra seus esforços para expor como na primeira obra citada os instintos fazem surgir o fenômeno vida como uma expressão da vontade de poder que está muito além da avaliação “bem” e “mal”, enquanto o segundo ensaio apresenta a outra como uma síntese que busca esclarecer como os instintos fazem surgir uma moral que deprecia a vida com seu critério de avaliação em “bem e mal”.

agora ele concentra sua atenção em afirma à existência trágica como nova proposta de uma concepção de vida que permita a superação do ideal asceta de vida. Estes temas serão mais bem desenvolvidos adiante.

²⁴ Segundo HOLLINGDALE “O propósito inicial de **Humano, demasiado humano** é explicar a realidade sem depender de conceitos metafísicos.” (HOLLINGDALE, 2015, p. 151).

Nos quatro últimos ensaios temos o momento de concluir sobre como o corpo se faz fio condutor para que a vida possa se manifestar como vontade de poder. Assim, do décimo primeiro ao décimo terceiro ensaio há um esclarecimento sobre como Nietzsche compreende que o Eu consciente é um produto do corpo, que foi constituído pelos instintos para lhe servir de artifício para ampliação da percepção da vida que se faz afirmação da vontade de poder pela criação de mundo. Estes últimos ensaios servem de prelúdio para o desfecho final desta pesquisa que quer lançar luz à compreensão da apreensão do corpo como fio condutor da vida enquanto vontade de potência em Nietzsche.

ENSAIO I

Prelúdio de uma filosofia para vida como vontade de potência

É notório que o antagonismo estabelecido por Nietzsche entre ciência e moral encontre sua atenção desde os seus primeiros escritos. Isso é o que já se evidencia na aurora de sua obra, na qual se pode vislumbrar o raiar da proposta de uma filosofia para a vida como estágio inicial de incubação da futura concepção de vontade de poder, que neste momento inicial dos escritos nietzschianos se apresenta como forma afirmativa de vida sob a forma incipiente de instinto artístico para contrapor a um modo antagônico de aparecer da vontade de potência, ou seja, a vontade de verdade que serve apenas à conservação e não a expansão da vida²⁵.

Este ponto de vista avigora-se quando observamos que, já nos seus primeiros escritos da juventude, a exemplo de **O livro do filósofo**, o jovem pensador arremessa uma desvelada crítica ao eruditismo da tradição filosófica; “contra o saber dirigimos a arte: retorno à vida! Domínio dos instintos do conhecimento! Reforço dos instintos morais e estéticos!”²⁶. Este fragmento tonifica uma marca primordial que percorre todo o pensamento nietzschiano, qual seja: consentir o instinto filosófico do conhecimento como um impulso para a vida e não a vida como meio para o conhecimento.

Diante disto, perguntamo-nos: qual seria a proposta nietzschiana de uma filosofia para a vida como vontade de potência? Uma possível resposta a esta indagação pode ser também encontrada no livro **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo** para operar “uma transvaloração de todos os valores”²⁷, ou seja, dos valores negativos da vida que tiveram ascendência a partir de Sócrates, para fazer florescer uma filosofia a partir do resgate dos instintos como condição de vida.

Não obstante, Nietzsche compreende que foi a partir de Sócrates que o pensamento filosófico se enveredou numa desenfreada vontade de verdade como valor superior à vida, pois considera que “*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário”²⁸. Esta forma de filosofia se fez a partir do que Nietzsche chamou de socratismo lógico, uma proposta filosófica na qual o impulso do filosofar da arte trágica da Grécia arcaica foi hipertrofiado num discurso racionalista que fez desenvolver uma vontade de verdade, o que faz do processo de conhecimento uma busca por compreender a totalidade

25 NIETZSCHE, 2015, p. 648. Frag. Post. 43 (1) do outono de 1885.

26 NIETZSCHE, 2013 d, p. 35. LF, § 43.

27 NIETZSCHE, 2014 a, p. 7. CI, prólogo.

28 NIETZSCHE, 2012 b, p. 209. GC, § 344.

universal. Esta maneira de filosofar tornou-se “um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos”²⁹, anárquicos pois agora os instintos de vida se voltam contra a própria vida ao buscarem um sentido para a vida fora da própria vida, mais especificamente num suposto mundo transcendente que seria a “morada do ser”.

Assim o conceito de vontade de verdade, como “confiança na razão e em suas categorias”³⁰, é mais “uma crença – crença na superioridade da verdade”³¹ em relação à vida, pois a crença na verdade “é a fé em um valor *metafísico*”³² que quer condicionar à existência a uma forma ascética de vida que serviria de “passaporte” para uma vida num “além mundo”. Este é o ideal ascético³³ – a busca por afastar-se da vida que assume uma perspectiva metafísica – que Nietzsche denuncia como valor decadente, isto porque são valores negativos da sensibilidade, que ao invés de serem considerados como referências para fortalecer a vida passam a condicionar o surgimento de uma moral artificialmente elaborada como verdade *a priori* ao mesmo homem que a criou. É nesse momento em que a criação (a verdade) toma a posição do criador, torna o homem seu produto e logo passa a condicionar sua própria existência.

Assim, a filosofia metafísica é compreendida como resultado de uma vontade para a verdade que ao transpôs o próprio “valor da vida para uma vida depois da morte”³⁴, tornou-se “uma vontade de morte”³⁵. Isto é o que também se delineia no **Fédon**, no qual Sócrates afirma entender que é dever do filósofo consagrar sua vida à filosofia, pois fazer filosofia consistiria em ter única ocupação: “preparar-se para morrer e em estar morto”³⁶. Esta perspectiva racionalista faz da filosofia um exercício de dedicação exclusiva a uma vida teórica contemplativa, que permitiria ao homem o acesso à verdade, pois só através da mortificação do corpo e afastamento dos prazeres corporais a mente humana se purificaria das impurezas

29 NIETZSCHE, 2007, p. 12. NT, § 1.

30 NIETZSCHE, 2013 c, p. 291. Frag. Pós. Outono de 1887, 9 (38).

31 MACHADO, 1985, p. 89.

32 NIETZSCHE, 2012 b, p. 209. GC M III § 130.

33 O ascetismo é um tema mais a frente tratado no ensaio sobre a **Genealogia da moral**, entretanto, imaginamos ser conveniente adiantar o status de sua concepção para o filósofo a fim de direcionar a compreensão do leitor para o entendimento mais específico do sentido de que Nietzsche faz uso deste termo. Segundo ele o asceta só considera possível ao homem “encontrar sua paz interior” pela purificação do espírito através da negação do devir. Foi a partir do ascetismo que se propagou na tradição filosófica a primazia do desprezo à sensibilidade que fez com que “em todos os tempos os mais sábios julgassem a vida da mesma maneira ela não vale nada” (NIETZSCHE, 2014 a, p17) CI, O problema Sócrates §1, pois o, então o ideal ascético “significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade!*... E, para repetir em conclusão o que afirmei no início: o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*” (NIETZSCHE, 2009, p. 140), GM, III §28.

34 NIETZSCHE, 2013 c, p. 209. Frag. Post. 7 (1) Final de 1886 a primavera de 1887.

35 NIETZSCHE, 2015, p. 602. Frag. Post. 40 (39) Agosto-Setembro de 1885.

36 PLATÃO, 1972, p. 71. 64^a.

da sensibilidade pela especulação metafísica e assim distanciamento da impermanência da diversidade sensível.

Fica evidente que o corpo é para Sócrates apenas um instrumento (ainda que indispensável) para a alma apreender as coisas sensíveis, pois é o meio necessário para a ligação material entre o que é puro intelecto com as coisas sensíveis. Entretanto, a imaterialidade da alma teria na materialidade do corpo um entrave necessário “quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria”³⁷. De modo geral, Sócrates compreende que o filósofo, como um amante da sabedoria, não deveria dirigir suas preocupações “para o que diz respeito ao corpo, mas ao contrário, na medida em que lhe é possível, elas se afastam do corpo, e é para a alma que estão voltadas”³⁸. Isto implica que, para Sócrates, o exercício do filosofar assemelha-se a um estado de morte, ou melhor, é o caminhar da alma para seu afastamento do corpo.

Desta forma, a vida em sua sensibilidade não seria mais que um caminho, um meio tortuoso e tenebroso que o filósofo deve abreviar para ter acesso à verdade num suposto mundo metafísico. É esta forma de filosofia que Nietzsche considera decadente, porque ela tornou convallescentes os amigos do saber, pois estes passaram a gozar enfastiados de uma "curiosidade douda", contentando-se em não querer saber mais do que uma única verdade: a do “além mundo” em detrimento do próprio mundo. Por consequência disto, a filosofia seguiu totalmente indiferente à sua origem nos pré-socráticos, quando em sua serenajovialidade experimentava no devir sua fonte do conhecer. Isto foi o que fez serenar a curiosidade filosófica sobre sensibilidade: promover o esquecimento do devir como fundamento da vida³⁹.

Para Nietzsche, são Sócrates e Platão os sintomas de declínio e decadência da filosofia, porque considera a vida sensível uma contradição lógica e por isso retira da vida qualquer valor, pois ela não teria um sentido verdadeiro. O niilismo foi, portanto, o resultado, o desdobramento de um socratismo lógico que fez da filosofia um discurso de "cansaço da vida repleta de resistência contra a vida"⁴⁰, que se converteu num pessimismo que considera que "viver - significa estar doente por muito - eu devo um galo a Asclépio salvador"⁴¹, pois foi ele o médico⁴² que fez da cicuta⁴³ o remédio que curou o que Sócrates considerava sua

37 PLATÃO, 1972, p. 72. 65c.

38 PLATÃO, 1972, p. 71. 65a

39 No Fédon o conceito de vida – entendido como um entrelaçamento entre os opostos corpo e alma – pode ser relacionada à morte como uma questão acerca do saber sobre a verdade que se faz pelo desenlace oportunizado pela filosofia, enquanto uma preparação para a morte realizada pela libertação dos prazeres da sensibilidade.

40 NIETZSCHE, 2007, p. 17. NT, § 5.

41 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 17. NT, § 5.

42 Asclépio é o deus da medicina e da cura na cultura grego-romana.

43 Cicuta foi o veneno que, segundo o livro “O banquete” de Platão, teria levado a morte de Sócrates.

doença: a sua vida. Nesta perspectiva a finalidade da filosofia seria a morte, compreendida como uma libertação dos grilhões da sensibilidade, ou ainda, um remédio para as dores da vida que tem como antídoto a morte.

É nesse âmbito que Nietzsche localiza Sócrates como representante de uma filosofia decadente que considera que o "viver - isso significa estar doente por muito tempo"⁴⁴ sendo a morte uma oportunidade para a libertação da alma das amarras do corpo, como uma passagem para uma existência de outra vida num suposto mundo do além, fictício mundo de perfeição suprassensível que lhe daria acesso à compreensão da verdade – pois sua consciência livre do corpo não seria obscurecida pela diversidade das percepções sensíveis.

A proposta da filosofia nietzschiana é de compreender a verdade como “aquilo que dá ao pensamento o maior sentimento de força”,⁴⁵ algo como um instinto de afirmação da vida. Para isto, quer realizar um resgate dos valores da arte trágica da Grécia arcaica para com eles fazer contraposição a toda a tradição filosófica, que tem no ideal ascético “a fê em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*”⁴⁶ premissa de seu exercício filosófico. Nessa perspectiva ele compreende que o pensamento filosófico ocidental, ao fazer da racionalidade um valor supremo, encontra na metafísica platônica uma filosofia pessimista que tem como apogeu o próprio niilismo, que tem na melancolia em relação à vida como princípio de uma desvalorização geral do sentido e valor da própria vida⁴⁷.

Foi por entender que a filosofia subjugou a vida à razão, substituindo o homem de rapina (aquele que age guiado pelos instintos) pelo homem racional, que Nietzsche fez de sua filosofia "uma grande declaração de guerra"⁴⁸ a todos os seus ídolos metafísicos, aos valores absolutos negativos da vida. Sua filosofia é a vontade de potência⁴⁹ como afirmação da vida como valor em si que não pode ser avaliado, pois é antes o valor para qualquer avaliação.

A uma vida de estéril contemplação, Nietzsche propõe uma existência como saber trágico; isso se faz como exercício artístico de criação e recriação do mundo pela aceitação do vazio de fundo que faz o mundo. Foi por criticar no socratismo lógico uma supremacia da racionalidade repressora dos instintos como manifestação da vida que Nietzsche reafirmou a natureza da filosofia não como uma ação teórica e contemplativa,⁵⁰ mas como atitude prática

44 NIETZSCHE, 2014 a, p. 17. CI, § 1.

45 NIETZSCHE, 2013 c, p. 320. Frag. Póst. 9 (91) do outono de 1887.

46 NIETZSCHE, 2009, p. 130. GM, § 24

47 NIETZSCHE, 2013 c, p. 209. Frag. Post. 7 (1) do final de 1886 a primavera de 1887.

48 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 4.

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

50 CORDEIRO, 2012, p. 61.

semelhante a uma guerra (agon) em que se faz instintos criadores de vida pela celebração do próprio viver.

Enfim, Nietzsche propõe uma filosofia para a vida como “impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de poder, de ‘criação de mundo’, de *causa prima* [causa primeira]”⁵¹. Isto ele se faz através de uma volta às origens arcaicas da filosofia grega, um resgate da vida onde trágico onde a era então celebrado como condição própria do viver. Compreender a vida em seu devir como expressão da vontade para a potência⁵² é o que torna possível reconhecer em Nietzsche uma filosofia dos instintos, pois “o instinto é justamente a força afirmativa-criativa”⁵³ da vida como da vontade de potência.

51 NIETZSCHE, 2005 a, p. 15. ABM, § 9.

52 CORDEIRO, 2010, p. 25.

53 NIETZSCHE, 2007, p. 83. NT, § 13.

ENSAIO II

Instinto: um uso indistinto e polissêmico do *Trieb*

Abordar a obra de Nietzsche como uma filosofia do instinto é perfeitamente possível quando se reconhece o quanto os termos *Trieb* e *instinkt* possuem um papel discursivo funcional e central em sua obra, visto que constituem uma discussão recorrente em seus escritos⁵⁴. Contudo, apesar de evidente a relevância da problemática dos instintos em Nietzsche, identificá-la como a questão fundamental de sua filosofia seria uma interpretação reducionista desta, pois solaparia seu modo perspectivista⁵⁵ de escrever filosofia. Assim, seguindo este percurso faríamos uma pesquisa indiferente ao próprio projeto filosófico do autor quando afirma que “não podemos enxergar além de nossa própria esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver”⁵⁶.

Qual seria então a concepção nietzschiana de instinto? Oferecer uma resposta definitiva implica ofertar o que Wolfgang Muller-Lauter⁵⁷ denomina de interpretação simplificadora, uma nova tentativa de tornar manifesta uma raiz oculta de sua filosofia com indiferença ao Nietzsche “inteiro”. Nesta perspectiva buscamos compreender⁵⁸ a concepção nietzschiana de instinto em sua amplitude sem a pretensão de defini-lo com a fixidez de um conceito delimitado.

Resta-nos reconhecer que a demanda pela finitude deste escrito exige-nos a definição de uma abordagem crítica que possibilite um prisma capaz de orientar a delimitação do problema para nortear sua análise da compreensão⁵⁹ da noção de instinto por Nietzsche. Para isto se faz necessário analisar e interpretar seu sentido específico nos mais variados sentidos no uso que o filósofo faz do termo instinto durante as várias fases do seu percurso filosófico,

54 ASSOUN, 1999, p. 93.

55 Segundo Stegmaier “a margem de manobra do mal-entendimento, que tem seu limite na exigência de propriedade, é a margem de manobra na qual Nietzsche escreve. Na medida em que se atenta para isso, não se esperará mais escrever seus escritos de maneira unívoca ou de modo universalmente válido.” (STEGMAIER, 2013, p. 144).

56 NIETZSCHE, 2012 b, p. 251. GC, § 374.

57 MULLER-LAUTER, 2009, p. 30

58 Seguimos por orientação a sugestão do próprio Nietzsche quando afirma no fragmento 2 (86) do outono de 1885- outono 1986 que “o que pode ser por si só o conhecimento? Interpretação, não explicação.” (NIETZSCHE, 2013 c, p. 85).

59 Sobre a questão da profundidade em sua compreensibilidade Nietzsche declara em Gaia Ciência §381 que não quer apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos, pois encara os problemas profundos como um banho frio, entrando rapidamente e saindo rapidamente.

com enfoque no entendimento de suas relações semânticas entre os termos *instinkt* e *Trieb* no uso destes pelo autor aqui estudado.

Já de início, no primeiro uso público e oficial⁶⁰ que faz da palavra instinto, Nietzsche utiliza simultaneamente os termos *Instinkt* e *Trieb* com sentidos distintos para apresentar o conceito e origem da filologia. Primeiro usa *Instinkt* no sentido de uma faculdade fundamental, quando faz referência “ao instinto mais profundo do ser humano, o instinto linguístico”⁶¹ como objeto de estudo da filologia enquanto ciência natural e logo em seguida faz uso de *Trieb* com sentido de “impulsos [*Triebe*] inteiramente diversos, o científico e o estético”⁶² que foram se reunindo para formar a filologia.

A princípio, para designar o sentido da palavra instinto Nietzsche utiliza o termo *Trieb* no sentido de uma aglomeração de instintos, que em sua unidade possui uma pluralidade de sentidos semelhante a sementes que dão origem a realidades diversas em manifestações dinâmicas de sentido em cada uso específico. Ao contrário, quando Nietzsche designa instinto por *Instinkt* quer dar a entender, segundo Assoun⁶³, que se trata de algo mais profundo, uma faculdade fundamental que age calma e continuamente com a perenidade da vida, ao contrário de quando o associa a *Trieb*, em que faz referência a uma força de irrupção dinâmica que age subterraneamente, são “os instintos da massa e os impulsos inconscientes dos povos”.⁶⁴ Se desde o primeiro uso público Nietzsche utiliza o termo *Trieb* com um sentido mais amplo que o de *Instinkt*, é certo que este sentido será ainda mais ampliado⁶⁵ no desenvolvimento de sua concepção de instinto.

Observamos noutro escrito **A filosofia na era trágica dos gregos**⁶⁶, ainda do primeiro período⁶⁷ do seu pensamento, Nietzsche evocar “os gregos como os verdadeiros saudáveis”⁶⁸, pois eles “são admiráveis na arte do aprendizado frutífero; e, assim como eles, nós *devemos* aprender com nossos vizinhos – para a vida, e não para o conhecimento erudito”⁶⁹. Quais são

60 Segundo Assoun Nietzsche proferiu este discurso na sua aula inaugural em Basiléia intitulada “Homero e a filologia clássica” por ocasião da sua posse da cátedra de Filologia Clássica da Universidade da Basiléia em 28 de maio de 1869 (1999, p. 94-95).

61 NIETZSCHE, P. 8, 2006. HO.

62 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 8.

63 ASSOUN, 1999, p. 95-97.

64 NIETZSCHE, P. 5, 2006. HO.

65 Segundo Paul-Laurent Assoun (1999, p. 95) Nietzsche nele já formula várias ideias mestras que vinculará, de certo modo para sempre, à ideia de instinto como uma diversidade heterogênea que se apresenta em caráter inumerável como feixes numa diversidade fervilhante, semelhante a pequenos demônios que animam as atividades humanas.

66 Este livro foi escrito entre os anos de 1873 e 1874 quando Nietzsche lecionava um curso sobre filosofia pré-socrática na Universidade da Basileia, na Suíça.

67 A primeira fase dos escritos nietzschianos é conhecida com a denominação “escrito da juventude”

68 NIETZSCHE, 2013 a, p. 27, FT, I.

69 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 29, FT, I.

os gregos a que Nietzsche faz estas referências e quais são os atributos de sua saúde? O próprio título da obra indica: “os gregos da era trágica”. Nietzsche, então, assinala que esta é uma época de saúde, pois foi quando “os gregos domaram seu próprio impulso de saber, em si insaciável, por meio de uma vida prudente, por uma ideal necessidade de viver – pois logo queriam viver aquilo que aprendiam”⁷⁰.

Assim, a saúde trágica dos gregos “tinha a vida em opulento acabamento diante de si”⁷¹, pois expressa seu abastado esplendor de existir ao superar a dicotomia “entre o desejo por liberdade, beleza e grandeza de vida e o impulso para a verdade, que pergunta apenas; qual é, afinal, o valor da vida?”⁷². Neste combate trágico os instintos de vida e verdade são, então, encarados como impulsos discordantes onde cada um busca a afirmação de si, sem um aniquilamento do outro. Na vida trágica celebra-se a existência como uma verdadeira agonia (luta) em que os combatentes se digladiam sem que se exterminem. A necessidade da luta impulsiona mutuamente os combatentes a si superarem, a fim de estarem sempre preparados para o eterno combate entre forças que conflui para a harmonia dos contrários.

É este o momento em que o filósofo Heráclito é chamado a entrar em cena na trama nietzschiana para forjar a partir de sua resposta ao problema da *Hybris*, (ὕβρις) a desmedida, uma proposta a concepção de instinto como um combate que se estabelece na “harmonia dos contrários”. Sobre isso, observa Nietzsche que, onde o homem comum encontra a causa da discórdia (*éris*, ἔρις) – uma vontade de aniquilar o outro e que faz aparecer a “culpa, injustiça, contradição, sofrimento neste mundo”⁷³ – Heráclito avista uma disputa (*agón*, Ἀγών) uma vontade de competir sem a necessidade de eliminar a existência do oponente, pois “a própria briga do múltiplo é a única justiça! E, acima de tudo: o uno é o múltiplo”⁷⁴, já que na disputa, ao contrário da discórdia, “toda contrariedade conflui para uma harmonia”⁷⁵ que semelhante a uma brincadeira de criança que tem no

vir a ser e parecer, um construir destruir, sem qualquer acréscimo moral, numa inocência eternamente idêntica, neste mundo existe apenas no jogo do artista e da criança. E do mesmo modo que a criança ou o artista brincam,

70 NIETZSCHE, Op. Cit, p. 30 FT, I.

71 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 33. FT, I.

