



PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE – UFRN
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE

**GENEALOGIA DA VONTADE DE PODER
SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM PROJETO DE REEDIFICAÇÃO
DO OCIDENTE NA OBRA DE F. NIETZSCHE**

THIAGO GOMES DA SILVA NUNES

JOÃO PESSOA
2018

Catalogação na publicação

Seção de Catalogação e Classificação

N972g Nunes, Thiago Gomes da Silva.

Genealogia da vontade de poder: sobre a possibilidade de um projeto de reedificação do ocidente na obra de F. Nietzsche / Thiago Gomes da Silva Nunes. - João Pessoa, 2019.

204 f.

Orientação: Robson Costa Cordeiro Cordeiro.

Coorientação: Miguel Antônio do Nascimento

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Corpo. 2. Perspectivismo. 3. Vontade de Poder. 4. Eterno Retorno. 5. Trágico-Dionisíaco. I. Cordeiro, Robson Costa Cordeiro. II. Nascimento, Miguel Antônio do. III. Título

UFPB/CCHLA

THIAGO GOMES DA SILVA NUNES

**GENEALOGIA DA VONTADE DE PODER
SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM PROJETO DE REEDIFICAÇÃO
DO OCIDENTE NA OBRA DE F. NIETZSCHE**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutoramento em Filosofia das Universidades Federais da Paraíba (UFPB), Rio Grande do Norte (UFRN) e Pernambuco (UFPE) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

**JOÃO PESSOA
2018**

THIAGO GOMES DA SILVA NUNES

GENEALOGIA DA VONTADE DE PODER

**SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM PROJETO DE REEDIFICAÇÃO DO
OCIDENTE NA OBRA DE F. NIETZSCHE**

Tese apresentada ao programa integrado de pós-graduação em filosofia (UFPB/UFPE/UFRN) como requisito necessário para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro

Tese defendida e aprovada em 18 de outubro de 2018

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro
(Orientador)



Prof. Dr. Thalles Azevedo de Araújo



Prof. Dr. José Arlindo de Aguiar Filho

Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto

JOÃO PESSOA
2018

“O silêncio e a risada são a chave
– silêncio dentro,
risada fora”

Osho - Zen

AGRADECIMENTOS

Desde já é preciso esclarecer que este trabalho é resultado de diversas forças que acompanharam nos últimos dez anos. Hoje estou maduro o suficiente para ver como nunca somos verdadeiramente “autores” daquilo que produzimos, afinal de contas, como poderia ter dado conta de um trabalho como este sem o apoio direto e indireto de tantas almas; mas ainda e de diversas formas, é curioso constatar como as várias “personalidades” e “experiências” que entrei em contato até agora permeiam este texto, e por isso não me orgulho tanto do feito, mas muito mais por desfrutar da companhia de pessoas tão maravilhosas.

Deixo meus agradecimentos iniciais à minha amada família – Annie Figueiredo [esposa/namorada ever], Iêda Gomes [mãe], Vanildo Nunes [pai] e Renata Gomes [guria], entre os demais parentes – que suportou o mau humor que apresentei durante esse tempo. Sempre gostei de escrever, porém, lidar com prazos e exigências administrativas é algo sufocante, e por isso tais questões acabaram por me retirar a alegria de viver durante anos. Sem o apoio imenso deles eu nem sequer estaria vivo, e por isso sempre foram e continuarão sendo o sentido da minha vida.

Da mesma forma agradeço profundamente aos diversos amigos que estiveram envolvidos com o projeto, com destaque para o grupo dos *Macacos de Zaratustra* – os professores Ramon Bolívar Germano, Breno Dutra Serafim Soares, Luismar Cardoso de Queiroz, João Miguel, Thiago de Oliveira Medeiros, e Márcio J. S. Lima – companheiros que vêm me escoltando desde os tempos de graduação em 2007. Já se foram mais de dez anos de filosofia e aprendizados sem tamanho, e seria de uma ingenuidade absurda pensar que eles não estariam presentes na minha leitura.