72 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 33. FT, I.

73 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 68. FT, VII.

74 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 63. FT, VI.

75 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 68. FT, VII.

brinca também o fogo eternamente vivo, construindo e destruindo, sem culpa – e esse jogo o éon joga consigo mesmo ⁷⁶

Não por acaso Nietzsche experimenta nesta elaboração heraclítica do jogo o símbolo da saúde grega para a vida. Estes opostos saúde versus doença, presente no livro “A filosofia na era trágica dos gregos”, é já um prelúdio do que vem a ser desenvolvido no momento de publicação de seu primeiro livro **O nascimento da tragédia**, como a expressão do múltiplo na dualidade instintiva Apolo e Dionísio.

Percebe-se que este momento do pensamento nietzschiano, em que suas reflexões sobre o instinto encontram-se envoltos sobre as relações da noção de luta [*agón*] como fator de promoção da vida, encontram-se presentes as ideias embrionárias que direcionarão outro tempo em que a diversidade conflitante dos instintos de verdade e da vida terão respectivamente suas realidades atribuídas a uma discórdia entre Apolo e Dionísio. Agora “a civilização homérica é então abordada como sendo a que faz valer (*gelten lassen*) este instinto fundamental do *eris*”⁷⁷, esta uma luta já antecipada e caracterizada em **A filosofia na era trágica dos gregos**, no qual não se “podia mais observar os pares em luta e os juízes separadamente; os próprios juízes pareciam lutar, os próprios lutadores pareciam julgar a si mesmos”.⁷⁸

76 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 68. FT, VII.

77 ASSOUN, 1999, p. 97.

78 NIETZSCHE, 2013 a, Op. Cit., p. 63. FT, VI.

ENSAIO III

Discórdia dos instintos em *O nascimento da tragédia*

A noção nietzschiana de instinto apresenta-se em *O nascimento da tragédia*⁷⁹ com sentidos ainda mais diversos que os apresentados em seus escritos anteriores, contudo, agora se encontra vinculada a uma dicotomia: apolíno-dionisíaco. Nestes escritos Nietzsche toma os dois deuses gregos da arte, Apolo e Dionísio, não como conceitos, mas como figuras representativas da visão da arte helênica, ou melhor, “como impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta” e que têm na tragédia grega uma expressão de mundo “em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações”⁸⁰.

Manifestamente no *O nascimento da tragédia*, livro que inicia o primeiro período de suas obras públicas, a palavra “*Trieb*” é empregada numa concepção naturalista pelo jovem Nietzsche. Anos mais tarde o próprio filósofo confessa ter, nesta época de sua vida, sido influenciado⁸¹ tanto pelo naturalismo romântico de Richard Wagner quanto pela metafísica schopenhaueriana. O próprio filósofo reconhece ser este um livro romântico, “cheio de inovações psicológicas e de segredos de artistas, com uma metafísica de artista no plano de fundo, uma obra de juventude cheia de coragem juvenil e de melancolia juvenil”. Esta influência se deve porque Nietzsche, ao aderir ao wagnerianismo, absorve as influências do movimento literário que influenciou o próprio Wagner; o pré-romantismo alemão, que com seu naturalismo idealista termina por influenciar o próprio Nietzsche que faz conceber o *Trieb* como um impulso “motor que age na realidade humana e exige ser vertido em discurso poético”⁸².

Segundo Paul-Laurent Assoun esta primeira concepção nietzschiana de instinto deve muito mais a influência direta de Richard Wagner que a de Schopenhauer⁸³. Isso porque ele compreende o instinto vital como poder criador autêntico da natureza, ou mais

79 NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinburg. São Paulo: Ed. Companhia das Letras: 1992. Coleção das obras de Nietzsche.

80 NIETZSCHE, 1992, p. 27.

81 Em um fragmento do outono de 1887 Nietzsche declara: “por volta de 1876, assustei-me ao ver o meu querer até aqui *comprometido*, quando compreendi para onde tendia agora o caminho de Wagner: e eu estava muito firmemente ligado a ele, por meio de todos os laços [...] Parecia estar como que indissolivelmente voltado para o interior da minha filologia e de minha atividade docente [...] por essa época, compreendi que meu instinto apontava para a direção oposta à de Schopenhauer: para uma justificação da vida, mesmo em seu caráter mais terrível, mais ambíguo e mendaz: - para tanto, tinha em minhas mãos a fórmula do ‘dionisíaco’”. (NIETZSCHE, 2013 c, p. 292), Frag. Póst. 9 (42) do outono de 1887).

82 ASSOUN, 1999, p. 109.

83 Pois, de acordo com Paul-Laurent Assoun esta é uma concepção anterior ao ano de 1854 que foi o momento de acesso de Nietzsche a obra de Schopenhauer.

especificamente como uma força estética onde reina uma arbitrariedade sem limites e que se opõe violenta e desordenadamente ao reinado da inteligência abstrata, característica da decadência cultural⁸⁴. Assim, o instinto estético da natureza em Wagner como um “querer viver”, decorrente da concepção de vontade em Schopenhauer, é replicado por Nietzsche que aborda uma concepção do instinto através da dualidade Apolo e Dionísio que, como representantes de forças instintivas, são verdadeiros “impulsos artísticos da natureza”⁸⁵.

Foi neste momento de sua obra pública que Nietzsche como “cismador de ideias e amigo de enigmas”⁸⁶ fez nascer, em seu primeiro livro publicado, uma interrogação sobre o valor da existência ao estabelecer uma oposição entre a arte trágica e racionalidade socrática. Afirma que “contra a moral, portanto, voltou-se então com este livro problemático, o meu instinto como um instinto em prol da vida”⁸⁷ localizando no “socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos?”⁸⁸, sim, pois seria esta moral uma “vontade de negação da vida”⁸⁹ que “pela mão de tal instinto da ciência”⁹⁰, conduziu a ciência a naufragar no alto-mar dessa universalidade⁹¹ metafísica, que como observa Paul-Laurent Assoun⁹² tem na hipertrofia deste instinto de conhecimento um sintoma patológico que se evidencia em sua “hostilidade à vida”⁹³.

Afinal, em que consiste “a pretensa ‘serenojovialidade’ dos gregos e da arte grega”⁹⁴, representada na dualidade instintiva Apolo-Dioniso? Qual é e “o que significa, vista sob a ótica da vida – a moral?”⁹⁵ Para alçarmos uma resposta a estes questionamentos iniciemos por averiguar qual a concepção de vida Nietzsche atribuí aos gregos da Grécia arcaica em **O nascimento da tragédia**.

Como dois universos artísticos separados entre si⁹⁶ é que Nietzsche apresenta o instinto dionisíaco e apolíneo como estados fisiológicos, respectivamente de embriaguez e consciência desperta. Dioniso, deus do vinho, faz da embriaguez um ritual que permite eclodir à desmedida (*hibris*) através da perda do sentimento de individualidade. Este sentimento é o próprio princípio da individuação simbolizado na cultura grega na cultura grega por Apolo, o

84 ASSOUN, 1999, p. 113.

85 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 29. NT, § 2.

86 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 11. NT, tentativa de autocrítica § 15.

87 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 18. NT, tentativa de autocrítica § 5.

88 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 12. NT, tentativa de autocrítica § 1.

89 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 18. NT, tentativa de autocrítica § 5.

90 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 91. NT, tentativa de autocrítica § 15.

91 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 91. NT, tentativa de autocrítica § 15.

92 ASSOUN, 1999, p. 9.

93 NIETZSCHE, 2007, p. 17. NT, tentativa de autocrítica § 5.

94 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 11. NT, tentativa de autocrítica § 1.

95 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 16. NT, tentativa de autocrítica § 1.

96 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 24. NT, § 1.

deus plasmador de imagens “a partir de cujos gestos e olhares nos falam todo o prazer e toda a sabedoria da ‘aparência’”⁹⁷. Assim, na arte trágica “é como se Apolo ensina-se a medida a Dioniso”⁹⁸, pois nessa díade instintiva é Apolo quem dá unidade às disformes forças dionisiacas, ao configurar por imagens o Uno primordial, que “enquanto eterno padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa”⁹⁹ da arte apolínea.

O grego da era trágica faz o enfrentamento da vida pela aceitação do sofrimento como condição do viver. Na psicologia do orgiástico a noção de sentimento trágico é concebida por Nietzsche como um sentimento transbordante de vida e de força que considera a própria dor como um efeito estimulante¹⁰⁰ para o enfrentamento das aflições do viver, assim o filósofo expressa em **Ecce Homo** que o conceito de trágico é um

dizer-sim à vida, até mesmo em seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade à vida, que se alegra com a própria inesgotabilidade até mesmo no **sacrifício** de seus mais altos tipos – **foi isso** que eu chamei de dionisiaco, foi isso que eu entendi como ponte para a psicologia do poeta **trágico**¹⁰¹

É assim entendida que a tragédia grega ganha relevância no discurso nietzschiano, pois ela representa a possibilidade de afirmação da vida não mais por meio de uma fuga do sofrimento num “além mundo”, mas pela superação da agonia do existir que, transformada em tragédia, faz a vida ser encenada como um combate trágico entre Apolo e Dioniso.

É através deste liame do conflito entre a arte dionisiaca e apolínea que Nietzsche delineia em **O nascimento da tragédia** uma nomeação mais específica sobre o sentido do uso que faz do termo *Trieb* em suas obras. Para isto ele demonstra que tanto a arte do figurador plástico [*Bilder*], a apolínea, quanto à arte não figurada [*um-bildlichen*] da música, a de Dioniso, são “onipotentes impulsos artísticos”¹⁰² e que como símbolos artísticos de expressão da natureza, são indissociáveis, pois emanam desta mesma fonte.

Deste modo os instintos podem se especificar noutras formas de expressão além da dualidade Apolo e Dionísio, pois, concebidos como forças contrárias que se agrupam e desagrupam podem por isso se converter nas mais variadas e particulares formas de aparição, mesmo que contrárias entre si. Eis um caso exemplar de como o instinto se manifesta de modo particular como forças contrárias que lutam em afirmações opostas; é o caso de

97 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 27. NT, § 1.

98 MACHADO, 1985, P. 29.

99 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 36. NT, § 4.

100 NIETZSCHE, 2014 a, p. 89. CI, § 5 “o que devo aos antigos”.

101 NIETZSCHE, 2014 b, p. 85. EH, O nascimento da tragédia § 3. Grifos no original.

102 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 36. NT, § 4.

Sócrates contra a vida, em que este é considerado “mistagogo da ciência”,¹⁰³ pois seria o protótipo da natureza conservadora dos instintos do conhecimento que se voltam contra sua própria fonte, a vida, no momento em que eles trazem consigo a supremacia de uma racionalidade repressora da vida.

Para denominar as várias formas possíveis de expressão dos instintos, Nietzsche faz utiliza o recurso de justapor a palavra *Trieb* a outros termos que podem especificar o seu sentido de uso. Isto é o que Paul-Laurent Assoun denomina “modo de reprodução cissiparitário”¹⁰⁴, ou seja, o momento em que Nietzsche se põe a tecer novos termos compostos por meio do seu *Trieb*, quando este é prefixado a outras palavras para dar nome a novos instintos em suas múltiplas formas de expressão.

Esta é a forma indistinta e polissêmica que caracteriza o uso do termo *Trieb* por Nietzsche. Embora o filósofo localize na natureza (*physis*) a única fonte desta dualidade de instintos, ele afirma também que estes se manifestam em múltiplas formas de composição resultado do conflito entre a arte apolínea e a dionisiaca. Como se não bastasse este termo germânico ter por si mesmo uma semântica bastante abrangente, esta marca nietzschiana de forjar novas concepções de instinto pela simples justaposição de *Trieb* a qualquer termo é o que proporciona o alargamento das margens em que se podem desembarcar sempre novas e ainda mais complexas interpretações das muitas concepções de instinto que podem ser encontradas nos mais diferentes momentos do conjunto de sua obra.

É, portanto, com este sêmem da luta entre instintos de vida contra o instinto de verdade do socratismo lógico que Nietzsche faz fecundar em **O nascimento da tragédia** (1872) o que cinco anos mais tarde se desenvolveu em **Humano, demasiado humano** (1878): uma nova concepção do instinto de conservação como um “verdadeiro eixo psicológico de sua obra”¹⁰⁵. O referente livro fez fecundar as primeiras noções de instinto como manifestação da vida o que tornou possível, através de uma gestação de mais de dez anos, desenvolver uma nova abordagem psicológica que deu luz a uma expressão mais elaborada da concepção de vida como expressão da vontade de poder na **Genealogia da moral** (1887).

103 NIETZSCHE, 2007, p. 91. NT,

104 ASSOUN, 1999, p. 99.

105 FONSECA, 2012, p. 220.

ENSAIO IV

Humano, demasiado humano: uma psicologia dos instintos como manifestação da vida

Não deveria causar estranheza¹⁰⁶ reconhecer um psicólogo no Nietzsche filósofo, pois o mesmo reconhece publicamente em sua autobiografia **Ecce Homo** que “no fundo dos meus escritos fala um *psicólogo* sem igual”¹⁰⁷ que quer investigar o fenômeno humano a partir do que seja humano, demasiado humano, ou seja do instinto e mais especificamente de conservação. Navegando no fervilhante leito do desenvolvimento da concepção nietzschiana do instinto aportamos “já na segunda fase da sua produção intelectual”¹⁰⁸ e desembarcamos no livro **Humano, demasiado humano** para nos debruçarmos em analisar como a problemática dos instintos é apresentada nesta obra sob um enfoque que faz “segundo uma expressão mais erudita: a observação psicológica”¹⁰⁹.

Este livro pode ser nomeado como uma autêntica carta de emancipação do pensamento nietzschiano¹¹⁰, pois como observa R. J. Hollingdale, é a partir deste escrito que ocorre uma verdadeira reviravolta¹¹¹ na sua produção intelectual que se desliga tanto do romantismo de Richard Wagner quanto da metafísica schopenhaueriana¹¹². Este é um momento de passagem onde eclodem as “primeiras erupções de vontade e força de autodeterminação, de determinação própria dos valores, essa vontade de *livre vontade*”¹¹³ em que Nietzsche declara

106 Osvaldo Giacoia Júnior (2002, p. 8) confere autoridade a Walter Kaufman ao apontá-lo como o precursor do reconhecimento da importância da abordagem psicológica dos escritos nietzschianos. Observa, ainda, que o mesmo comentador considera espantoso que apesar do Nietzsche reconhecer-se um psicólogo, poucos comentadores clássicos levaram a sério tal reconhecimento, o que em suas palavras “isso é, decerto, espantoso. Porém, ainda mais espantoso é que ninguém se espanta com isso”.

107 NIETZSCHE, 2014 b, p. 78. EH porque escrevo tão bons livros § 5.

108 Esta é a observação que Noéli Correia de Melo Sobrinho faz a apresentação dos “**Escritos sobre psicologia: Friedrich Nietzsche**” (NIETZSCHE, 2013 b) onde acrescenta, ainda, que esta é a fase Nietzsche em que começa a abordar a psicologia mais decididamente marcada tanto pelo racionalismo e positivismo como também pelo abandono do romantismo anterior, presente em **O nascimento da tragédia** (1871).

109 NIETZSCHE, 2005 c, P. 41. HH, § 35.

110 Charles Andler aponta que em **Humano, demasiado humano** Nietzsche “confessa, antes de tudo, o que há de ‘Humano, demasiado humano’ em suas tentativas idealistas do passado” (2016, P. 385). É esclarecedor que o próprio Nietzsche tenha reconhecido numa “tentativa de autocritica”, publicada posteriormente ao **O nascimento da tragédia**, quanto no próprio prólogo de **Humano, demasiado humano** que até então seus escritos estavam marcados pela influência romântica de Richard Wagner e Schopenhauer, pois possuíam “uma metafísica de artista no plano de fundo” (NIETZSCHE, 1992, P. 15),

111 HOLLINGDALE, 2015, p. 141

112 Ainda no prólogo de Nietzsche deixa bastante clara que sua posição aquela época de **Humano, demasiado humano** diverge da época posterior que se inicia com **Além do bem e do mal** quando “de maneira consciente-caprichosa fechei os olhos à cega vontade de moral de Schopenhauer, num tempo em que já era clarividente o bastante acerca da moral; e também que me enganei quanto ao incurável romantismo de Richard Wagner, como se ele fosse um início e não um fim; também quanto aos gregos, também com os alemães e seu futuro — e talvez se fizesse toda uma lista desses também...”. (NIETZSCHE, 2005, p. 8).

113 NIETZSCHE, 2005 c, p. 41. HH, § 35.

seu afastamento de uma especulação metafísica que marcou o início de seus escritos. Segundo o próprio filósofo, agora sua filosofia orienta-se a partir do que denomina “o mais novo dos métodos filosóficos”, ou seja, uma “filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural”¹¹⁴, pois tem como material para sua abordagem psicológica “o conjunto dos fenômenos humanos que ‘aparece’ como o material de observação e de diagnóstico que constitui o objeto de uma avaliação fria”¹¹⁵ do fenômeno da vida não mais direcionado pelo preconceito moral que diferencia a origem “bem” e “mal”.

É notório que, a partir deste momento de sua produção intelectual, Nietzsche prossegue em sua busca pela origem dos instintos, agora direcionada pela filosofia histórica que faz da genealogia da moral seu método de pesquisa. Nesse sentido, o filósofo esclarece que a reflexão sobre **Humano, demasiado humano** é uma observação psicológica que permite aliviar o fardo da vida¹¹⁶. É o momento em que Nietzsche anuncia aos espíritos livres um novo problema; o de empreender como “aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama ‘ser humano’”¹¹⁷ uma reformulação dos problemas filosóficos que deste momento em diante serão abordados não mais por um viés metafísico, como faz os interpretes da doutrina do dualismo platônico a que Aristóteles denomina “segunda navegação”, mas por uma nova concepção de filosofia que significa “a mais abrangente extensão do conceito de história”¹¹⁸.

Como observação psicológica, a filosofia histórica nietzschiana considera que “o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis”¹¹⁹. Esta dissecação da moral se faz com uma análise genealógica dos fenômenos humanos, que demonstra como o ato de verdade é “exposto a condições de vida mutáveis”¹²⁰ e assim compreende que toda e qualquer verdade é criação moral e portanto humana, ou seja, os valores morais são interpretados como invenções do próprio homem e mais considerados substâncias metafísicas que, para Nietzsche, não são mais do que produtos estéreis de uma fé cega em verdades eternas na especulação metafísica.

114 NIETZSCHE, 2005 c, p. 15. HH, § 1.

115 ASSOUN, 1991, p. 131.

116 NIETZSCHE, 2005 c, p. 41. HH, § 35.

117 NIETZSCHE, 2005 c, 13. HH, prólogo § 7.

118 NIETZSCHE, 2015, p. 568. Frag. Post. § 38 (14).

119 NIETZSCHE, 2005 c, p. 41. HH, § 35.

120 STEGMAIER, 2013, p. 53.

É, portanto, neste momento de sua vida intelectual que Nietzsche, como “psicólogo-historiador dos sentimentos morais”¹²¹, embarca numa viagem de retorno aos problemas daquela “primeira navegação” das pesquisas da filosofia pré-socrática. E é assim que ele substitui o naturalismo romântico, que foi o leme que direcionou suas primeiras pesquisas, pelo naturalismo antropocêntrico dos primeiros filósofos fiscalistas com objetivo de lançar sua pesquisa filosófica nos horizontes da observação psicológica.

Um tempo em que uma filosofia nascente principiava a máxima de Protágoras “o homem como medida das coisas”¹²² foi recuperado por Nietzsche que reestabelece por princípio abordagem da realidade humana através do próprio homem, pois “o homem era para eles a verdade e o cerne das coisas”¹²³. É desta perspectiva que segundo Paul-laurent Assoun emerge nas pesquisas nietzschianas o ‘fator humano’ como estrutura psíquica, um novo momento que tem uma conotação naturalista que não abole, mas especifica-se por uma determinante antropológica¹²⁴. É marcante que esta segunda visão naturalista¹²⁵ de Nietzsche esteja presente no aforismo de abertura de **Humano, demasiado humano**, com o título “química dos conceitos e sentimentos”, pois é com esta denominação fisicalista da química que ele se propõe a edificar uma nova psicologia¹²⁶ como “uma psicologia das profundezas”¹²⁷ que tem nos instintos seu objeto de apreensão do fenômeno vida.

Fundamentada como ciência dos sentimentos morais, esta nova psicologia histórica serviria de instrumento de observação natural para empreender (por meio da compreensão dos instintos como fator impulsionador das ações humanas) uma análise das origens da moral desprendida do preconceito maniqueísta, presente na psicologia de então, que utiliza como critério de avaliação dos fenômenos humanos o preconceito moral de diferenciar bem como altruísmo e o mal como egoísmo.

121 ASSOUN, 1991, p. 131.

122 Frase atribuída ao filósofo pré-socrático Protágoras.

123 NIETZSCHE, 2013 a, p. 4. FT, § 13.

124 ASSOUN, 1991, p. 132.

125 Esta segunda visão naturalista de Nietzsche emprega o termo naturalista num sentido fisicalista, ou melhor, materialista, histórico em oposição ao sentido metafísico, anteriormente utilizado por ele quando no **O nascimento da tragédia** é ainda influenciado pelo Romantismo alemão por intermédio de Wagner.

126 Importa salientar que esse é o momento intermédio da produção intelectual de Nietzsche, pois se localiza entre os escritos da juventude e da maturidade. Ressalto que este entendimento é reforçado nas palavras de Paulo César de Souza, apontadas no posfácio a sua tradução de “**Humano, demasiado humano**”, quando observa que nesta obra “não é preciso pesquisar muito para encontrar mais passagens antecipadoras de ideias e atitudes da época madura. A noção de perspectivismo, a ênfase na impossibilidade de um puro conhecer, é prenunciada nos §§ 32, 33 e 34. Índícios de uma visão da psicologia como “o caminho para os problemas fundamentais”, tal como seria apresentada no § 23 de **Além do bem e do mal**, já estão nas primeiras seções do segundo capítulo (que originalmente seria o primeiro). O escrutínio psicológico da natureza artística, que culminaria no célebre aforismo § 269 de *ABM*, aparece em seções como a de número 164”. NIETZSCHE, **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2015. P. 302.

127 NIETZSCHE, 2013, p. 12.

Assim, Nietzsche apreende que “não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”¹²⁸. Não obstante, a que elemento básico Nietzsche afirma ter o altruísmo se volatilizado? Esta pergunta aponta para uma resposta que pode ser encontrada na mesma “observação mais aguda” reafirmada diversas vezes pelo próprio filósofo: “não existe ação altruísta”¹²⁹, pois, em toda ação age o egoísmo. Nietzsche enuncia que o altruísmo é apenas mais um modo, sublimado, de aparecer do impulso egoísta e isto pode ser demonstrado quando atentamos que “jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal... [pois] como poderia o *ego* agir sem ego?”¹³⁰.

Oportunamente Nietzsche chama atenção ao fato de que ao se afastar dos malabarismos das especulações metafísicas é possível perceber, através de uma observação do comportamento humano, que tanto as “boas” quanto “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer”^{131,132}. Se a conservação é um instinto característico a toda e qualquer forma de vida, o é para impulsionar, ou seja, mobilizar de modo imperioso todas as ações; sejam elas altruístas ou egoístas.

Disto segue-se que nenhuma ação humana, ou mesmo animal, pode ser definida como “boa” ou “má”, posto que toda ação é tão somente uma resposta necessária ao impulso de conservação que visa apenas e tão somente à preservação do ser individual. Isto implica que nenhum ser vivente pode, ao agir, desviar-se dos fins deste instinto que impele o indivíduo a agir sempre em busca do próprio bem estar individual, assim mesmo quando arrisca sua vida

128 NIETZSCHE, 2005, p. 15. HH, § 1.

129 Esta afirmação reaparece de modo ainda mais enfático no último escrito de Nietzsche **Ecce homo**: “Em mim parece ser simples ingenuidades do engano: por exemplo, aquela crença que assegura que “egoísta” e “altruísta” são antônimos, enquanto o ego em si seria apenas uma ‘fraude ainda maior’, um ‘ideal’. Não existe nem ações egoístas, nem ações altruístas: os dois conceitos são um contrassenso psicológicos...” (NIETZSCHE, 2014, P. 78). Estas reafirmações manifestam a importância desta temática para todo o desenvolvimento posterior dos escritos da maturidade deste filósofo, em especial aqueles dirigidos às relações entre os instintos e o ego e vontade de poder inicialmente desenvolvidas em **Além do bem e do mal** e que encontra expressão mais agudas nos escritos póstumos colecionados com o título **A vontade de poder**.

130 NIETZSCHE, 2005 c, p. 95. HH, § 133.

131 Há em **Humano, demasiado humano** uma convergência inicial entre David Hume e Nietzsche acerca da importância que tem o prazer para a origem da moral, contudo, os dois filósofos divergem sobre qual papel desempenha o prazer para o surgimento da moral. Em sua fase genealógica Nietzsche compreende o instinto de conservação semelhante à teoria utilitarista de Hume em que as paixões morais são o resultado de um julgamento que sempre busca maximizar o prazer e minimizar o desprazer. Contudo, há no pensamento de Hume um fideísmo da natureza que o distingi de Nietzsche, neste as paixões calmas e sociais são originadas direta ou indiretamente de uma natureza humana e promovem virtudes sociais como consequência da propensão natural a certos sentimentos morais e virtudes, que favorecem interesses e bens comuns da sociedade.

132 NIETZSCHE, 2005 c, p. 70. HH, § 99.

em benefício do grupo no fim o que está em jogo é seu próprio interesse. Isto posto, pode-se concluir que “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser”¹³³, pois toda ação humana, demasiada humana, é sempre uma resposta ao instinto de conservação que inexoravelmente empuxa o ser individual a buscar o seu próprio bem estar, negando a este qualquer possibilidade de ação que não seja a de exercer a busca de sua própria vontade de conservação.

133 NIETZSCHE, 2005 c, 46. HH, § 39.

ENSAIO V

Vida e prazer: manifestações do instinto humano, demasiado humano

O que se desvela no livro **Humano, demasiado humano** (1877)? Entre as várias nuances que a obra apresenta, podemos asseverar que um dos enfoques principais desta encontra-se em buscar compreender como “o prazer, o egoísmo, a vaidade *são necessários* para a geração dos fenômenos morais”¹³⁴ a fim de reestabelecer à vida como o critério avaliador de valor e não mais a moral como critério de avaliação da vida. Em todo o seu conjunto o livro faz uma nítida demonstração sobre como buscar o prazer e evitar o desprazer é o meio de manifestação do que até então, neste tempo de sua obra, Nietzsche considera como o instinto fundamental: o de conservação, pois “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida”¹³⁵.

Pode-se observar nesta nova instância do regime instintual em Nietzsche que o impulso de conservação é o princípio que motiva toda e qualquer ação, pois é a fonte geradora de tensão interna que estabelece e fomenta uma luta por hegemonia entre as diversas forças pulsionais que constituem o corpo¹³⁶.

O que se estabelece nas relações de forças instintivas é algo muito semelhante a um jogo onde energias pulsionais diversas e contrárias se chocam e se contrapõem umas as outras sem qualquer objetivo exterior a não ser o de que cada uma encontre na própria disputa um meio para a autoafirmação de sua própria vontade¹³⁷. Assim é que Nietzsche apresenta o antagonismo egoísmo e altruísmo como falso binômio estabelecido pela moral metafísica, pois seu entendimento em **Humano, demasiado humano** é de que estes instintos apesar de serem aparentemente contraditórios originam-se de uma mesma fonte; o instinto de conservação. Altruísmo e egoísmo representam, portanto, duas faces de uma mesma moeda, pois são instintos que se completam na luta ao se manifestarem como vida; uma harmoniosa potência da força de conservação.

O que se constitui deste conflito instintivo é uma relação de forças em que a “harmonia dos contrários”¹³⁸ é conquistada a partir do estabelecimento de uma hierarquia de

134 NIETZSCHE, 2005 c, p. 77. HH, § 107.

135 NIETZSCHE, 2005 c, p. 97. HH, § 104.

136 Mais a frente será mais bem detalhada à noção nietzschiana do corpo como aglomerado de forças pulsionais.

137 Este pensamento nietzschiano das relações de força instintivas em busca de hegemonia de suas vontades individuais é uma temática retomada, desenvolvida e aprofundada por Michel Foucault na sua **Microfísica do Poder**.

138 Eis aí uma reafirmação do pensamento heraclítico que persiste nesta segunda fase dos escritos nietzschianos; não há opostos.

forças que se faz quando instintos opostos estabelecem, através da luta, níveis de poder segundo o grau de intensidade da força de cada instinto. Nesta hierarquia cada instinto governa e é governado segundo seu próprio poder de estabelecer sua vontade a uma força mais débil e ao mesmo tempo obedecer à outra força mais forte que lhe oferece, portanto, é maior resistência. Como resultado deste elã de forças contrárias, temos o estabelecimento de uma convivência que, embora harmoniosa, é caracterizada pela própria tensão que garante às forças mais fracas a oportunidade de se conservarem, mesmo diante da supremacia do seu opositor, ao se submeterem ao domínio de forças maiores.

Onde encontrar a origem deste jogo que constitui a hierarquia nas relações de forças instintivas? Nas palavras de Paul-Laurent Assoun, “tudo parte daí. Pode-se reconstituir o conjunto da realidade psicológica a partir deste instinto egoísta, desdobrando em instinto altruísta”¹³⁹. Contudo, não foi esta a “oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela”¹⁴⁰, pois a tradição filosófica optou por identificar a origem do mal nas ações egoístas e conseqüentemente legou ao altruísmo a fonte das boas ações. Portanto, a consolidada a distinção entre o bem e mal, através da respectiva identificação altruísmo versus egoísmo, possui o mesmo manancial: a moral metafísica.

A proposta nietzschiana aponta para uma perspectiva antagônica a esta tradição que sempre negou a evidência de que toda “a justiça remonta naturalmente ao ponto de vista de uma perspicaz autoconservação, isto é, ao egoísmo”¹⁴¹. Convenientemente Nietzsche ressignifica o argumento da própria tradição para contestar sua tese de que

o indivíduo quer para si o prazer ou quer afastar o desprazer; a questão é sempre, em qualquer sentido, a autoconservação. Sócrates e Platão estão certos: o que quer que o homem faça, ele sempre faz o bem, isto é: o que lhe parece bom (útil) segundo o grau de seu intelecto, segundo a eventual medida de sua racionalidade.¹⁴²

É notório que neste fragmento o sentido platônico do “Bem” como algo que é bom (útil) por ter como fim o “bem comum” foi transvertido para o sentido de bom como o que é útil para o indivíduo e não necessariamente para a comunidade. Este enfoque do bem como o que é bom para si é posteriormente reforçado no fragmento 2 de **O Anticristo**, no qual Nietzsche lança mão de questionamentos retóricos para melhor lustrar seu próprio

139 ASSOUN, 1991, p. 133.

140 NIETZSCHE, 2005 c, p. 68. HH, § 96.

141 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 65. HH, § 92.

142 NIETZSCHE, Op. Cit, p. 73. HH, § 102.

pensamento adverso ao platonismo, herdeiro do socratismo lógico, quando questiona “o que é bom? – Tudo o que eleva a sensação de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem. O que é ruim? Tudo o que provém da fraqueza”¹⁴³. Neste sentido podemos afirmar que Nietzsche ironicamente consente autoridade a filosofia metafísica de Sócrates e Platão com total interesse de transvalorar a máxima “só conhece o bem quem faz o bem”¹⁴⁴, que legou a todos os filósofos moralistas posteriores uma interpretação da moral como fenômeno de origem metafísica em total desprezo o que seria a sua verdadeira gênese; os instintos de auto conservação.

A falta de sentido histórico de toda metafísica foi o manancial de onde emanou todo o discurso lógico racional que serviu de sustentáculo teórico para fundamentar uma falsa concepção moral firmada no princípio de uma “fé cega na bondade da natureza humana, uma arraigada aversão à análise das ações humanas, uma espécie de pudor frente à nudez da alma”¹⁴⁵. Assim, ao depreciar os instintos de conservação a metafísica tem a própria vida em desdém, pois esta não é mais que uma manifestação dos próprios instintos.

Portanto, prazer, vida e luta são expressões de uma vontade que deseja poder e que como instinto se manifesta “como prazer da satisfação no exercício do poder”¹⁴⁶. Onde há instinto há também manifestação de vida como exercício de poder em que através os instintos apresentam o sentimento de prazer como o próprio resultado do exercício de satisfação de força, pois “na medida em que há um *prazer* na ação (sentimento do próprio poder, da intensidade da própria excitação), a ação ocorre para conservar o bem-estar do indivíduo, sob um ponto de vista similar ao da legítima defesa, ao da mentira por necessidade”¹⁴⁷.

Isto é o que, para Nietzsche, a filosofia histórica pode demonstrar através de uma genealogia da moral que investiga como, na origem deste duelo instintivo, toda ação ocorre por um sentimento da própria vontade de poder que por intermédio dos instintos faz da própria conservação da vida individual um meio de propagar o bem-estar individual e assim permitir expansão da vontade de poder.

É perceptível como em **Humano, demasiado humano**, Nietzsche apresenta o instinto de conservação como sendo uma condição comum tanto aos homens quanto aos outros animais. Este é um instinto humano, demasiado humano, pois pertence a todos os homens mas não é uma exclusividade do humano, já que é uma manifestação comum a todo ser vivo.

143 NIETZSCHE, 2016, p.14. AC, § 2.

144 Frase atribuída ao filósofo Sócrates, que creditava à ignorância a motivação de toda má ação.

145 NIETZSCHE, 2005, p. 42. HH, § 36.

146 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 74. HH, § 103.

147 NIETZSCHE, Op. Cit. 75. HH, § 104.

Na verdade o que serve para diferenciar homens de animais é a consciência moral que, segundo Nietzsche, não é mais que hábitos ancestrais que foram transmitidos para as gerações futuras sob a título de justiça, dito com suas palavras: “tudo quanto designamos sob o nome de **virtudes** socráticas – são animais; estas virtudes são uma consequência desses instintos que ensinaram a buscar o sustento e a escapar aos inimigos”¹⁴⁸.

Consequentemente, a moral é fruto de um desenvolvimento dos instintos que compreendidos como “julgamentos fundados em experiências anteriores”¹⁴⁹, são da evolução das estratégias de ação necessárias à defesa da vida que se tornaram hábitos e posteriormente costumes. Ou seja, a moral é uma evolução específica do instinto de conservação que se tornou uma condição necessária para que a besta que ainda existe em nós, a força descomunal dos instintos, não nos dilacere, pois sem as suposições da moral que impõem leis severas o animal homem teria permanecido nos estágios iniciais de sua animalidade sem condições de viver num corpo social¹⁵⁰.

Nesse sentido, o homem como servo fiel da moral “Bem e Mal” sempre foi e continuará sendo um animal de rebanho. Uma verdadeira besta domesticada cuja única aspiração é buscar o prazer entendido não como afirmação de sua vontade de poder, mas como conformação de sua vontade a uma universal felicidade que a vida em rebanho pode promover pela segurança e ausência de perigo trazendo um bem estar para todos¹⁵¹, exigindo em troca “apenas” a repressão dos instintos e consequentemente da própria vida como afirmação da vontade de poder.

Em **Humano, demasiado humano**, Nietzsche entende que o instinto de conservação é uma condição primordial a todo ser vivo, sendo, portanto, um “fato antropológico simples e essencial”¹⁵² do qual procedem todas as ações. Como atributo imprescindível ao ser humano, o instinto de conservação é o motor (moti, motim, motivo) com que a vontade de poder se materializa no corpo para impelir a ação. Portanto, toda ação humana, não sendo mais que uma resposta à imperiosa vontade de conservação, não pode ser julgada como boa ou má, pois ambas “são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más”¹⁵³, pois como manifestações inerentes a manutenção da vida não agir para outro fim que

148 NIETZSCHE, 2008 a, p. 31. AU, § 26.

149 NIETZSCHE, 2013 b, p. 130. Frag. Póst 25 (378) da primavera ao outono de 1884

150 NIETZSCHE, 2005 b, p. 47. HH, § 40.

151 NIETZSCHE, 2005 a, p. 45. ABM, § 44.

152 ASSOUN, 1991, p. 133.

153 NIETZSCHE, 2005 b, p. 70. HH, § 99.

não seja buscar o próprio bem estar do ser individual que não é mais que a afirmação de sua própria vontade de poder.

Humano, demasiado humano fecunda as primeiras noções da futura concepção da “vontade de poder” sob a forma ainda embrionária do instinto de conservação da vida. Este embrião, gestado por quase dez anos, que posteriormente se desenvolveu no livro **Aurora** (1881) como um sentimento de poder – originado de um julgamento instintivo – tem sua origem explorada em **Além do bem e do Mal** (1886) através de uma crítica aos preconceitos morais de “bom” e “mal” que evolui na **Genealogia da moral** (1887) ¹⁵⁴ para dar luz a sua expressão definitiva como “vontade de poder”¹⁵⁵.

154 LEFRANC, 2003, p. 110.

155 Importa salientar que no final do aforismo 349 do quinto livro de **Gaia ciência** (1882) há a expressão “vontade de poder”. Contudo, esta é uma citação tardia, pois este livro foi acrescentado à primeira edição somente em 1887 é, portanto, uma publicação posterior a **Além do bem e do mal** e contemporânea a **Genealogia da moral**.

ENSAIO VI

Aurora da vontade de poder como sentimento de poder

Uma compreensão hedonística¹⁵⁶ do instinto de conservação que foi desenvolvida em **Humano, demasiado humano** (1878) – que entende que maximizar o prazer e minimizar a dor é a causa e o propósito único de toda ação humana – é agora substituída no livro **Aurora** (1881) por uma noção de “sentimento de poder”¹⁵⁷ como fruto de um julgamento instintivo que faz surgir à consciência moral. Em **Ecce Homo** Nietzsche afirma que com **Aurora** começa sua campanha contra a moral, pois como num porto seguro é nesta obra que desembarcam, na alvorada da manhã de um novo dia, ideias anteriores que vagavam mais dispersamente¹⁵⁸, mas que agora encontram melhor sustentação para seu desenvolvimento

em uma **transvaloração de todos os valores**, em um desprende-se de todos os valores morais, em um dizer-sim e um ter confiança em tudo que até agora foi proibido, desprezado e anatematizado. Este livro **afirmativo** jorra sua luz, seu amor, a sua ternura, por todas as coisas puramente ruins, ele volta a lhes devolver a ‘alma’, a consciência limpa, o direito altivo e o **privilegio** à existência¹⁵⁹

É, portanto, através de uma “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*) – desprendimento e liberação dos preconceitos morais da tradição filosófica – que Nietzsche quer fazer ressurgir os valores nobres da Grécia arcaica, como uma nova aurora (*Morgen*) de afirmação da vida. É assim que **Aurora** quer “chegar à crítica moral, ter por problemática à moral”¹⁶⁰ para operar “a autossuperação da moral”¹⁶¹. Isto é o que faz despontar este livro no projeto nietzschiano como uma fase “pré-genealógica”, pois são suas “reflexões sobre os preconceitos morais”¹⁶² que mais tarde subsidiará os elementos necessários para a futura constituição do que será seu novo modo de investigação, isto é, o

156 Cinco anos depois Nietzsche declara em **Além do bem e do mal** que “seja hedonismo, seja pessimismo, utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são ingenuidades e filosofias de fachada”. NIETZSCHE, 2005 a, p. 117. ABM, § 225.

157 “Nietzsche, antes mesmo de ter elaborado o conceito de vontade de poder e de lhe ter dado toda a sua significação, falava já num *sentimento de poder*: o poder foi tratado por Nietzsche como caso de sentimento e de sensibilidade, antes de o ser como um caso de vontade”. DELEUZE, 2001, p. 95.

158 Apesar de **Humano, demasiado humano** Nietzsche questionar os preconceitos morais, este livro e “suas continuações estavam repletos de ideias pouco desenvolvidas, que lhes dão um ar de compêndio e não de obras individuais” HOLLINGDALE, 2015, p. 160.

159 NIETZSCHE, 2014 b, p. 104. EH, *Aurora*.

160 NIETZSCHE, 2008 a, p. 10. AU, prefácio § 4.

161 NIETZSCHE, 2008 a, p. 14. AU, prefácio § 4.

162 Subtítulo de **Aurora**.

genealógico. Este escrito é, conseqüentemente, um momento de transição¹⁶³ que liga a psicologia instintiva presente em **Humano, demasiado humano** com sua terceira fase genealógica; que experimentalmente se principia com **Além do bem e do mal** e tem seu desenvolvimento e síntese na **Genealogia da moral**.

Afinal, o que **Aurora** apresenta como “ideias diretrizes que presidiram à formação da moral (**Moral**)”¹⁶⁴? Inicialmente o filósofo encontra na antropologia filosófica um caminho para solucionar este questionamento, pois nele busca respostas nos primórdios da humanidade analisando como o sentido de moralidade surge e se desenvolve como exigência de obediência aos costumes, estes compreendidos como uma maneira de avaliar sobre como se deve agir, que se tornou tradição pela repetição do hábito adquirido.

O fenômeno moral começa a surgir no momento em que uma forma habitual de avaliar o agir se torna costume, “quando o hábito de uma ação que distingue se torna hereditário”¹⁶⁵. Segundo Nietzsche é a partir do julgamento instintivo que a consciência moral se desenvolve como evolução de um fenômeno moral dos animais: o “sentimento de poder”. Portanto, resta-nos demonstrar como a evolução do julgamento instintivo faz desenvolver um “sentimento de poder” que proporciona o surgimento da consciência moral.

Neste momento de sua escrita Nietzsche inicia a concepção de que a moral é fenômeno de um julgamento instintivo que se faz a partir de um instinto comum tanto a homens quanto a animais; o de conservação. Sendo compartilhado por ambos, é evidente que o que dele decorra para o animal também ocorra, ao menos em parte, para o homem. Desta forma, Nietzsche sustenta que a moral humana, “como moral social, encontra-se em geral até na escala mais baixa da espécie animal”,¹⁶⁶ pois ela é apenas “uma consequência destes instintos que ensinam a buscar o sustento e a escapar aos inimigos”¹⁶⁷.

Assim, o julgamento moral teria seu nascedouro no momento em que “o animal julga os movimentos de seus adversários e de seus amigos”¹⁶⁸ - tentando identificar oportunidades e ameaças para sua sobrevivência – é o mesmo que se desenvolve como moral superior no homem, pois este não fez mais que elevar-se e aperfeiçoar-se nas estratégias de busca por alimento e proteção¹⁶⁹.

163 Segundo a hipótese de Geraldo Dias a partir do conjunto dos escritos de Nietzsche, **Aurora** pode ser compreendida como uma obra portadora de uma filosofia transitória (2014, p. 238).

164 NIETZSCHE, 2008 a, p. 18. AU, § 9.

165 NIETZSCHE, 2008 a, p. 33. AU, § 99.

166 NIETZSCHE, 2008 a, p. 30. AU, § 26.

167 NIETZSCHE, 2008 a, p. 31. AU, § 26.

168 NIETZSCHE, 2008 a, p. 31. AU, § 26.

169 NIETZSCHE, 2008 a, p. 35. AU, § 30.

A consciência moral é, portanto, um desdobramento do julgamento do instinto de conservação. Este é compreendido por Nietzsche como uma maneira de avaliar sobre como se deve agir diante de uma situação de risco à vida que se tornou tradição pela repetição do hábito adquirido. Ou seja, o instinto é uma evolução do hábito de avaliar o poder de suas próprias forças em relação à intensidade de força do seu adversário para julgar quais são as melhores formas de agir a fim de “escapar dos perseguidores e ser favorecido na procura de sua presa”¹⁷⁰. Portanto, como decorrência do julgamento instintivo, o que prevalece na origem do fenômeno moral é um sentimento de poder que quer dominar o ambiente para conservação individual e não da espécie.

Derivado do instinto de conservação, o sentimento de poder é efeito da felicidade¹⁷¹ sentida pelo indivíduo quando este se sente senhor do ambiente; porque imagina controlar as forças desde que sejam necessárias para sua proteção e alimentação¹⁷². Assim, em seu nascedouro a moral não é mais que um julgamento instintivo, que decide sobre como se deve agir para proporcionar a conservação do indivíduo e não da sociedade¹⁷³.

Contudo, a vida comunitária surge impulsionada pelo instinto de conservação, pois a princípio ela fornece ao indivíduo a proteção como uma vantagem maior que a sua liberdade vivida na vulnerabilidade do seu isolamento¹⁷⁴. Assim, pela necessidade de conservação funda-se a civilização como meio de restringir a liberdade individual em benefício da própria segurança no convívio grupal, pois, “em tudo isso – na escolha da alimentação, do lugar e do clima, da recreação – quem comanda é um instinto de auto preservação, que se manifesta de maneira menos ambígua na condição de instinto de **autodefesa**”¹⁷⁵. Foi a partir da moral civilizada que desde os tempos mais primitivos uma ação executada passou a ser sempre medida por uma mesma escala que qualifica: “o homem livre é imoral (*unsittlich*) porque em todas as coisas quer depender de si mesmo e não da tradição estabelecida”¹⁷⁶. Imoral é ser

170 NIETZSCHE, 2008 a, p. 31. AU, § 26.

171 NIETZSCHE, 2008 a, p. 194. AU, § 356.

172 Segundo HOLLINGDALLE este modo naturalista de Nietzsche explicar a origem da moral de uma forma não metafísica é quase um “darwinismo” quando considera que os homens e sua moral evoluíram dos animais como consequência do medo e do desejo de poder. HOLLINGDALLE, 2015, p. 162.

173 Sobre o gregarismo do instinto de conservação Wilson Antônio Frezzatti Jr esclarece no capítulo terceiro do seu livro *Nietzsche contra Darwin* que a posição Darwinista dá um valor *a priori* ao gregarismo e a consonância social considerando-os como meios para que o objetivo da vida se realize, ou seja, para que por hereditariedade seja repassado às características genéticas as futuras gerações garantindo assim a preservação da espécie. Ao contrário para Nietzsche a comunidade é apenas um meio, às vezes necessário, para conservação que também é meio para a expressão da vida como crescimento de poder.

174 Considero que esta tese nietzschiana é muito semelhante ao argumento hipotético de Jean-Jacques Rousseau sobre o “bom selvagem” que teria trocado sua felicidade real no estado de natureza por uma paz prometida na civilização, e assim vivendo em sociedade a “razão perniciososa” teria pervertido sua natureza.

175 NIETZSCHE, 2014 b, p. 61. EH, § 8 – Por que eu sou tão sábio.

176 NIETZSCHE, 2008 a, p. 19. AU, § 9.

contra a moral, isto é, não inspirar à ação na obediência à tradição, mas na utilidade individual, o que pode ser constatado quando se observa que “em todos os estados primitivos da humanidade, ‘mal’ é equivalente de ‘individual’, de ‘livre’, de ‘arbitrário’, de ‘desacostumado’, de ‘imprevisto’ ou de ‘incalculável’”¹⁷⁷.

Assim, na origem do agir moral o indivíduo não se sacrifica pela comunidade porque lhe seja útil tal ato, mas porque entende que se deve obedecer aos costumes e nunca pensar nos benefícios que a ação pode trazer para si a não ser o de evitar o risco de ser punido, caso seja descoberta sua infração. Só pelo sacrifício o transgressor pode resgatar sua dívida e a comunidade se livrar de sua culpa evitando ou adiando toda a ira divina, uma vez que “o castigo pela violação dos costumes afeta antes de tudo a comunidade [...], pois, por causa dele – como uma suposta consequência do seu ato –, as nuvens divinas e as explosões da cólera divina se acumularam sobre a cidade”¹⁷⁸. Consequentemente a obediência aos costumes é fixada pelo medo de ser castigado conforme a autoridade superior da tradição, de tal forma que o sentimento de culpa da comunidade deve ser expiado pela aplicação de uma “justa” punição ao infrator dos costumes, pois desta forma os deuses aceitariam o sacrifício individual como expiação coletiva e, assim, evitando que toda a comunidade sofra uma punição divina.

Segundo Nietzsche, este temor à ira divina só foi ainda mais ampliado quando o homem, durante muito tempo, considerou as coisas da natureza “como vivas e animadas, com força de prejudicar e de subtrair-se as intenções humanas”¹⁷⁹. Esta crença fez o sentimento de medo se generalizar no imaginário da humanidade, promovendo um sentimento de impotência diante das forças naturais que o homem não conseguia controlar. Foi por conta deste temor, perante as forças naturais, que “o sentimento de potência se desenvolveu de maneira tão sutil”¹⁸⁰, pois homem considerado estas forças “sobrenaturais” sentiu-se impotente diante delas o que fez com que ele atribui-se a objetos poderes mágicos para por meios deles influenciar as forças da natureza por meio de rituais que supostamente serviriam para controlar essas forças.

Portanto, em **Aurora** Nietzsche desenvolve sua filosofia histórica, que já fora apresentada em **Humano, demasiado humano**, como instrumento teórico capaz de realizar a crítica da moral a partir da análise de um sentimento de potência cujo sentido irá mais a tarde convergir para a formulação da doutrina da vontade de potência (*Wille Zur Macht*).

177 NIETZSCHE, 2008 a, p. 19. AU, § 9.

178 NIETZSCHE, 2008 a, p. 20. AU, § 9.

179 NIETZSCHE, 2008 a, p. 29. AU, § 23.

180 NIETZSCHE, 2008 a, p. 29. AU, § 23.

Conforme toda a narrativa de **Aurora**, a moral surge como produto do desenvolvimento histórico da humanidade em sua sanha por ampliar seu sentimento de poder e não como um sentimento de soberania motivado na crença de que o homem é procedente de origem divina¹⁸¹. Assim, Nietzsche defende a tese de que se deve buscar o entendimento sobre o fenômeno moral, muito além do “bem e do mal”, como critério de avaliação do agir, pois estes em “qualquer que seja a parte que tomem na **grande política** o utilitarismo e a vaidade dos indivíduos e dos povos: a força viva que os impulsiona para frente é a **necessidade do sentimento de poder**”¹⁸².

181 NIETZSCHE, 2008 a, p. 29. AU, § 49.

182 NIETZSCHE, 2008 a, p. 132. AU, § 189.

ENSAIO VII

Gaia ciência: um hino à vida trágica

É como um trovador que “canta uma canção de dança exuberante” que Nietzsche, em **Gaia ciência** (1882), afirma a vida como o valor supremo e muito além da moral¹⁸³, para com ela operar a transfiguração de toda uma tradição filosófica “em que a confiança na vida se foi”¹⁸⁴. Como uma partitura, que tenta dar unidade a um coro disforme de ideias dispersas que se anunciavam; como o início de uma tragédia grega, este livro tenta dar foco às concepções nietzschianas de instinto, agora sob o enfoque da questão do valor da existência como sintomas fisiológicos de saúde ou doença: potência versus impotência. Segundo Nietzsche, de um mesmo corpo os instintos eclodem e podem gerar tanto o bem-estar (quando proporcionam o aumento de potência da vontade e consequente crescimento de vida), quanto a enfermidade (que resulta de uma diminuição do poder que causa a degenerescência da vida). Isso é o que ocorre sob a insana aparência de uma tradição metafísica que “teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo”¹⁸⁵.

Nesse momento da escrita nietzschiana, as reflexões sobre a conservação da vida ainda norteiam sua pesquisa. Assim, pois, não é a toa que o instinto de conservação da vida apareça já nas linhas iniciais do primeiro aforismo de **Gaia ciência**, quando o filósofo apresenta os homens como “sempre ocupados numa só tarefa, todos e cada um em particular: fazendo o que ajuda a conservação da espécie humana”¹⁸⁶. É nessa perspectiva que Nietzsche almeja fazer de **Gaia ciência** uma incubadora de pensamentos póstumos, na qual se desenvolve o sentido de suas ideias anteriores sobre a derivação do sentimento de poder do instinto de conservação a partir da compreensão de que um “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do instinto fundamental da vida, que tende a *expansão de poder*”¹⁸⁷ a fim de que desabrochem as futuras concepções de vontade de poder e super-homem¹⁸⁸ conforme apresentadas em **Assim falou Zaratustra**.

183 NIETZSCHE, 2014 b, p. 109. EH, Gaia ciência I.

184 NIETZSCHE, 2012 b, p. 13. GC, prólogo III.

185 NIETZSCHE, 2012 b, p. 11. GC, prólogo II.

186 NIETZSCHE, 2012 b, p. 50. GC I, § 1.

187 NIETZSCHE, 2012 b, p. 217. GC I, § 1.

188 Ressaltamos que a terminologia vontade de poder e super-homem não constam na edição inaugural de 1882. Apesar de suas ideias principiarem em **Aurora** são termos extemporâneos, pois só foram acrescentados numa segunda edição em 1887 quando Nietzsche incluiu um quinto capítulo à obra. Nestas terminologias específicas estas ideias só serão apresentadas e experimentadas pela primeira vez no próximo livro da série nietzschiana **Assim falou Zaratustra**, contudo seus sentidos só serão mais clarificados no livro **Genealogia da moral** (1887).

Prossigamos a observar e analisar quais as marcas deixadas em **Gaia ciência** pelos lentos passos da caminhada nietzschiana rumo à construção de sua compreensão sobre o papel do instinto de autoconservação para a constituição de sua concepção sobre a vida como manifestação da vontade de potência. Ainda no aforismo primeiro desta obra, Nietzsche reafirma a relevância desse instinto para a economia da vida dos homens, quando considera que “nada, neles, é mais antigo, mais inexorável, mais insuperável que esse instinto... [pois] tudo o mais que [neles] se chama de mau: tudo é parte da assombrosa economia da conservação da espécie”¹⁸⁹. Por consequência de ser intrínseco à condição de humanidade, o próprio instinto de conservação não deve ser considerado mau, pois é uma força fomentadora e benfeitora da vida derivada daquilo que não pode ser extirpado do homem, vez que ele

age igualmente nos homens mais elevados e nos mais vis, o impulso à conservação da espécie, surge de tempo em tempo como razão e paixão do espírito; traz então um esplêndido cortejo de motivos ao redor, e com toda força quer esquecer que no fundo é impulso, instinto, tolice, ausência de motivo¹⁹⁰

Em vista disso, pode-se concluir que todas as ações humanas são motivadas pelo instinto de conservação e que, por isso, também elas não devem ser avaliadas como boas ou más porque são apenas efeitos terminais deste instinto. Contudo, é a moral que torna obscura esta percepção, de que é à força do egoísmo o propulsor da ação. É, pois através da educação moral que o indivíduo é sutilmente encaminha “por uma série de estímulos e vantagens, para uma maneira de pensar e agir que, quando se torna hábito, impulso, paixão, vigora nele e acima dele, *de encontro a sua derradeira vantagem*, mas ‘para o bem de todos’”¹⁹¹.

Assim, Nietzsche considera que “todas as éticas foram sempre tolas e antinaturais”¹⁹², pois tentam fazer da consciência moral um elemento derivado da natureza dos homens que busca extirpar o que considera um mal, ou seja, os efeitos egoístas dos instintos de conservação. Portanto, tudo o que queremos quando agimos é tão somente afirmar nosso próprio querer, pois

ao fazer o bem e fazer o mal a outros, exercitamos neles nosso poder – [e isso] é tudo o que queremos nesse caso!... Não altera o valor último de nossas ações o fato de que fazer o bem ou o mal envolva sacrifícios para nós; mesmo se oferecemos a vida, como fazem os mártires da igreja, é um

189 NIETZSCHE, 2012 b, p. 50. GC I, § 1.

190 NIETZSCHE, 2012 b, p. 51. GC I, § 1.

191 NIETZSCHE, 2012 b, p. 69. GC I, § 21.

192 NIETZSCHE, 2012 b, p. 52. GC I, § 1.

sacrifício ao *nosso* desejo de poder, ou com a finalidade de preservar nosso sentimento de poder¹⁹³

De agora em diante, o sentido do instinto de conservação ganha novo status no discurso nietzschiano. Seu objetivo é ampliado para além da preservação da vida, pois passa também a asseverar a ampliação do poder. Nessa conjuntura o prazer de dominar supera a própria força que quer apenas a preservação, pois “querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação de um verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende a expansão do poder e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação”¹⁹⁴ na medida em que o homem coloca em risco a conservação de sua vida para aventurar-se em perigosas ações a fim de experimentar tal sentimento de domínio e ampliação do poder. Pois bem, dessa maneira Nietzsche entende que o homem moral age semelhante a “um animal que, arriscando sua própria vida, protege seus filhotes, ou que na época do cio acompanha a fêmea até a morte, não pensa no perigo e na morte”¹⁹⁵, já que encontra na aventura a oportunidade de sentir o prazer de vê sua força ampliada pela superação da resistência dos desafios enfrentados. Assim,

a luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente a vontade de vida¹⁹⁶

Aqui o sentido da vida, mesmo que atrelado às manifestações instintivas da luta pela sobrevivência, ganha ares de afirmação de força e poder no discurso nietzschiano. Deste momento em diante a concepção nietzschiana de vida assemelha-se a um grande espetáculo visual e sonoro¹⁹⁷ que encena a existência humana em seu “caráter *polissêmico*”¹⁹⁸, pois passa a considerar viver como um convite para o homem criar mundo ao inventar para si seu próprio sol¹⁹⁹ como novas formas de interpretação de sua existência e para isto busca “continuamente afastar de si algo que quer morrer; viver – é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho”²⁰⁰.

A vida humana se assemelha a uma vela que, em sua potência, se consome e faz de sua existência apenas o cintilar sem propósito de uma vontade que, como fogo, consome a si

193 NIETZSCHE, 2012 b, p. 62. GC I, § 13.

194 NIETZSCHE, 2012 b, p. 217. GC V, § 349.

195 NIETZSCHE, 2012 b, p. 54. GC I, § 3.

196 NIETZSCHE, 2012 b, p. 217. GC V, § 349.

197 NIETZSCHE, 2012 b, p. 181. GC IV, § 301.

198 NIETZSCHE, 2012 b, p. 250. GC V, § 373.

199 NIETZSCHE, 2012 b, p. 190. GC IV, § 320.

200 NIETZSCHE, 2012 b, p. 75. GC I, § 26.

mesmo ao inflamar poder sem se questionar o para que ou o porquê de sua existência. A vida é um desperdício, uma vez que se realiza em um dispêndio de força sem qualquer propósito definido. Cabe ao homem viver esse despropósito da existência com tanta intensidade que torne possível dar um sentido singular às suas próprias experiências.

Esta é a proposta nietzschiana de afirmação da vida como uma superação de si mesmo; ser o homem seu próprio legislador, para que possa definir para si e por si o que lhe seja bom ou ruim para sua vida. Isto segundo Nietzsche só se faz quando “*queremos nos tornar aquele que somos* – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!”²⁰¹ ao recriar para si um ideal próprio de si mesmo, que seja feito a partir da invenção de novas tábuas de valores idealizadas a partir da depuração de nossas próprias opiniões e valorações que estejam atreladas as experiências passadas.

O homem teria como único dever a necessidade de se aventurar em assumir a vida como exclusivo critério de avaliação moral²⁰². Isto exigiria que ele deixasse de lado qualquer julgamento sobre o valor moral das ações que atribuem ao egoísmo a origem do mal, pois para esta moral de tipo decadente “as virtudes de um homem não são chamadas boas em vista dos efeitos que tenham para ele, mas em vista dos efeitos que pressupomos que tenham para nós e a sociedade”²⁰³. Nesse sentido, Nietzsche propõe a superação desta moral que regula os impulsos e atos humanos sempre em benefício das necessidades de uma comunidade²⁰⁴, em benefício da constituição de um novo tipo de homem que assuma consentir o seu egoísmo como o próprio juízo de uma lei universal²⁰⁵ que faz de sua existência uma afirmação da própria vida pelo enfrentamento dos desafios que lhe constituem.

Em Nietzsche, o louvor à vida não se passa sem um reconhecimento do valor do trágico como constituinte da saúde existencial. Esta perspectiva é ilustrada por meio de uma bela metáfora na qual o próprio filósofo sugere que indaguemos a nós mesmos “se uma árvore que deve crescer orgulhosamente no ar poderia dispensar o mau tempo e os temporais”²⁰⁶. Com isso, não se deve entender que Nietzsche pretenda sugerir que o sofrimento seja um martírio necessário para a expiação das desventuras da vida, pois é a isso que o mesmo critica

201 NIETZSCHE, 2012 b, p. 199. GC IV, § 335.

202 Para Scarlett Marton uma característica do trágico na filosofia nietzschiana é afirma que “o único critério de avaliação que se impõe por se mesmo é a vida. [Pois] Perguntar pelo valor da vida implicaria colocar-se fora dela. A linguagem, a história, o mundo, são pensados por forças que aí se manifestam. As forças podem ser ativas ou reativas; as ativas contribuem para o florescimento da vida e as reativas, para sua degenerescência” (1999, p.70).

203 NIETZSCHE, 2012 b, p. 67. GC I, § 20.

204 NIETZSCHE, 2012 b, p. 132. GC III, § 116.

205 NIETZSCHE, 2012 b, p. 198. GC IV, § 335.

206 NIETZSCHE, 2012 b, p. 67. GC I, § 19.

nos metafísicos que se valem desta falsa ideia de expiação pelo sofrimento para oferecer uma vida perfeita no além-mundo.

Ao contrário, o que ele propõe é que a resignação diante da inevitabilidade do sofrimento seja precedida de um amor ao seu enfrentamento. Pois, ainda que a vida seja uma fonte inesgotável de desventuras, são estas que, ao fazer resistência à realização de nossa vontade, nos estimulam a ampliar nossas forças a fim de que as superemos. É só assim que nos fortalecemos para existência, ou seja, quando assumimos

a necessidade pessoal do infortúnio... [pois] a trilha pessoal para o céu sempre passa pela volúpia de seu próprio inferno. [Se] se veem o sofrimento e o desprazer como maus, merecedores de ódio e destruição, como máculas na existência: bem, então vocês levam no coração, além da sua religião da compaixão, ainda uma outra, que será talvez a mãe dessa: - a *religião da comodidade*²⁰⁷

Portanto, para a filosofia trágica “é preciso aprender a amar”²⁰⁸ “esta vida, como você está vivendo e já viveu”²⁰⁹. O homem trágico é um herói que se aventura em sair da comodidade de receber a paz como dádiva de um mundo construído pela vontade alheia para encarar a felicidade de ser o criador dos seus próprios caminhos pelo enfrentando, sem murmúrio, das aflições que lhe resistem. Esta compreensão trágica concebe que

toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofredores. Mas existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que *sofrem de empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso²¹⁰

Enfim, são as páginas finais do quarto livro de **Gaia ciência** fazem brilhar “a beleza diamantina das primeiras palavras de **Zaratustra**”²¹¹, pois nelas lampejam, do primeiro ao último aforismo, uma compreensão da vida como um “*amor fati* (amor ao destino)”²¹². Este amor é o tipo saudável de afirmação da vida, porque favorece a intensificação de poder ao vincular o sentimento de liberdade e felicidade pessoal à ideia de que uma existência saudável requer que cada um assuma uma providência pessoal e intransferível diante dos desafios da vida. E isso não se faz com passividade, mas sim pela aceitação do “belo caos da

207 NIETZSCHE, 2012 b, p. 202. GC IV, § 338.

208 NIETZSCHE, 2012 b, p. 196. GC IV, § 334.

209 NIETZSCHE, 2012 b, p. 205. GC IV, § 341.

210 NIETZSCHE, 2012 b, p. 245. GC V, § 370.

211 NIETZSCHE, 2014 b, p. 108. EH, Gaia ciência I.

212 NIETZSCHE, 2012 b, p. 166. GC IV, § 276.

existência”²¹³ como enfrentamento das tragédias que constituem o existir, pois “o fato de doer não é argumento contra ela, é sua essência”. Tudo isto implica num desejo constante de ampliação dos próprios limites, isso só se realiza através da afirmação do sentimento de poder que não se faz sem que afirmemos a cada instante que o “nosso ‘próprio caminho’ é coisa muito dura e exigente, distante do amor e da gratidão dos demais”²¹⁴.

Apresentar-se como o evocar de um hino de louvor à vida trágica²¹⁵ faz de **Gaia ciência** um verdadeiro preâmbulo do que virá a ser a terceira e última fase do pensamento filosófico nietzschiano que só terá início quatro anos mais tarde com a publicação do livro **Além do bem e do mal** (1886). Como “prelúdio a uma filosofia do futuro” as visões deste livro foram antecipadas em **Gaia ciência**, mas só terão maior ebulição no ínterim entre os anos de 1883 e 1885 quando na escrita do seu próximo livro **Assim falou Zaratustra** Nietzsche afirma a vida como o *páthos* trágico *par excellence*²¹⁶. Que venha Zaratustra, como “senhor Eremita e Músico do Futuro”²¹⁷, para com o seu canto dionisíaco dar corpo a concepção nietzscheana trágica da vida.

213 NIETZSCHE, 2012 b, p. 166. GC IV, § 277.

214 NIETZSCHE, 2012 b, p. 203, 2012. GC V, § 338.

215 NIETZSCHE, 2014 b, p. 111, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 1.

216 NIETZSCHE, 2014, b p. 111, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 1.

217 NIETZSCHE, 2012 b, p. 260. GC V, § 383.

ENSAIO VIII

Assim falou Zaratustra: o corpo faz Eu, criador de vida

Com **Assim falou Zaratustra**, o pensamento de Nietzsche atinge o ápice de uma proposta filosófica que podemos nomear de positiva iniciada em **Aurora** e desenvolvida em **Gaia ciência**, que preconiza a afirmativa da vida trágica como critério de avaliação moral e não apenas a negação da metafísica do tipo sacerdotal. Se até então a negação da moral cristã era o epicentro da sua crítica, que tinha como objetivo a superação de um tipo de moral que considerava decadente pela superação de todos os seus valores metafísicos, agora com **Zaratustra** sua escrita filosófica ganha uma característica mais propositiva, pois passa a propor mais claramente outro ideal para contrapor ao critério de “Bom e mal” como fundamento moral, qual seja

um ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos... O ideal de um espírito que... por [sua] transbordante abundância e potência, brinca com tudo o que até aqui se chamou santo, bom, intocável, divino; para o qual o mais elevado, aquilo em que o povo encontra naturalmente sua medida de valor, já não significaria senão perigo, declínio, rebaixamento ou, no mínimo, distração, cegueira, momentâneo esquecer de si; o ideal de bem-estar e bem-querer humano-sobre-humano, que com frequência parecerá inumano, por exemplo, ao colocar-se ao lado de toda seriedade terrena até então²¹⁸.

Neste aforismo de **Gaia ciência**²¹⁹, Nietzsche caracteriza a vida trágica como um tipo de existência que identifica a abundância de saúde ao transbordamento de potência, considerando-a uma consequência derivada de um princípio bem humano; a afirmação do próprio bem-estar e bem-querer como condição inerente e inseparável do agir moral. Esta proposição é a continuação da tese apresentada em **Aurora**, quando defende que todas as ações morais são motivadas unicamente por um desejo de poder que proporciona uma sensação de prazer ao sentir que uma vontade se fez poder, pois superou a força de resistências contrárias.

São estas mesmas discussões que se desdobram em **Assim falou Zaratustra** em uma proposta de vida trágica. Entretanto, o então sentimento de poder apresentado em **Aurora** – como um espetáculo de “força que um gênio emprega, **não em obras**, mas no desenvolvimento de si mesmo”²²⁰ – tem seu sentido ampliado, pois se desenvolve como uma

218 NIETZSCHE, 2012 b, p. 259. GC V, § 382.

219 Este aforismo não compõe o conjunto da primeira edição de **Gaia Ciência**, pois foi escrito e acrescentado às edições posteriores desta obra após a publicação de **Assim falou Zaratustra**.

220 NIETZSCHE, 2008 a, p. 254. AU, § 548.

tábua de valores que foi inicialmente criada pelo próprio homem para si conservar mas é que agora é compreendida como uma voz de afirmação da vontade de poder²²¹ que faz superar o bem e o mal como critérios de avaliação moral,²²² identificando o homem como único criador de valores.

Para personificar este modo trágico de vida, Nietzsche apresenta o personagem Zaratustra como protótipo do homem pleno de potência que tem seu sentido “superado a cada instante e o conceito ‘super-homem’ se torna a mais alta realidade”²²³. Afinal, quais seriam as distinções atribuídas por Nietzsche à sua proposta de um “super-homem” e quais traços o distinguiriam qualitativamente em relação aos outros homens do seu tempo?

Nietzsche caracteriza Zaratustra como uma figura dramática que encarna as virtudes do herói trágico. Seus valores são criados a partir daquela “vontade de poder – a inexausta, geradora vontade de vida”²²⁴, pois ele faz da “vontade dominadora”²²⁵ sua única lei; a afirmação da vida mesmo diante da “mais dura, a mais terrível visão da realidade, [porque] apesar disto não encontra nesse fado qualquer objeção à existência, [...] mas vê nele, muito antes, um motivo para ser, ele mesmo, o dizer sim a todas as coisas”²²⁶.

Identificado com a vida, Zaratustra diz “eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo”²²⁷, pois como artista trágico ele busca nas adversidades da existência a oportunidade de aumentar suas forças ao romper resistências contrárias a realização de sua vontade. É assim que ele pode criar a si mesmo, ou seja, expandindo seu poder pela autossuperação de si mediante a afirmação da sua própria vontade como lei, pois considera que “a dor **não** serve de objeção contra a vida”²²⁸, porque ela impele a superação de si mesmo.

Eis a proposta de saúde para o viver trágico; eu como algo “que **cria** a verdade, um espírito que **governa o mundo**”²²⁹. Quem é o tipo de homem que vive o trágico da existência? O criador de mundo, pois ele é um valorador e não apenas um aderente a um mundo criado por valores alheios a sua própria vontade. Mas onde encontrar “esse eu criador, querente, que é a medida e o valor das coisas”²³⁰?

221 Nas obras de Nietzsche a terminologia “vontade de poder” tem seu uso inaugural em **Assim falou Zaratustra**. Como anunciado anteriormente, na nota de rodapé nº 186, sua presença no aforismo 349 de **Gaia Ciência** é fruto de uma publicação posterior ao escrito de **Assim Falou Zaratustra**.

222 NIETZSCHE, p. 57, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

223 NIETZSCHE, p. 122, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 6.

224 NIETZSCHE, p. 108, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

225 NIETZSCHE, p. 108, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

226 NIETZSCHE, p. 120, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 6.

227 NIETZSCHE, p. 110, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

228 NIETZSCHE, p. 111-12, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 1.

229 NIETZSCHE, p. 120, 2014 b. EH, Assim falou Zaratustra § 6.

230 NIETZSCHE, p. 33, 2011. ZT, Dos transmundanos.

Segundo Nietzsche, do corpo brota a vida como irromper da vontade de poder, pois ele é o único meio que permite ao homem ascender à existência para se tornar senhor e criador de mundo. Nessa perspectiva o “corpo sou eu inteiramente e nada mais”²³¹ porque sem ele, ser vivo eu não seria. Nesse sentido o corpo é para Nietzsche um fenômeno maior e mais importante que o Eu porque ele é a grande razão que “faz Eu”²³² como uma pequena razão que serve de instrumento e brinquedo para que a grande razão possa dar forma a existência humana pela valoração do mundo.

Enquanto fenômeno consciente, o Eu é uma parte do corpo que serve para criar mundo, pois funciona como os olhos do corpo²³³ quando utiliza os pensamentos para dar sentido e fim à diversidade da percepção sensorial sob a forma representação de ideias. Portanto, não é o Eu que sente, mas o teu corpo que como “teu Si-mesmo ri de teu Eu [e] diz para o Eu: ‘sente dor aqui’. [porque] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, [meu] irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo”²³⁴. Assim, ao Eu que afirma; sinto que meu corpo dói? Perguntamo-nos, o que é anterior ao sentir? É o corpo, porque ele é a origem de qualquer sensação, pois inclusive o Eu como consciência de si mesmo não é mais que uma percepção não desgarrada do próprio corpo.

O corpo criou o Eu para que através da valoração possa se manifestar como vontade de poder que cria o mundo, pois sua tábua de valores é a tábua de suas superações, é a voz de sua vontade de poder²³⁵. Segundo Nietzsche, o homem é impelido pela vontade de poder a preservar sua existência porque sabe que ela é a condição necessária para “que domine, vença e brilhe”²³⁶ e para isto ocorrer é que ele busca meios para compreender as forças constituintes do mundo a fim de criar e recriar formas para dominá-lo.

Nestas circunstâncias, o homem precisa “criar sentido para as coisas, um sentido humano!”²³⁷ que favoreça a apreensão das sensações corporais difusas sobre o mundo como unidade consciente. O homem é criador de mundo, pois este é constituído pela invenção de valores que lhe dão forma e é “por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador. Estimar é criar [pois] apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da

231 NIETZSCHE, p. 34, 2011. ZT, Dos desprezadores do corpo.

232 NIETZSCHE, p. 35, 2011. ZT, Dos desprezadores do corpo.

233 NIETZSCHE, p. 35, 2011. ZT, Dos desprezadores do corpo.

234 NIETZSCHE, p. 35, 2011. ZT, Dos desprezadores do corpo.

235 NIETZSCHE, p. 57, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

236 NIETZSCHE, p. 57, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

237 NIETZSCHE, p. 57, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

existência”²³⁸; porque lhe faltaria a vida, aqui compreendida como o eterno movimento humano de invenção de sentido.

Se para criar mundo o corpo inventou o Eu, por conseguinte este fez do homem um indivíduo como a sua mais nova criação²³⁹, para que a manifestação da vontade de poder encontre ainda maior expansão através de uma expressão da liberdade individual. O Eu entendido por consciência individual é a distinção de uma parte de um corpo social, nomeada por Nietzsche de rebanho, que surge quando o homem é impulsionado pela vontade de poder a ergue sua vontade como uma lei para com ela afirmar-se como legislador e juiz de si mesmo a fim de determinar seu mal e seu bem,²⁴⁰ independentemente da moral do rebanho. Contudo, “o esperto Eu, o sem amor, que procura o que lhe é útil no que é útil a muitos”²⁴¹ e por isso também encontra prazer no rebanho, pois faz dele um meio para a satisfação de sua própria vontade dominadora ao impelir nos outros o sentimento de que sua vontade é a melhor opção para o grupo e deste modo a ela todos devem se adequar e se dobrar²⁴² para o bem comum.

É, portanto, à inexaurível vontade de poder a geradora de vontade de vida,²⁴³ pois ela inventa o Eu para criar mundo pela valoração das percepções corporais. Mas, de que maneira cada vivente expressa a vontade de poder como vida? Nietzsche experimenta afirmar: “onde encontrei seres vivos, ouvi falar também de obediência. Tudo que é vivo obedece. Esta foi à segunda coisa: recebe ordens àquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. Mas esta foi à terceira coisa que ouvi: que dar ordens é mais difícil que obedecer”²⁴⁴. A vida impõe obediência ao homem: seja a sua própria vontade ou a de outro, pois ainda que alguém afirme “quero não querer” já está a obedecer a um querer. Entretanto, aquele que obedece a si mesmo “tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei”²⁴⁵ porque impõe sua vontade não apenas ao outro, mas primeiramente a si próprio.

Desta forma, arriscamos compreender que mesmo Zarathustra afirmando à necessidade da solidão, ele não dispensa a utilidade da vida social porque não desiste de buscar companheiros vivos que “o sigam porque querem seguir a si mesmo”²⁴⁶. Conhecer a si mesmo, seu potencial e seus limites, é o único caminho a ser trilhado para quem buscar viver a felicidade trágica, e para isto é preciso mergulhar no caos dentro de si e recriar-se para

238 NIETZSCHE, p. 58, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

239 NIETZSCHE, p. 58, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

240 NIETZSCHE, p. 61, 2011. ZT, Do caminho do criador.

241 NIETZSCHE, p. 58, 2011. ZT, Das mil metas e uma só meta.

242 NIETZSCHE, p. 108, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

243 NIETZSCHE, p. 108, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

244 NIETZSCHE, p. 109, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

245 NIETZSCHE, p. 109, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

246 NIETZSCHE, p. 23, 2011. ZT, § 9.

poder dar à luz a si mesmo²⁴⁷. Só dentro de si o homem poderá encontrar, quem sabe, uma vida rica em perigos que possibilite os desafios necessários para conquistar vitória sobre si mesmo pela superação do que si é, pois Eu sou a minha própria vida: “aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*”²⁴⁸. É isto o que esta concepção de vida trágica nos ensina: para dominar o mundo comece por dominar a si mesmo e, assim, ampliando nossas forças pela superação dos próprios limites, encontraremos em nós mesmos à vontade de poder necessária para criar as leis que nos tornarão o senhor do nosso mundo com horizontes de oportunidades infinitas para nos tornarmos o que somos.

Por fim, compreendemos que a concepção de corpo, Eu, valor e homem são noções que se fundem na visão da vida trágica como uma forma saudável de existência, porque criam o mundo como expressão da vontade de poder. No discurso nietzschiano, “apenas onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder”²⁴⁹. Se o homem cria os valores morais como reflexo de si mesmo, conclui-se que “bem e mal que sejam perenes não existe! Por si mesmo têm de superar-se sempre de novo”²⁵⁰, uma vez que o homem é impelido a agir pela vontade de poder a criar e recriar seu próprio mundo inventando valores que possa dar sentido singular a própria existência e isto é algo que está muito além do Bem e do mal moral.

247 NIETZSCHE, p. 18, 2011. ZT, § 5.

248 NIETZSCHE, p. 110, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

249 NIETZSCHE, p. 110, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

250 NIETZSCHE, p. 110, 2011. ZT, Da superação de si mesmo.

ENSAIO IX

Muito “Além do bem e do mal” é o instinto uma manifestação de vida

Com **Além do bem e do mal** (1886), Nietzsche inicia a terceira e última fase de sua produção intelectual. O próprio autor reconhece publicamente em sua autobiografia **Ecce homo** que, no requinte e na forma desta obra emergem em primeiro plano, do pano de fundo de sua genealogia moral que se principia, uma psicologia manejada com dureza e crueldade contra toda a palavra de bondade que renunciou de forma arbitrária aos impulsos egoístas²⁵¹. Ao mesmo tempo reafirma ser o primeiro psicólogo²⁵², pois se considera o pioneiro na busca de fundamentar uma psicologia além do bem e do mal que seja, portanto, livre dos preconceitos de uma moral idealista de então que superestimava a bondade ao diferenciar os impulsos altruístas dos egoístas considerando-os respectivamente causadores das ações “boas” e “más”.

Além do bem e do mal é o brotar de uma psicologia profunda. Nele se desenvolve uma autêntica fisiopsicologia crítica e opositora de uma tradição psicológica que até aquele tempo tinha “estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer em suas profundezas”²⁵³. Essa é uma perspectiva que aflora no desenvolvimento do pensamento nietzschiano, ou seja, a concepção de uma psicologia calcada na fisiologia do corpo “como morfologia e *teoria da evolução da vontade de poder*”, que busca sua gênese e desenvolvimento através de teoria na qual os impulsos bons derivam dos maus²⁵⁴.

Chamamos atenção ao fato de que a concepção de corpo na fisiologia nietzscheana não se restringe apenas ao significado físico-orgânico, pois ela possui uma compreensão mais ampla e designa qualquer “coletividade inaudita de seres vivos”²⁵⁵. Ainda que o filósofo inúmeras vezes se refira ao “corpo humano” para especificar suas funções orgânicas, ele sempre o faz em referência a um sentido mais amplo, ou seja, como uma “bela alegoria”²⁵⁶ do que dá corporeidade as coisas.

251 NIETZSCHE, 2014 b, p. 128. EH, *Além do bem e do mal*.

252 Nessa obra da maturidade Nietzsche afirmar de modo claro e conciso que “antes de mim não havia sequer psicologia. – Ser o primeiro nisso pode ser uma maldição; é em todo caso, um destino, **pois também se despreza sendo o primeiro...** O asco o homem é o meu destino”. NIETZSCHE, 2014 b, p. 150. EH, Por que sou um destino, § 6. Esta reafirmação tardia demonstra a relevância e a perenidade do pensamento psicológico nietzschiano no conjunto de sua obra.

253 NIETZSCHE, 2005 a, p. 27. ABM, § 23.

254 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 27. ABM, § 23.

255 NIETZSCHE, 2013 c, p. 284. Frag. Post. 37 (4) de Junho – Julho de 1985.

256 NIETZSCHE, 2015, p. 535. Frag. Post. 37 (4) de Junho – Julho de 1985.

Nesse sentido, Nietzsche esclarece que o corpo é o que dá forma, pois “é apenas uma estrutura social de muitas almas”²⁵⁷ sendo mais especificamente, uma “representação correta do tipo de nossa unidade subjetiva, a saber, como regente no ápice de uma coletividade, não como ‘almas’ ou como ‘forças vitais’”²⁵⁸.

Nietzsche se autoafirma como o “novo psicólogo”²⁵⁹, pois estaria liberto das amarras morais da psicologia de então. Doravante, com sua psicofisiologia passaria a experimentar uma resposta sobre como sua doutrina faz derivar os bons instintos dos maus ao estabelecer uma teoria da “interdependência dos instintos ‘bons’ e maus”²⁶⁰. Não obstante, ele observa que

os fisiólogos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de conservação como um impulso cardial de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo, sobretudo *dar vazão* à sua força – a própria vida é vontade de poder-: a auto conservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso.²⁶¹

Neste aforismo, localizamos a concepção nietzschiana de instinto ser atrelada a uma noção de força que se converte em vida como expressão de uma vontade de poder que encontra no instinto de conservação apenas um meio para expansão de sua própria potência. Este é o momento que marca a evolução do estatuto do instinto de conservação, atrelado a ideia incipiente de uma vontade de poder como expansão de poder em Nietzsche, pois “o que era instinto fundamental torna-se então uma redução do instinto fundamental, doravante localizado na extensão de poder”²⁶².

A dualidade instintiva egoísmo versus altruísmo, presente em **Humano, demasiado humano**, concede em **Além do bem e do mal** seu *status* de primazia ao monismo de uma vontade de poder de onde “se origina o fenômeno ‘vida’”²⁶³. Nesse período do pensamento nietzschiano, o instinto de conservação não mais se apresenta como à causa da vida, pois agora Nietzsche o compreende apenas como um meio necessário para a manutenção da vida, afim que esta possa se expressar como mais um entre tantos outros fenômenos de manifestação da vontade de poder.

257 NIETZSCHE, 2005 a, p. 24. ABM, § 19.

258 NIETZSCHE, 2015, p. 592. Frag. Post. 40 (21) de Agosto – Setembro de 1985.

259 NIETZSCHE, 2005 a, p. 35. ABM, § 12.

260 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 46. ABM, § 23.

261 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 19. ABM, § 13.

262 ASSOUN, 1991, p. 151.

263 NIETZSCHE, 2005 a, p. 25. ABM, § 21.

Ou seja, a vontade de poder, quando se expressa como vida, é uma forma de querer dominar e ampliar a si, que se realiza através das manifestações de forças fisiológicas instintivas de um corpo, pois,

supondo-se que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontra-se também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema – então se obteria o direito de definir *toda* a força atuante, inequivocadamente, como *vontade de poder*²⁶⁴

Esta percepção, de entender que a vida se expressa como vontade de poder através das funções orgânicas, é efetivamente compreendida por Nietzsche como “uma *luta* dos instintos, [no qual] o crescimento de um é a regressão de outros”²⁶⁵. Nesse sentido, não se deve conceber a proposta nietzschiana de vida apenas como uma “espécie de vida instintiva, em que todas as funções orgânicas (como autorregulação, assimilação, nutrição, eliminação, metabolismo, entre outras) se acham sinteticamente ligadas umas às outras – como uma *forma prévia* da vida?”²⁶⁶.

Evidentemente que isso implicaria no reducionismo que considera a concepção de vida meramente como autoconservação, embora esta seja uma tese que já demonstramos como contrária ao pensamento do próprio Nietzsche. Uma vez que o filósofo compreende a vida como afirmação da vontade de poder, ela deve ser mais que a manutenção da vida, pois o que ela quer é mais que a ampliação e manifestação do acúmulo de forças instintivas, que lutam para estabelecer a hegemonia de sua vontade através da superação das forças contrárias mais fracas.

A isto, acrescenta Noéli Correia de Melo Sobrinho²⁶⁷ que na base única desta psicologia das profundezas de Nietzsche está a vontade de poder que estabelece a relação fundamental entre afetos e intelecto, na qual os primeiros são explosão de forças instintivas antagônicas que invadem o intelecto que, por sua vez, dão sentido as excitações pulsionais, projetando-as em múltiplas imagens sensíveis. Nietzsche faz alusão a esta perspectiva no aforismo §19 de ABM: “assim como sentir, aliás, muitos tipos de sentir, deve ter 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”²⁶⁸.

264 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 40. ABM, § 36.

265 NIETZSCHE, 2013 b, p. 332. Frag. Pós. 7 (239) do verão de 1882 a primavera de 1884.

266 NIETZSCHE, 2005 a, p. 40. ABM, § 36.

267 NIETZSCHE, 2013 b, p. 16.

268 NIETZSCHE, 2005 a, p. 23. ABM, § 19.

Há, portanto, em todo ato da vontade consciente uma infinidade de sentimentos inconscientes²⁶⁹, muitas vezes contraditórios, que são apenas direcionados pelo pensamento. Uma vontade é o resultado manifesto de um instinto que sobrepôs sua força aos outros instintos mais fracos, estabelecendo seu mando sobre eles. Aqui, a vontade de poder tem o sentido de expansão de força que impõe sua vontade à outra de força decadente. A vontade triunfante é aquela cujas forças são mais fortes e que por isso superaram as resistências das outras vontades mais fracas, o que estabelece seu senhorio pela afirmação do seu querer, ou seja, impõe a satisfação de sua vontade ao descarregar sua força naquela vontade mais débil.

O prazer é o estado de bem estar sentido quando há a satisfação de uma vontade. Isto ocorre quando há um aumento da força que faz o poder de realizar uma vontade ao superar as vontades mais fracas, o que proporciona ao sujeito da ação “um aumento daquela sensação de poder que todo êxito traz consigo”²⁷⁰. Nessa perspectiva, o prazer é entendido como um afeto agradável de liberdade da vontade, proporcionado por uma sensação de superioridade diante da obediência das outras vontades que possuem forças mais fracas. Assim, pois, o que chamamos “de ‘livre arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ele tem de obedecer’”²⁷¹. É um sentimento de satisfação proporcionado pelo prazer de sentir que uma vontade se realizou porque se fez poder.

Entretanto, a busca pelo prazer não é o objetivo da ação pulsional, é antes seu desfecho, ou melhor, é um fenômeno terminal do corpo. Desta forma, o prazer é o meio que faz com que o indivíduo busque sua conservação com o propósito por vezes inconsciente de ampliar a vida, pois esta, como exercício de poder, não encontra seu objetivo apenas na sua conservação, mas faz deste apenas um meio para expandir o seu sentimento de poder.

O prazer experimentado pela consciência é fruto do sentimento de poder que é proporcionado pela sensação de que sua vontade é livre e soberana porque direciona a descarga das forças instintivas. Contudo, Nietzsche compreende que são os instintos quem verdadeiramente comandam a ação, pois

a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas... Também ‘estar consciente não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo... Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de

269 Quatro anos antes, ou seja, em 1982, Nietzsche já anunciava em **Aurora** a perspectiva de que “por longo período o pensamento consciente foi tido como o pensamento em absoluto: apenas agora começa a raiar para nós a verdade de que a atividade de nosso espírito ocorre, em sua maior parte, de maneira inconsciente e não sentida por nós”. (NIETZSCHE, 2012 b, p. 196). GC IV, §333.

270 NIETZSCHE, 2005 a, p. 46. ABM, § 19.

271 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 39. ABM, § 19.

movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida²⁷²

Desta forma, Nietzsche afirma que a vontade consciente apenas direciona a descarga acumulada das forças instintivas oferecendo-lhes motivos para que elas se manifestem sob a forma de pensamentos representação de ideias. Desta forma, “pensar é apenas a relação desses impulsos entre si”²⁷³. Isto significa que é tão somente aparente a propalada soberania da vontade da razão, pois seu “livre arbítrio não é mais que a ilusão que expressar um multiforme estado de prazer do querente, que ordena, e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou”²⁷⁴.

É assim que o eu cria mundo, pois como representação de forças orgânicas ele é um querer viver diferente da Natureza que quer formar juízos de valor²⁷⁵ a partir da afirmação de sua vontade como lei. Ele é uma manifestação da consciência que manifesta vida como interpretação e criação de mundo, pois “o mundo que nos concerne é falso, quer dizer, não é um estado de fato, mas uma invenção poética, esfera total de uma magra soma de observações”²⁷⁶

O eu é, portanto, o que, pela representação de ideia, introduz falsamente nas coisas um mundo de símbolos imaginados²⁷⁷. Eu sou é o querer viver que se projeta a partir do sentimento de poder, para fazer da inverdade a condição de expressão da vida como criação de mundo; cujo valor está muito além do bem e do mal²⁷⁸ como critérios de avaliação moral. Eis o mundo como “meu universo *dionisíaco* que se cria e se destrói eternamente, esse mundo misterioso de volúpias duplas, eis o meu para além do bem e do mal”²⁷⁹.

272 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 11. ABM, § 3.

273 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 23. ABM, § 36.

274 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 24. ABM, § 19.

275 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 14. ABM, § 09.

276 NIETZSCHE, 2013 b, p. 143. Frag. Póst. 2 (108) do outono de 1885 a outono de 1887.

277 NIETZSCHE, 2005 a. ABM, § 21.

278 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 11. ABM, § 04.

279 NIETZSCHE, 2013, p. 139. Frag. Póst. 38 (12) do outono de 1884 a outono de 1885.

ENSAIO X

Genealogia da Moral: uma busca pela origem dos instintos como “Bom e mal”

Onde situar a **Genealogia da moral** (1887) em um panorama teórico do pensamento nietzschiano sobre os instintos? De acordo com o prólogo póstumo do próprio livro, é um momento que convém ao filósofo fazer a interseção e síntese de suas investigações²⁸⁰. Dito de modo mais específico, a **Genealogia da moral** aborda o problema da origem dos preconceitos morais como desdobramento de uma problemática que teve sua primeira e modesta expressão sob a forma provisória²⁸¹ de crítica ao preconceito moral que distinguia como bons e maus os instintos altruístas dos egoístas em **Humano, demasiado humano**, livro que, segundo o próprio autor, fez deitar os olhos sobre uma terra vasta e perigosa que seu espírito percorrera até então, afim de realizar uma verdadeira amarração²⁸² entre os seus atuais pensamentos com os do passado que, em essência, são os mesmos que retoma nas dissertações seguintes²⁸³, pois estão “todos relacionados e relativos uns aos outros”²⁸⁴.

É através de uma observação psicológica que Nietzsche desenvolve, em conjunto com um conhecimento histórico e filológico, uma genealogia da moral que busca compreender a origem do mal mais por trás do mundo que fora dividido pelo preconceito teológico em dois: sensível e suprasensível. Sua proposta é fazer com que o problema da moral seja a própria moral como problema, ou seja, fazer uma genealogia dos valores morais para investigar “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mal’? e que valor eles

280 NIETZSCHE, 2009, p. 8. GM, prólogo § 2.

281 Para HOLLINGDALE **Humano, demasiado humano** e suas continuações estavam repletos de ideias poço desenvolvidas, que lhes dão um ar de compêndio e não de obras individuais, mas na época em que escreveu *morgenröte* havia separado desse monte de sugestões aquelas que acreditava poder levar a uma conclusão concreta: o que mais o absorvia era a ideia de que a moral havia se desenvolvido a partir do desejo de poder e do medo da desobediência” (HOLLINGDALE, 2015, p. 160)

282 Se o livro **Humano, demasiado humano** representa o momento de ruptura de Nietzsche com naturalismo de Wagner e consequentemente com o romantismo metafísico de schopenhauereano é, contudo, na **Genealogia da moral** que o próprio Nietzsche reafirma não apenas o seu desligamento da tradição metafísica mais também defende a originalidade e independência de seu pensamento que como “um chão próprio, um mundo silente, próspero, florescente, como um jardim secreto” (NIETZSCHE, 2009, p. 9. GM, prólogo § 3) que já vinha sendo cultivado nas obras passadas e em especial na anterior, pois em “Humano, demasiado humano” ao abordar o problema do instinto de conservação era já tratar “do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar, sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer”.

283 De acordo com o tradutor e comentado de Nietzsche Paulo César de Souza consta no frontispício da primeira edição da **Genealogia da moral** que esta obra serviria de “complemento e clarificação de Além do bem e do mal”. Seguindo esta compreensão achamos mais conveniente situar este ensaio sobre a “Genealogia da moral” logo após o ensaio sobre **Humano, demasiado humano** por considera-lo uma síntese que nos serve para fazer um entrelaçamento entre as duas primeiras fases do pensamento nietzschiano com sua terceira fase que se inicia com **Além do bem e do mal**.

284 NIETZSCHE, 2009, p. 8. GM, prólogo § 3.

tem? Obstruíram ou promoveram, até agora o crescimento dos homens? São indícios de miséria, empobrecimento, degeneração da vida?” É seguindo este roteiro estabelecido com perguntas que Nietzsche busca efetivar uma pesquisa sobre as origens da moral como fenômeno da criação humana, demasiada humana.

Para isto escreve três dissertações. Na primeira analisa a origem da distinção moralista entre “Bom e mau”, “bom e ruim” para em seguida investigar sua relação com a “culpa”, “má consciência” e, por fim, entender “o que significa ideais ascéticos?” e suas relações com as origens da moral. Na primeira dissertação, o filósofo demonstra como os sacerdotes judaico-cristãos substituem os valores da moral nobre aristocrática da Grécia arcaica, que identificava “Bom e mal” como o que era respectivamente forte e fraco, por uma moral escrava que tendo como valor o ressentimento passa a considerar “ruim” todo aquele que é forte para impor sua vontade a outro indivíduo mais fraco que passa a ser considerado “bom” apenas por ser o subjugado e não subjugador. Para Nietzsche, este modo de valoração sacerdotal é quem opera esta inversão moral onde se considera que

os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança - mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...²⁸⁵

Portanto, tudo o que é nobre e poderoso – o que aspira a vida como manifestação da vontade de poder – é considerado pela moral sacerdotal como sendo algo cruel, ruim e, portanto, mau. É uma verdadeira moral ressentida, pois “sua ação é no fundo reação”²⁸⁶ a vontade do outro e não uma afirmação da sua própria vontade. É consequentemente uma vontade de poder decadente na medida em que não quer afirmar vontade diante de uma força superior que lhe resiste, pois prefere antes ressentir a dor de sua fraqueza a buscar se superar para enfrentar as causas do que lhe faz sofrer.

Esta é uma moral sacerdotal de estirpe escrava, pois tem sua origem nos “instintos de reação e ressentimento”²⁸⁷ com a vida. Estes instintos foram gerados e nutridos por um sentimento de impotência para enfrentar à imposição de uma existência servil que encontra na queixa contra os mais fortes o alívio para seu sentimento de impotência. A moral do ressentimento utiliza dois meios para expressão do sofrimento com a vida: projeção e

285 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 23. GM, I § 7.

286 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 26. GM, I § 10.

287 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 30. GM, I § 11.

introjeção da culpa. A primeira consiste no movimento de lançar a culpa do próprio sofrimento contra quem lhe é superior considerando-o mal, seja por que considera que este foi quem lhe causou a dor seja porque ele teria o poder para evitar o seu sofrimento, mas não o faz porque não quer; como se o querer fosse uma obrigação. O segundo modo de manifestação do ressentimento é a má consciência de que não é mais que a interiorização consciência da culpa,²⁸⁸ é outra forma que o indivíduo ressentido encontra para aliviar seu sofrimento com a vida, pois nela o sentimento de culpado é introjetado e “todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* - isto é o que chamo de *interiorização do homem*”²⁸⁹, na qual o indivíduo passa a se considerar o causador de sua própria dor: é a trama de uma vingança contra si mesmo. Nos dois casos, o ressentido rejeita em afirmar a vida como vontade de poder, pois nega a sua própria vontade de potência por considerá-la má; mesquinha.

É na segunda dissertação da **Genealogia da Moral** que Nietzsche desenvolve a compreensão sobre como “a má consciência é uma doença”²⁹⁰ que surgiu nos primórdios da vida em comunidade na relação de dívida entre os “*vivos e seus antepassados*”²⁹¹. Argumenta que na época dos primórdios das comunidades tribais os homens sentiam-se culpados por se acharem numa relação de dívida [*Schuld*] para com seus antepassados por estes terem realizados sacrifícios para fundarem a estirpe, o que trazia para os membros da comunidade um sentimento de culpa que deveria ser amenizada através de sacrifícios para o resgate de parte da dívida.

Estes homens tinham ainda outra convicção, que só aumentava o sentimento da culpa coletiva. A crença de que os espíritos dos ancestrais persistiam em influenciar as conquistas atuais da comunidade. Isto só aumentava o montante da dívida (e consequentemente o sentimento de culpa), tornando-a impagável e restando apenas à má consciência como sentimento de que um eterno castigo serviria atenuar a dívida com os antepassados. Foi, portanto, nesse momento em que o sacerdócio judaico-cristão ofereceu como solução a crucificação do primogênito de Deus, Jesus Cristo, como sacrifício de expiação coletiva.

Foi este discurso que legitimou os sacerdotes a exigir de cada ser humano o pagamento do sacrifício na cruz pela submissão à vontade divina. Agindo como agiotas da fé, dilataram o prazo de quitação do resgate da dívida simbólica, dividindo o pagamento em eternas prestações a serem pagas através da obediência incondicional à autoridade sacerdotal; pois

288 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 48. GM, II § 4.

289 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 67. GM, II § 16.

290 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 71. GM, II § 19.

291 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 71. GM, II § 19.

estes, como legítimos emissários da vontade divina, seriam os devotados cobradores de sua justiça.

Assim, a moral sacerdotal passa a valorizar um beato devotamento, que não é mais que o dever de crucificar a carne, ou melhor, a rejeição do corpo pela negação da vontade de viver no mundo em busca de um além-mundo suprassensível pela aceitação da sua moral. Esta moral foi impulsionada pelo ideal ascético que o “cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, vil e malogrado, ele fez um ideal [de moral] a partir da *contradição* aos instintos de conservação da vida forte”²⁹².

Assim, a culpa e a má consciência do homem para com as divindades encontram no cristianismo seu apogeu na medida em “o próprio Deus se sacrificando pela culpa dos homens, o próprio Deus pagando a si mesmo, Deus como o único que pode redimir o homem o credor se sacrificando por seu devedor, por *amor*”²⁹³ e passa a exigir dos homens não apenas um sacrifício, mas a própria vida como sacrifício; pela negação do existir no mundo.

O que resta para o ressentido que retirou a vida de foco? Alijar a vida no além²⁹⁴, isto é o ideal ascético; ressentimento com a vida. Este é o problema tratado na terceira dissertação da **Genealogia da moral**, na qual Nietzsche demonstra como isso tem sua origem no ressentimento com as aflições da existência. Consequentemente, esta moral sacerdotal é concebida como uma resposta de fuga para os sofrimentos da vida entendida, que tem aspirações a uma existência em um conjecturado mundo do além, que foi fundamentado em uma crença metafísica contrária “aos sentidos, aos instintos, a natureza, ao animal, em suma, os ideais até agora vigentes, todos os ideais hostis à vida, difamadores do mundo, devem ser irmanados a má consciência”²⁹⁵, como uma busca de se abster do sofrimento pela negação do mundo.

É, portanto, em um ancestral sentimento de culpa e má consciência – como sentimento de impotência diante da exuberância da vida – que Nietzsche localiza a origem da moral sacerdotal; que consiste em considerar a vida como um fardo que deve ser evitado. Ou seja, é uma moral derivada e não original, decadente, pois surge como uma reação tardia, uma resposta de ação que é sempre postergada, pois é “uma vingança imaginária”²⁹⁶ em busca de obter reparação que é sempre adiada, porque este indivíduo se sente impotente diante da afirmação da força da vontade de poder outro que lhe resiste.

292 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 74. AC II, § 21.

293 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 74. GM II, § 21.

294 NIETZSCHE, 2015, p. 576. Frag. Post. 39 (5) De Agosto - Setembro de 1985.

295 NIETZSCHE, 2009, p. 78. GM II, § 24.

296 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 26. GM I, § 10.

Ao contrário da moral nobre, que valoriza a vida como afirmação da vontade de poder, o ideal ascético é “a vontade que se volta contra a vida”²⁹⁷ e sofre para fugir do embate necessário a superar as aflições. Para a moral de tipo nobre se no mundo a dor faz o homem sofrer, este sofre porque rejeita enfrentar o inevitável: a dor. Resta como resposta para o asceta negar a própria vida desinteressando-se do mundo ao se abster dos prazeres do corpo para que, assim, possa superar as suas amarguras através da contemplação da divindade que promete a esperança de um novo mundo melhor.

A este processo de degeneração do valor da vida Nietzsche reconhece como uma filosofia firmada numa moral da decadência, pois esta nega aos instintos seu valor como meio de manifestação da vida como afirmação da vontade de poder em prol da possibilidade de uma existência num além-mundo metafísico. Com isto “a realidade foi despojada de seu valor, de seu sentido, de sua veracidade justamente no mesmo grau em que foi **falsificado** um mundo ideal...”²⁹⁸.

E assim é que Nietzsche conclui a sua genealogia da moral, ao denunciar que todos os instintos foram considerados maus pelo ideal ascético da moral sacerdotal que fundiu “numa só definição o ‘rico, ‘ímpio’, ‘violento’, sensual’ e pela primeira vez colocaram a pecha da infâmia à palavra ‘mundo’”.²⁹⁹ Isto se fez quando “os dois valores contrapostos, ‘bom e ruim’, ‘Bom e mau’, travaram na terra uma luta terrível”³⁰⁰ em que a moral sacerdotal obteve êxito em sufocar a vida com o predomínio do cristianismo que encontrou no ascetismo “a verdadeira maneira de pensar para aquele que tem de destruir seus instintos carnis, porque estes instintos são bestas ferozes. Mas somente para eles”³⁰¹. Contudo, é certo que um pedaço da própria vida que resistiu como desejo de poder e vontade de aumentar poder, e isso já é bastante suficiente para propor os instintos como grandes potências conservadoras e afirmadoras da vida.

297 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 11. GM, prólogo § 5.

298 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 16. HH, prólogo § 2.

299 NIETZSCHE, 2005 a, p. 83. ABM, § 195.

300 NIETZSCHE, 2009, p. 26. GM II, §16.

301 NIETZSCHE, 2008 a, p. 190. AU, § 331.

ENSAIO XI

Eu, uma resposta dos instintos para a vida enquanto vontade de potência

O pensamento nietzschiano compreende que uma vontade inconsciente age no processo de percepção da consciência imediata sem o controle do Eu. Esta crítica é divergente da tradição filosófica que identifica, a partir de Descartes, a concepção do Eu como agente autônomo de uma razão soberana. Para tanto, argumenta Nietzsche que tanto a noção de “eu penso” como “certeza imediata” estabelecida por Descartes, quanto o entendimento do “eu quero” como o agente da vontade, ou seja, a “coisa em si” por Schopenhauer implicam tão somente em uma “sedução das palavras”³⁰² que deveríamos nos libertar pois,

um pensamento vem quando ele quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é uma falsificação dos fatos afirmar: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente aquele velho, célebre “eu”, é, para dizer o mínimo, apenas uma suposição, uma afirmação, sobretudo não é uma “certeza imediata”. No fim, com esse “isso pensa” já se foi longe demais: esse “isso” já contém uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo. Aqui se tiram conclusões segundo o hábito gramatical de que “pensar” é uma atividade, a cada atividade corresponde age³⁰³

Logo, para Nietzsche não pode existir um Eu como unidade da vontade, pois querer é “algo que é unidade apenas como palavra”³⁰⁴. O “eu quero” ou mesmo o “eu penso” é apenas um “conceito sintético”³⁰⁵ de uma estrutura lógico gramatical que considera o pensamento como efeito ou produto do próprio Eu. Contudo, a tradição filosófica metafísica tomou o Eu não como uma estrutura linguística, mas como uma substância causadora do próprio pensamento.

Com sentido diverso da tradição metafísica, o eu consciente é para Nietzsche “apenas uma síntese feita pelo próprio pensamento”³⁰⁶ que direciona e reúne vários instintos conflitantes para fornecer uma unidade de sentido aos afetos inconscientes sob a forma de representação conceitual. Entretanto, o eu não se percebe como subproduto do próprio pensamento, pois se considera o agente causador do pensar e não se permite perceber-se como um “conceito sintético”³⁰⁷, produto de uma ambivalência de afetos que está sempre presente na vontade. Em outras palavras, “o eu é somente uma ‘ficção reguladora’, uma ‘invenção

302 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 21, ABM, § 16.

303 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 38. ABM, § 17.

304 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 39. ABM, § 19.

305 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 40. ABM, § 19.

306 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 80. ABM, § 54.

307 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 40. ABM, § 19.

poética' com a qual o homem pretende compreender o mundo, um esquema que trabalha com a gramática" ³⁰⁸.

Assim, "pensar é apenas um modo de comportar-se desses impulsos" ³⁰⁹ que se revelariam como o emergir da "vontade de potência" na consciência. Este eu consciente é mais um modo do florescer da vontade de potência quando, através de forças instintuais, os impulsos mais elevados e fortes impõem seu domínio e comando sobre os demais instintos mais débeis, a fim de projetar na consciência seu mando, sua vontade, e assim se assenhorear da determinação das formas conscientes de manifestações da vida orgânica.

É desta perspectiva que Nietzsche sustenta uma primazia dos instintos sobre a consciência ao assegurar que a vontade não é o fundamento e nem mesmo a causa da ação, pois ela é sempre movida como resposta a uma paixão dominante que lhe antecede. Portanto, o que falta à vontade é autonomia, pois ela é sempre ação secundária, ou seja, é uma resposta que tem como origem uma "imposição tirânico-impiedosa e implacável de pretensões de poder" ³¹⁰ em que diversas forças instintuais aparecem à consciência como a unidade de um impulso dominante que impõe impetuosamente a descarga de sua força, como vontade. Assim, "na vida real, trata-se apenas de vontade forte e fraca" ³¹¹, porquanto

o que se chama "livre arbítrio" é essencialmente o sentimento de superioridade que se sente ante um subalterno. "Eu sou livre, ele deve obedecer", eis o que há no fundo de toda vontade, a certeza íntima que constitui o estado de ânimo de quem manda ³¹²

Eis para onde Nietzsche direciona o leme de sua pesquisa genealógica, para uma psicologia como rainha das ciências, "pois doravante a psicologia volta a ser o caminho para os problemas fundamentais" ³¹³, ou seja, do "querer a partir do ângulo da moral, a moral como conceito de uma ciência dominante. Onde brota o fenômeno da vida" ³¹⁴ como uma manifestação do sentimento de poder, pois

à vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração[...pois] a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio-

308 NIETZSCHE, 2013 b, p. 6. Apresentação de Noéli Correia de Melo Sobrinho.

309 NIETZSCHE, 2005 a. ABM, § 36.

310 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 45. ABM, § 22.

311 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 45. ABM § 22.

312 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 40. ABM § 19

313 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 47. ABM § 23

314 Por se adequar melhor ao contexto semântico desta passagem preferi, para esta citação, a tradução de Márcio Pugliesi em: NIETZSCHE, Friedrich W.J **Além do bem e do mal**. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba – PR: Ed. Hemus S.A., 2001. p. 29, ABM, § 19.

não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque vive, e vida é precisamente vontade de poder[...] A ‘exploração’ não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente a vontade de vida³¹⁵

Ao apresentar a vida como vontade de poder, Nietzsche reconhece que “uma autêntica psicofisiologia³¹⁶ tem de lutar com resistências inconscientes³¹⁷ no coração do investigador”³¹⁸. Deste ponto em diante, o filósofo argumenta em favor de uma tese organicista que encontra nas funções orgânicas uma decorrência da vontade de poder. Eis outro aforismo que denota de modo singular como esta “tese organicista” concebe os impulsos como uma condição necessária de todo ser vivo, que compreende os fenômenos orgânicos como meio para a expressão da vida enquanto manifestação da vontade de poder.

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade – a vontade de poder, como é *minha tese*–; supondo que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrassem também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema–, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocadamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter de inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais.³¹⁹

Sendo todas as funções orgânicas compreendidas como fenômenos terminais de configurações da vontade de poder, o que seria e como atuariam as estas “forças atuantes” no mundo interior do corpo? Nietzsche compreende que “o nosso corpo [é] apenas uma estrutura social de muitas almas”³²⁰, pois ele hospeda forças pulsionais diversas que lutam entre si na busca de estabelecer uma hierarquia de força em que o “impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a nossa razão, mas também a nossa consciência”³²¹.

315 NIETZSCHE, 2005 b, p. 155. HH, § 259.

316 Em Nietzsche o termo “fisiologia” ganha uma conotação mais ampla que simplesmente os processos biológicos, pois o corpo não é compreendido apenas unidade orgânica: é um conjunto, conglomerado de impulsos. Portanto, o termo “fisiológico” indica sempre um luta de *quantas e força* de potência (impulsos ou forças) por uma vontade de poder que se faz presente não apenas em corpos orgânicos, mas também nos inorgânicos tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc.

317 Importa observar que esta mesma referência da psicofisiologia de Nietzsche as “resistências inconscientes” é objeto o de um artigo de Fred “Uma dificuldade da psicanálise”. Neste o psicanalista afirma que a psicanálise foi mal recebida pela crítica por ser mal compreendida devido às resistências inconscientes e por ferir o narcisismo da humanidade ao questionar a autonomia do ego e, portanto da razão.

318 NIETZSCHE, 2005 a, p. 27. ABM, § 23.

319 NIETZSCHE, idem, p. 40. ABM, § 36.

320 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 24. ABM, § 19.

321 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 71. ABM, § 159.

É nesse contexto que Nietzsche faz da vontade de poder, compreendida como “a forma primitiva do afeto, de outros afetos não passarem de reconfigurações”³²², o objeto de estudo de sua psicologia. Esta, fundamentada como ciência natural busca fazer uma psicofisiologia ao “tomar como ponto de partida o corpo e fazer dele um fio condutor”³²³, pois assim seria possível “definir a vida como uma forma duradoura de um *processo das constatações de força*, nas quais os diversos combatentes crescem, por sua vez, de maneira desigual”³²⁴ e inexoravelmente se descarregam na consciência como instintos através dos processos fisiológicos da vida orgânica.

Esta marca de impermanência do regime instintivo, onde as forças instintuais experimentam combates sucessivos, afeta decisivamente o processo de julgamento das excitações de todo ser vivo, pois este “cresce, desaparece e ignora a estabilidade, no seio do instante mais breve a nossa maneira de sentir o mundo exterior está constantemente *em devir* ou *em vias de deterioração*: portanto, mutante”³²⁵. Esta condição caótica do processo de percepção do mundo pelo corpo exigiu a criação, ou desenvolvimento, de um órgão centralizador e regulador dos sentidos, ou seja, a consciência que através da representação fornece um motivo para que a diversidade das forças instintuais tenha uma unidade e sentido na sua descarga energética.

Desta feita, toda ação humana consciente é somente compreendida como efeito terminal do corpo, pois é uma decorrência inevitável da descarga de tensão das forças instintivas na consciência. Isto implica que a consciência é efeito derradeiro, que só ocorre depois que “uma dada *quantidade de força* se desencadeia, se apodera de algo sobre o que ela pode se descarregar. O que se chama ‘objetivo’ ou ‘fim’ é na realidade um meio desse processo explosivo em que a vontade não está presente”³²⁶, pois aqui é o corpo que comanda³²⁷, sendo a consciência seu efeito tardio dos processos fisiológicos.

Disto, pode-se depreender que em toda ação da vontade “só há estados corporais: os estados mentais são consequências”³²⁸ sendo a consciência não a causa motora de todo esse processo, mas apenas o veículo que tem como função dirigir à vazão ocasionada pela inexorável descarga das forças instintivas. Enfim, todos os processos fisiológicos de um ser orgânico que irrompem na consciência sob a forma de instintos são apenas respostas, sob a

322 NIETZSCHE, 2012 a, p. 271. Frag. Post. 14 (121) de dezembro de 1888 ao início de janeiro de 1888.

323 NIETZSCHE, 2013 b, p. 287. Frag. Post. 40 (15) do outono de 1884 ao outono de 1885.

324 NIETZSCHE, 2015, p. 520. Frag. Post. 36 (22) de junho – julho de 1885.

325 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 313. Frag. Post. 6 (62).

326 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 127. Frag. Post. 7 (77) do verão de 1882 a primavera de 1884.

327 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 292. Frag. Post. 2 (92) do outono de 1887 a março de 1888.

328 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 266. Frag. Post. 9 (41) do verão de 1882 a primavera de 1884.

forma de motivos conscientes, às muitas excitações nervosas. Consequentemente, todos os produtos de nossa consciência moral

nossas valorizações e nossos juízos morais não são mais que imagens e fantasias, que ocultam um processo fisiológico desconhecido para nós, uma espécie de linguagem conveniente para designar certas irritações nervosas, que tudo quando chamamos consciência não é mais que o comentário mais ou menos fantástico de um teto desconhecido talvez incognoscível

Assim, segundo Nietzsche, no seu primórdio a consciência surge quando um grande perigo apresenta-se ao ser individual e, diante disso, este sujeito sente “a necessidade de se fazer compreender... seja para dar assistência a si próprio ou se submeter uns aos outros”³²⁹, com o objetivo de buscar a ajuda necessária para a solução de uma situação que identificou, ora um risco potencial para a manutenção de sua vida, ora como a oportunidade para ampliar o domínio de sua vontade. Portanto, a origem da consciência está ligada ao desenvolvimento do corpo, pois “foi a nossa relação com o ‘*mundo exterior*’ que a desenvolveu”³³⁰ como um subproduto do instinto de conservação, de rebanho, necessário a manutenção da sua existência.

Nesse processo evolutivo, a própria “consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”³³¹. E é nesse sentido que Nietzsche pondera que “talvez, em toda a evolução do espírito, seja somente do corpo que se trata: é a história perceptivelmente em devir do fato de que um corpo superior está em vias de se formar”³³².

Concebida desta forma “a consciência é somente um ‘instrumento’, nada mais – no mesmo sentido que o estômago é também um instrumento”³³³ do corpo. Assim, sendo apenas o aparelho responsável por direcionar a descarga instintiva sob a forma de vontade como representação de ideia à consciência torna-se um utensílio necessário à vida que faz com que o corpo estabeleça sua ligação com

o mundo da representação [que] é o meio de manter no mundo da ação e de nos obrigar a serviço dos instintos. A representação é um motivo para a ação: embora ela não toque em nada a essência da ação. O instinto que nos obriga a ação e a representação que entra como motivo na nossa consciência são exteriores um ao outro. A *liberdade da vontade* é o mundo dessas

329 NIETZSCHE, 2013 b, p. 362. Frag. Post. 30 (10) do outono de 1884 a outono de 1885.

330 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 372. Frag. Post. 11 (145) do outono de 1887 a março de 1888.

331 NIETZSCHE, 2012 b, p. 61, GC, § 11.

332 NIETZSCHE, 2013, p. 271. Frag. Post. 24 (16) do verão de 1882 a primavera de 1884.

333 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 284. Frag. Post. 37 (4) do outono de 1884 a outono de 1885.

representações introduzidas no intervalo, à crença de que necessariamente o motivo e a ação se condicionam reciprocamente³³⁴

Como a consciência “*não é a direção, mas um órgão de direção*”³³⁵ ela oferece a representação apenas como um motivo, como fim ou objetivo que direcionará a ação. Deste ponto de vista, a própria ação é um efeito inevitável, que resulta de uma descarga imperiosa das energias instintuais, pois “quando as representações conduzem à ação, o homem não pode senão seguir a representação *que lhe promete mais prazer: o instinto mais forte decide sobre a escolha*”³³⁶. É nesse sentido que Nietzsche compreende que toda ação é um reflexo dos instintos. O resultado desta descarga energética gera um sentimento de poder não apenas porque proporciona uma sensação de prazer ao diminuir a tensão das forças orgânicas conflitantes do interior do corpo³³⁷, mas também porque nutre uma sensação de liberdade quando a força de sua vontade de poder faz romper as resistências das forças contrárias, pois

quando encontramos uma resistência e somos forçados a ceder a ela, então, nos sentimos não livres; livres quando não cedemos a ela, mas obrigamos que ela se submeta a nós. Quer dizer, é o sentimento do nosso excedente de força que designamos com o nome “liberdade da vontade”, a consciência do fato de que nossa força exerce uma coerção em relação a uma força que sofre uma coerção.³³⁸

Neste processo de uma vontade mais forte que se impõe a uma vontade mais fraca, se estabelece a ilusão do livre arbítrio, em que a consciência, não sendo consciente de que ela mesma não é senão o “saber de um saber”³³⁹ do corpo, desconsidera a origem da causa que lhe originou. Ou seja, a consciência não se reconhece como mais um resultado deste emaranhado de forças instintivas: por que dirige sua descarga energética, ela pretende ser a própria autora destas forças. Contudo, Nietzsche adverte que no “homem, o seu instinto de poder – chama-se instinto de liberdade”³⁴⁰, pois na origem do sentimento de vontade livre encontra-se “um julgamento e, portanto, *a interpretação de uma excitação*, de tal maneira que ela seja agradável ou dolorosa. ‘Essa excitação aumenta ou diminui a nossa força?’”³⁴¹. Ora, se o próprio “prazer e desprazer são os efeitos de julgamentos de valor complexos

334 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 297. Frag. Pós. 5 (77), correspondência de junho de 1850 a abril de 1869.

335 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 373. Frag. Pós. 11 (145) do outono de 1887 a março de 1888.

336 NIETZSCHE, 2013 b, p. 333. Frag. Pós. 7 (239) do verão de 1882 a primavera de 1884.

337 Esta descrição é muito semelhante à tese defendida por Freud em sua hipótese energética apresentada em “além do princípio do prazer” (1920).

338 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 136. Frag. Pós. 34 (250) do outono de 1884 a outono de 1885.

339 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 119. Frag. Pós. 10 (F 101) **Aurora**, início de 1880 a primavera de 1881.

340 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 141. Frag. Pós. 1 (33) do outono de 1887 a março de 1888.

341 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 118. Frag. Pós. 10 (F 10) do início de 1880 a primavera de 1881.

regulados pelos instintos”³⁴² percebe-se que a vontade consciente não possui a autonomia que ela atribui a si mesma, pois “seu julgamento ‘Isso está certo’ tem uma pré-história nos seus impulsos”³⁴³.

Por fim, compreendemos que para Nietzsche o eu, como consciência de si, sinaliza uma resposta dos instintos para a vida, como uma vontade de potência que cria o mundo. Não para finalizar, mas para instigar novas interpretações é que achamos conveniente citar uma interrogação do próprio filósofo: “Que são, pois, os fatos de nossa vida? Muito mais o que neles pomos do que o que neles existe. Talvez fosse melhor dizer: são vazios em si mesmos. Viver é inventar”³⁴⁴.

342 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 276. Frag. Pós. 26 (94) da primavera ao outono de 1884.

343 NIETZSCHE, 2012 b, p.196. GC, § 334.

344 NIETZSCHE, 2008 a, p. 93. AU, § 119.

ENSAIO XII

Corpo e prazer: O sentimento de poder como manifestação da vida

Nietzsche compreende que os instintos geram, julgam as experiências, gerando um sentimento de poder que experimenta como mais ou menos prazerosa as sensações delas provenientes, respectivamente, de acordo com a maior ou menor capacidade que suas forças possuem para romper as resistências das forças contrárias. O que é o prazer? Qual sua relação com o sentimento de poder? Existe vida sem corpo ou prazer sem vida? É evidente que a vida não eclode sem um corpo e que este não subsiste sem vida. Não há vontade sem corpo, pois é por meio dele que a vida como manifestação do sentimento de poder se expressa como uma sensação de liberdade geradora de prazer que ocorre quando a realização de uma vontade não é identificada como uma ação de resposta coagida pela descarga energética das funções orgânicas. Esta sensação de livre arbítrio de uma vontade se fez poder ocorre porque

quando sentimos que fazemos uma coisa conservando um excedente de força, nos sentimos livres; quando a ação dá prazer em si mesma, em vez de ser somente realizada em vista de um fim agradável, nasce um sentimento de liberdade da vontade: tendemos sobretudo para um fim, mas o fim não nos domina completamente, ele oferece somente à nossa força uma ocasião de dar livre curso a si mesma, e sabendo que haveria muitas outras ocasiões; visto que avaliamos o fim como algo arbitrário e de pouco valor, não temos o sentimento de ser escravos; quer dizer, temos o sentimento de querer em relação a esse fim, conservando absolutamente a nossa liberdade diante dele³⁴⁵

Neste caso, o prazer é identificado como um sentimento de que o poder aumentou, enquanto o desprazer representa uma sensação de diminuição de poder. Desta forma, o prazer gerado pelo sentimento de poder ocorre quando há um excedente de força capaz de dar livre vazão à sua descarga, e assim Nietzsche compreende que “prazer é sempre crescimento de poder, desprazer sempre o sentimento de não resistir e de não poder se tornar senhor”³⁴⁶. Isto proporciona o sentimento de que a vontade é livre, vez que fez exercer seu mando através da afirmação de sua força ao romper a resistência de uma força de menor potência.

Este sentimento de poder é, pois, o resultado de um julgamento condicionado pela memória, pois “toda *representação* se constitui com o auxílio da memória, ela é o produto de

345 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 115-116. Frag. Póst. 3 (48) do início de 1880 a primavera de 1881.

346 NIETZSCHE, 2012 a, p. 235. Frag. Póst. 14 (80) do começo do ano de 1888.

experiências, de julgamentos, de erros, de prazeres e desprazeres inumeráveis de momentos passados do homem”³⁴⁷

enfim, a mais antiga experiência pressupõe também um julgamento e, portanto, *a interpretação de uma de uma excitação*, de tal maneira que ela seja agradável ou dolorosa. ‘Esta excitação aumenta ou diminui a nossa força?’ Em suma, um julgamento está na origem do aparecimento ou da diminuição do sentimento de força. Assim, os efeitos das coisas são agradáveis ou desagradáveis segundo acreditemos ou não que eles são saudáveis para a nossa força. Mas essa crença, por sua vez, não pode ser levada a uma experiência, ela deveria diferentemente extrair as origens do aparecimento, nesse momento, de um sentimento de força. Acredita-se na força quando se vivencia um sentimento de força. O sentimento de força vale como prova de força. Depois desta prova, a sensação da excitação se transforma em prazer³⁴⁸

Enfim, é através dos instintos que a memória é impulsionada a liberar o seu conteúdo³⁴⁹ e faz o corpo humano reviver e encarnar o seu “passado mais longínquo e o mais próximo”³⁵⁰, pois toda “célula germinativa carrega consigo o passado resumido”³⁵¹. Essas memórias das experiências de gerações passadas, transmitidas como herança às novas gerações pelas células germinativas, “são descobertas e reativadas”³⁵² a cada nova excitação percebida, pois elas são utilizadas como critério de tradução e interpretação das atuais impressões sensoriais experimentadas. Este entendimento permite asseverar

que todo momento *vivido*, para falar propriamente, é precedido por um tempo em que o fato a ser vivido recebe um *motivo* – poderia se assim no movimento de *cada nervo*, de *cada músculo*. Assim, em toda percepção sensorial, como disse, há um julgamento que *afirma* ou *nega* o acontecimento que se apresenta antes que ele ‘entre’ na consciência³⁵³

Assim, o sentimento de prazer não se relaciona apenas com a atual experiência sensorial, pois está atrelado ao julgamento obtido no “‘conhecimento’ da pré-história mais primitiva e mais longa da humanidade e da animalidade, pois “nas paixões humanas o animal se revela”³⁵⁴. É nessa perspectiva que Nietzsche observa que a compreensão mais comum do conceito de instinto está ligada à repetição de hábitos adquiridos, pois “a palavra instinto é uma facilidade que nos atribuímos, que empregamos em todo lugar onde os efeitos

347 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 254. Frag. Póst. 11 (33) do verão de 1881 ao verão de 1882.

348 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 118. Frag. Póst. 10 (F 100) do início de 1880 a primavera de 1881.

349 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 314. Frag. Póst. 6 (63) do início de 1880 a primavera de 1881.

350 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 283. Frag. Póst. 36 (35) do outono de 1884 a outono de 1885.

351 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 292. Frag. Póst. 2 (146) do outono de 1887 a março de 1888.

352 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 299. Frag. Póst. 19 (227) correspondência de abril 1869 a dezembro de 1874.

353 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 275. Frag. Póst. 26 (35) da primavera ao outono de 1884.

354 NIETZSCHE, 2008 a, p. 311. AU, § 119.

regularmente observados sobre os organismos não fora ainda referidos a suas leis químicas e mecânicas”³⁵⁵.

Nietzsche contraria esta compreensão determinística dos instintos, pois em sua concepção particular os têm como forças artísticas de interpretação de mundo que se originam “quando um julgamento qualquer [o gosto no seu primeiro estágio] é incorporado, de sorte que agora ele se produzirá espontaneamente sem mais esperar ser provocado pelas excitações”³⁵⁶. Nesta acepção, os instintos operam sempre novos julgamentos de valor, através de uma verdadeira *mnemotécnica*³⁵⁷ do corpo, que se efetiva a cada nova excitação percebida, quando a memória dos sentimentos de poder é requisitada a interpretar cada nova sensação, percebida conscientemente ou não, utilizando como parâmetros os critérios de valor de julgamentos anteriores, pois “por trás dos teus pensamentos... o teu si-mesmo no teu corpo, quer, por esse meio, algo.”³⁵⁸. Neste processo de percepção e representação do mundo o que impera é a lei do passado que foi encarnado no corpo sob a forma de memória de um hábito adquirido, pois

o julgamento é a crença em que esta ou aquela coisa é como tal. Quer dizer, o julgamento oculta a confissão de que se é confrontado com um caso idêntico: ele pressupõe, portanto, a comparação que se realiza com o auxílio da memória. Mas *não é* o julgamento que é responsável pelo fato de que um caso idêntico pareça assim existir [...] Como se chama, então essa função que deve ser *mais antiga* e estar em operação há muito tempo, e que identifica e torna homólogos casos em si diferentes? *Antes* que um julgamento *seja* formulado é *necessário* que o *processo de assimilação esteja já realizado*: aí está presente uma atividade intelectual que não chega à consciência³⁵⁹

Por conseguinte, Nietzsche considera indispensável o estudo da fisiologia para descobrir os instintos como “forças artísticas que intervêm na nossa evolução, e não somente na evolução do homem, mas também na do animal: ela estabelecerá que *com o orgânico começa também o artístico*”³⁶⁰ como força instintiva do corpo que faz da consciência sua atividade moduladora de vida, pois

nossa *vida desperta* é uma *interpretação* de processos instintivos internos com o auxílio com o auxílio da lembrança de tudo que experimentamos e

355 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 303. Frag. Póst. 23 (9)

356 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 323. Frag. Póst. 11 (164) do verão de 1881 ao verão de 1882.

357 NIETZSCHE, 2009, p. 46. GM II, § 3.

358 NIETZSCHE, 2013 b, p. 262. Frag. Póst. 5 (31) do verão de 1882 a primavera de 1884.

359 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 287. Frag. Póst. 40 (15) do outono de 1884 a outono de 1885.

360 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 237. Frag. Póst. 19 (50) do verão de 1874 a primavera de 1876.

vivemos: uma tradução arbitrária em imagens, assim como o sonho, é uma tradução da sensação durante o sono³⁶¹

Portanto, uma pesquisa psicológica deve sempre “captar o corpo como o que é superior – esse é o futuro da moral”³⁶². Assim, compreender os processos orgânicos como efeitos terminais dos instintos e estes da vontade de poder permite concluir que “o que se produz no curso das atividades dos nossos afetos humanos são esses movimentos fisiológicos, e os afetos [luta etc.] não são outra coisa senão interpretações elaboradas pelo intelecto que, lá mesmo onde ele não sabe nada, pretende tudo saber”.³⁶³

Com isso, o pensamento nietzschiano sobre o corpo fornece a possibilidade de uma concepção sobre a complexidade do indizível da vida³⁶⁴ como uma efetiva luta ente os instintos³⁶⁵, que se estabelece no interior do corpo e se projeta como vida pela interpretação e criação de mundo como vontade de poder. Pois, segundo ele, somente é possível realizar esta pesquisa sobre a concepção de vida através de uma investigação do corpo em sua “*morfologia dos afetos*”: sua redução à vontade de poder. Ou seja, as *funções orgânicas*, consideradas como formas extraídas da vontade de poder³⁶⁶.

361 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 314. Frag. Pós. 6 (81) do início de 1880 a primavera de 1881.

362 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 265. Frag. Pós. 7 (155) do verão de 1882 a primavera de 1884.

363 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 252. Segundo a tradutora consta numa nota da edição francesa que este fragmento diz respeito à leitura de Nietzsche do livro de W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus*.

364 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 280. Frag. Pós. 34 (46) do outono de 1884 a outono de 1885.

365 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 332. Frag. Pós. 7 (239) do verão de 1882 a primavera de 1884.

366 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 145. Frag. Pós. 6 (26) do outono de 1885 a outono de 1887.

ENSAIO XIII

A vida como criação de mundo

O que caracterizaria a vida para Nietzsche? Certamente, não fosse a força conservadora dos instintos, a existência humana “pereceria por juízos equivocados”³⁶⁷. Contudo, seria um desacerto restringir à concepção nietzschiana de vida as funções de preservação do corpo, porque neste caso a vida teria um sentido de sobrevivência e não de afirmação da vontade de poder, como é a proposta de Nietzsche.

Afinal, o que faz o filósofo afirmar à vida como “vontade de poder *interpreta*”³⁶⁸? É porque ele entende que é através dos instintos que a vida como “vontade de poder se exprime pela *interpretação*, pela *forma do consumo ou dispêndio da energia* – metamorfose da energia em vida e da vida em suprema potência”³⁶⁹. Portanto, a interpretação como invenção de mundo é um atributo fundamental à vida, que tem na

faculdade de criar ‘modelar, inventar, imaginar’, sua faculdade fundamental [...] ‘Um ser que tem o hábito de seguir uma espécie de regra nos seus sonhos’ – é isto que é um ser vivo [...] o poder criador em todo ser vivo, que poder é esse? – é que tudo aquilo que constitui para cada um o seu ‘mundo exterior’ representa um somatório de avaliações³⁷⁰

Doravante, a própria vida como uma vontade de poder que interpreta pode, então, ser compreendida como uma potência criadora de mundo e não apenas como mantenedora de processos orgânicos. É através do corpo que a vida dá corpo ao mundo, pois “a interpretação mesma é um *sintoma* de determinados estados fisiológicos, assim como de um nível espiritual determinado de juízos dominantes. *Quem interpreta?* - Nossos afetos”³⁷¹.

A vida se faz criação porque em “cada um dos nossos instintos fundamentais, há uma avaliação de acordo com uma perspectiva diferente de todo acontecimento e de todo o vivido”³⁷². Isso implica que o homem faz mundo ao criar sentido para sua existência através de um julgamento instintivo que elabora e projeta, na tela da consciência, as diversas possibilidades de formas para seu existir. Sendo os instintos o irromper destes estados de

367 NIETZSCHE, 2012 b, p. 61. GC, § 11.

368 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 144. Frag. Pós. 2 (148) do outono de 1885 a outono de 1887.

369 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 147. Frag. Pós. 10 (138) do outono de 1887 a março de 1888.

370 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 134-135. Frag. Pós. 34 (247) do outono de 1884 a outono de 1885.

371 NIETZSCHE, 2013 c, p. 134. Frag. Pós. 2 (190) do outono de 1885 ao outono de 1886.

372 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 142. Frag. Pós. 1 (58) do outono de 1885 a outono de 1887.

força orgânica na consciência, conclui-se então que são eles que nos obrigam à ação³⁷³, já que são eles mesmos que operam a própria interpretação do mundo, e deste modo tornam-se os únicos responsáveis por fornecer a consciência o julgamento das impressões sensíveis necessárias para elaborar uma representação mundo que comandará o agir. Portanto, isto torna evidente que

todos os ‘fins’, todos os ‘objetivos’, todas as ‘significações’ são somente modos de expressão e metamorfose da única vontade inerente a qualquer acontecimento, a vontade de poder: que ter e *querer* os fins, os objetivos, as intenções é de uma maneira geral o mesmo que querer-se-tornar-mais-forte, querer crescer e querer também os *meios para esse efeito*; que o instinto mais comum e mais subterrâneo em todo fazer e querer permaneceu por isso mesmo o mais desconhecido e o mais secreto, porque *in praxi* obedecemos sempre ao seu comando, *somos* esse comando... Todos os juízos de valor são apenas consequências e perspectivas mais estreitas *a serviço dessa única vontade*: o juízo de valor é somente essa vontade de poder³⁷⁴

Deste modo, a vida não é apenas uma luta com objetivo de conservar o ser vivo através da nutrição³⁷⁵; vai muito mais além, ela é uma batalha de instintos que do corpo faz mundo. Como combatente, o homem serve às forças instintivas que, em sua expansão de poder, criam e recriam o mundo como um eterno vir a ser que precisa estar sempre sendo. Pois, tanto na vida quanto em qualquer outra expressão da vontade de poder “é preciso que haja a luta pelo amor da luta: e *dominar* é suportar o contrapeso da força mais fraca; é, portanto, uma espécie de *continuação* da luta³⁷⁶. Em vista disso, a vida compreendida como desejo de expansão de poder forja-se no mundo como constante interpretar, sendo a conservação apenas um meio de se obter seu objetivo primeiro e nunca o seu fim, pois “a vida mesma não é o meio para qualquer outra coisa: ela é somente uma forma de crescimento de poder³⁷⁷”.

Mas afinal, Nietzsche se pergunta “o que é o mundo?”³⁷⁸, e responde comparando-o a um monstro de forças sem começo nem fim. O mundo é caracterizado pelo filósofo como uma soma fixa de força dura, como o ferro que não aumenta nem diminui, pois não se gasta, mas apenas se transforma de acordo com a vontade de poder que se faz vida, ao dar corpo ao

373 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 297. Frag. Pós. 5 (77) do outono de 1869 a primavera de 1872.

374 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 149-150. Frag. Post. 11 (96) do outono de 1887 a Março de 1888.

375 Aqui se encontra uma discordância de Nietzsche em relação ao darwinismo interpretado por Spencer que considera a luta pela subsistência como o objetivo da vida.

376 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 132. Frag. Post. 26 (276) da primavera ao outono de 1884.

377 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 163. Frag. Post. 16 (12) do início de 1888 ao início de janeiro de 1889.

378 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 138. Frag. Post. 38 (12) do outono de 1884 a outono de 1885.

mundo através dos processos orgânicos, porque é uma totalidade de grandeza variável que tem uma economia sem despesa nem perda.

Esta noção da vida, atrelada à vontade de poder se caracteriza como um verdadeiro e veemente desejo de poder que quer unicamente ampliar seu domínio. Esta implacável vontade de mais poder é o que faz com que as relações de forças dos instintos estejam em incessante movimento, pois os instintos mais fortes anseiam tornarem-se senhores dos mais fracos. Nesta disputa cada força instintiva estabelece os limites do seu domínio e de sua submissão em relação ao poder de resistência de outro instinto, pois “a vontade de poder não pode se manifestar senão por *resistências*: ela procura o que lhe resiste”³⁷⁹ visto que é na disputa que à força se manifesta ao romper a resistência de uma força contrária.

Este ininterrupto confronto de forças contrárias cria uma tensão oscilante na hierarquia das oligarquias de forças, na qual cada instinto busca a superação dos seus próprios limites. Assim, no seu “capricho *tirânico*; toda oligarquia está sempre a tremer da tensão que cada membro sente para permanecer senhor deste capricho”³⁸⁰ de constantemente estabelecer para si e para o outro a sua vontade como lei. Esta condição vacilante na economia instintiva ocasiona consecutivas e contínuas deformações nas suas estruturas de poder, o que favorece o soerguimento de novas oligarquias de forças instintiva e é isso que faz com que o equilíbrio de forças no interior do corpo se atualiza a cada instante, pois o eterno conflito entre as forças instintivas antagônicas não permite que se estabeleça uma estabilidade definitiva ou ao menos duradoura nas suas relações de força. E assim, à vida se faz o corpo como criação de mundo.

379 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 147. Frag. Post. 9 (151) do outono 1887 a março de 1888.

380 NIETZSCHE, 2009, p. 116, GM III, § 18.

ENSAIO XIV

O corpo como fio condutor da vida enquanto expressão da vontade de poder

Nietzsche propõe que para uma compreensão da vida enquanto existência trágica é “essencial partir do corpo e usá-lo como fio condutor”³⁸¹ na busca por formular uma nova e mais precisa versão do conceito de vida como vontade de poder³⁸² através de uma “redução de todas as funções orgânicas a vontade de poder”³⁸³. Para avançar nessa compreensão, o filósofo salienta não ser possível acreditar na validade de qualquer investigação que não tenha o próprio corpo como fio condutor³⁸⁴, pois, segundo ele, “tudo depende indizivelmente mais daquilo que se chama ‘corpo’ e ‘carne’: o resto é somente um pequeno acessório”³⁸⁵.

Nesse âmbito, a fisiologia apresenta-se para Nietzsche como o ponto de partida³⁸⁶ pelo qual se buscará o entendimento da vida como um fenômeno “*particular* da vontade de poder”³⁸⁷, que se expressa por meio do estudo do corpo. Para isto, ele associa a concepção fisiológica do corpo humano como uma organização orgânica, ou seja, é uma forma particular de representar o corpo como uma verdadeira oligarquia³⁸⁸ de forças instintuais que brotam de uma única fonte, a vontade de poder. Interpretado dessa perspectiva, o corpo torna-se para Nietzsche o único objeto pelo qual se pode observar o fenômeno da vida como um modo determinado com que a vontade de poder se utiliza para sua exteriorização.

É deste prisma que o estudo dos processos fisiológicos do corpo fornece ao pesquisador a possibilidade de realizar uma redução de todas as funções orgânicas como expressão da vontade de poder porquanto;

orientando-nos pelo corpo, podemos reconhecer no homem uma multiplicidade de seres inanimados, que, por um lado, se combatem mutuamente, por outro lado, são mandados e subordinados entre si, e fazem involuntariamente da afirmação do seu ser individual também uma afirmação do seu conjunto. Entre esses seres vivos, há aqueles que são dominantes mais do que obedecem, e há novamente entre eles combate e vitória. A totalidade que constitui o homem tem todas as propriedades do

381 NIETZSCHE, 2015, p. 589. Frag. Post. 40 (15) de agosto a setembro de 1885.

382 NIETZSCHE, 2013 b, p. 144. Frag. Post. 2 (190) do outono de 1885 ao outono de 1887.

383 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 141. Frag. Post. 30 (27) do outono de 1885 a outono de 1887.

384 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 278. Frag. Post. 26 (374) da primavera ao outono de 1884.

385 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 371. Frag. Post. 11 (83) do outono 1887 a março de 1888.

386 NIETZSCHE, 2015, p. 592. Frag. Post. 40 (21) de agosto – setembro de 1885.

387 NIETZSCHE, 2012 a, p. 272. Frag. Post. 14 (121) do começo do ano de 1888.

388 NIETZSCHE. 2009, p. 43, GM II, § 1.

orgânico, que, por um lado, permanecem inconscientes para nós e, por outro lado, se tornam conscientes sob a forma de instintos³⁸⁹

Assim, após deduzir que todos os instintos derivam da vontade de poder e compreendê-los como a manifestação consciente dos processos orgânicos que constituem o homem é que Nietzsche depreende que também “se pode deduzir todos os instintos da vontade de poder: também todas as funções da vida orgânica derivam dessa fonte única”³⁹⁰. Portanto, todos os instintos concebidos como “liberações de força”³⁹¹ de processos fisiológicos são apenas o resultado manifesto na consciência de suas próprias relações de forças instintivas.

Nesse sentido, é possível afirmar que são os instintos a causa efetiva de toda ação. Tendo a nossa vontade consciente apenas função diretiva das forças pulsionais, ela não é mais que um reflexo exterior de uma vontade interior do corpo. Por conseguinte, “todos os nossos motivos conscientes são fenômenos de superfície: por trás deles se desenrola o combate dos nossos instintos e de nossos estados, combate pelo poder”³⁹². Enfim, é através de relações de *quanta* e força, “cuja essência consiste em que eles exercem o seu poder sobre todos os outros *quanta* de forças”³⁹³, que os instintos fazem do corpo orgânico um verdadeiro campo de batalha e estabelecem, no seu interior, uma eterna luta de forças, na qual se desenvolve um combate em que cada instinto busca se impor como o supremo soberano as diversas forças instintuais mais fracas.

É desta forma que a noção de instintos, atrelada à concepção de força, encontra sua expressão num fenômeno da vontade de poder que “chamamos de ‘vida’, uma multiplicidade de forças ligadas por um processo comum de alimentação”³⁹⁴. Deste modo, a vida é assim concebida como uma relação de forças instintuais, pois ela é

especificamente uma vontade de acumulação de força [... onde] nada quer se conservar, tudo quer crescer e acumular. A vida como caso isolado [da vontade de poder é a]: hipótese a partir da qual o caráter geral da existência tende a um *sentimento máximo de poder*³⁹⁵

389 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 279. Frag. Post. 27 (27) da primavera ao outono de 1884.

390 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 138. Frag. Post. 36 (31) do outono de 1884 a outono de 1885.

391 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 278. Frag. Post. 27 (3) da primavera ao outono de 1884.

392 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 367. Frag. Post. 1 (20) do outono de 1885 ao outono de 1887.

393 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 155. Frag. Post. 14 (81) do início de 1888 ao início de 1889.

394 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 129. Frag. Post. 24(14) do verão de 1882 a primavera de 1884.

395 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 155. Frag. Post. 14 (82) do início de 1888 ao início de 1889.

Por consequência, a vida mesmo não é “um meio para algo: ela é a *expressão* das formas de crescimento do poder”³⁹⁶ que através dos processos orgânicos se materializam como corpo e faz deste o fio condutor de forças instintuais que expressam a vida como vontade de poder. É, portanto, como força, de processos pulsionais, que a vida se manifesta como “‘vontade de poder’, [que] quer dizer, o apetite insaciável de demonstração de poder; ou de uso e exercício de poder, [que] sob a forma de instinto criador”³⁹⁷ julga os afetos e a partir deste julgamento elabora concepções sempre novas de mundo.

Desta forma, vir à vida pode ser um ato involuntário ao sujeito, pois sua concepção num corpo orgânico não depende de si mesmo, mas o viver não é ato aleatório, porque isto exige dar corpo a sua vontade de poder. Existir é ser voluntário, ou seja, é afirmação da nossa própria vontade de potência como desejo de criar e sempre reinventar mundo, de querer ser mais do que se é; é ir além de si pela superação do que se é buscando encontrar o que se esta sempre por “vir a ser”. Viver é insistir consigo mesmo em criar a si mesmo, é mais que apenas respirar para se conservar numa sobrevida, pois é um perene movimento de reinventar-se a cada novo expirar e assim inspirar sempre novas inspirações a sua vontade de viver.

Mais além... Nietzsche se pergunta “*que é a vida?* Aqui se precisa, portanto, de uma nova concepção mais determinada do conceito de ‘vida’: minha fórmula para tanto diz [o filósofo]: vida é vontade de poder!”³⁹⁸. Viver é eclodir num corpo para criar de mundo. Isso exige a coragem de enfrentar a vida como existência trágica, onde o sentido de viver não pode ser aceito como uma dádiva divina, ou mesmo uma adesão ao desejo do outro, pois é antes o exercício de uma vontade de poder que se faz vida tendo o corpo como o seu meio de criação de mundo.

396 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 146. Frag. Post. 9 (13) do outono de 1887 a março de 1888.

397 NIETZSCHE, Op. Cit., p. 138. Frag. Post. 36 (31) do outono de 1884 a outono de 1885.

398 NIETZSCHE, 2013 c, p. 134. Frag. Post. 2 (190) do outono de 1885 ao Início do ano 1886.

Referências

- ALMEIDA, Rogério M. de. **Eros e tânatos: a vida, a morte, o desejo**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- _____. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão a repetição**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento**. Rio de Janeiro: Vol II; Contra Ponto, editora PUC- Rio, 2016.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. **Nietzsche em suas obras**. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijui e Grupo de Estudos Nietzsche: 2004.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud & Nietzsche**. Trad. Ana Lúcia Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- CÉSAR, Paulo de Souza. **As palavras de Freud: o vocabulário freudiano e suas versões**. São Paulo: Companhia da Letras, 2010.
- CORDEIRO, Robson Costa. **Nietzsche e a vontade de poder como arte: uma leitura a partir de Heidegger**. João Pessoa, PB: Editora Universitária da UFPB: 2010.
- _____. **O corpo como grande razão: Análise do fenômeno do corpo no pensamento de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 2012.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. 2º ed, Rés-Editora, Portugal, 2001.
- DELEUZE, G e GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** 3º ed, Editora 34, São Paulo, 2010.
- FERREZ, Olgaria Chaim e CHAUI, Marilena de Souza. **Vida e obra Nietzsche**. In Os pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1999.
- FOSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida: sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2012.
- FOUCAUT. Michel. **Nietzsche, Freud e Marx**. Trad. Jorge Lima Barreto. São Paulo, SP: Princípio Editora, 1997.
- GIACÓIA JÚNIOR, Oswaldo. **Nietzsche, para a genealogia da moral**. São Paulo: Editora Scipione, 2002 a.
- _____. **Nietzsche & Para além do bem e do mal**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2002 b.
- HALÉVY. Daniel. **Nietzsche: uma biografia**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda e Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Trad. Marco Antônio Casanova. v. 2. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2007.

HOLLINGDALE, R. J. **Nietzsche: uma biografia**. Trad. Maria Luisa de Abreu Lima Paz. São Paulo: Ed. Edipro, 2015.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

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

_____. **Zaratustra, Tragédia Nietzscheana**. Rio de Janeiro: Ed Jorge Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editoria & Editora Unijuí, 2001.

_____. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo: Editora Moderna, 1996.

_____. **Nietzsche: Uma filosofia a marteladas**. 5ª Ed. Editora Brasiliense, 1999.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. **Nietzsche: civilização e Cultura**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Apresentação Scarlett Marton e Trad. Oswaldo Giacoia. 2ª Ed. São Paulo: Annablume editora, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013 a.

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

_____. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. 14ª Ed. Trad. Notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. **Aurora**. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008 a.

_____. **A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude**. Trad. Marcos Pereira Fernandes e Maria Cristina Fernandes Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005 b.

_____. **A vontade de poder**. 1ª ed. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contra Ponto, 2008 b.

_____. **Crepúsculo dos ídolos: como se filosofa com martelo**. Trad. de Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014 a.

_____. **Ecce homo: de como agente se torna o que é**. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2014 b.

_____. **Escritos sobre psicologia.** Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2013 b.

_____. **Fragmentos póstumos:** 1884-1885; vol. V. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____. **Fragmentos póstumos:** 1885-1887; vol. VI. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 c.

_____. **Fragmentos póstumos:** 1887-1889; vol. VII. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012 a.

_____. **Gaia ciência.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012 b.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. 10. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Homero e a filologia Clássica, de Nietzsche.** Trad. de Juan Adolfo Bonaccini. Pernambuco: Princípios revista de filosofia UFPE; v. XII, n. 19-20, 2006. Consultado em <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/518>.

_____. **Humano demasiadamente humano:** um livro para espíritos livres. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005 c.

_____. **O anticristo: maldição contra o cristianismo.** Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, Rs: L&PM POCKET, 2016.

_____. **Obras incompletas.** Vol. I. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultura: Coleção os Pensadores, 1987.

_____. **O livro do filósofo.** Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2013 d.

_____. **O nascimento da tragédia.** Trad. de J. Guinburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PERESTRELLO, Marialzira. **A formação cultural de Freud.** Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996.

PLATÃO. **Fédon.** Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Editor Victor Civita. Colocação os pensadores III. São Paulo, SP: Ed. Abril Cultural. 1972.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche – biografia de uma tragédia.** Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coleções de artigos.** Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luís Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.