Por último, mas não menos importante, deixo meus agradecimentos aos diversos professores que tive a honra de acompanhar desde a época de graduação. Neste sentido a UEPB sempre será a minha “mãe”, e por isso os mestres dessa instituição – como Thalles Azevedo de Araújo, Írio Vieira Coutinho, Júlio César Kestering, Reginaldo Oliveira Silva e especialmente Maria Simone Marinho Nogueira, minha grande e eterna professora, a primeira a me orientar para os estudos do pensamento nietzschiano – tiveram uma participação decisiva no percurso que segui até agora. Mas também a UFPB me guiou no restante desta jornada, e por isso deixo meus agradecimentos a todo o corpo docente dessa instituição, com destaque para os professores Miguel Antônio do Nascimento e Robson Costa Cordeiro,

verdadeiros mestres na docência e, principalmente, legítimos sábios; vos admiro não só pelo conhecem, mas sobretudo pelo que representam.

Por fim, admito que esta pesquisa definitivamente não saiu como eu previa, mas hoje em dia percebo que a vida não é lá muito simpática a planejamentos. Faço parte de um grupo de pesquisadores que não tiveram o privilégio de estudar na paz mais indicada a um trabalho do tipo, e por isso todas as crises e turbulências políticas que vivenciamos desde o ano de 2013 acompanharam estes projetos. Fui o mais firme possível naquilo que havia sido apresentado ao programa de doutorado, concluindo de uma forma ou de outra o prometido. Talvez o fato de ter me afastado “existencialmente” da obra de Nietzsche tenha ajuda a lidar com o seu pensamento de uma maneira mais objetiva e menos ideológica, mas assumo que esse distanciamento diminuiu significativamente meu rendimento com o autor, entre outras coisas. No fim das contas, todos os meus estudos em volta da obra nietzschiana surgiiram de um anseio particular que, ao meu ver, já foi superado, e por isso hoje em dia sigo um caminho distinto, por mais carregue consigo os traços mais significativos do pensamento desse autor.

Resumo

O nome de Nietzsche foi invocado por uma diversidade significativa de movimentos políticos e ideológicos ao longo de todo o século XX, um fenômeno que pode revelar mais que um simples jogo arbitrário de interpretações por parte de seus autores. Chamamos a atenção para uma possível lacuna nem sempre observada pelos pesquisadores da área e que poderia contribuir muito com a resolução de velhas querelas hermenêuticas em volta do legado nietzschiano. Para tanto, é de suma importância arriscar uma análise conjunta de seu pensamento, seguindo um percurso de estudos que nos leve da epistemologia perspectivista à sua concepção de mundo/vida/ser: a vontade de poder. A dissolução epistemológica deixada pela filosofia crítica no século XIX provavelmente levou Nietzsche a lutar contra o subjetivismo moderno, tendo em vista retomar a especulação sobre a vida por um viés distinto daquele evocado pela metafísica clássica. Desta forma, retomaremos a sabedoria do corpo como chave de entendimento para o redescobrimento nietzschiano do mundo; um projeto similar àquilo que seria a fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1861), mas que na verdade revela como a obra de Nietzsche é e continuará fortemente enraizada no pensamento de Arthur Schopenhauer (1788 -1860). Seja como for, neste ponto perceberemos que o projeto nietzschiano vai além de um simples joguete filosófico qualquer, estando fortemente engajado à tentativa de enfrentamento dessa tradição, talvez ainda com o intuito de reconfigurar o velho e moribundo Ocidente. A tímida, contudo efetiva caracterização do ser elaborada por Nietzsche – a ontologia da vontade de poder – acaba revelando que suas reflexões estão munidas de uma inspiração tipicamente pré-platônica: a tragédia antiga e a filosofia heraclítica. Sendo assim, Nietzsche tentará contrapor a afirmação dionisíaca dos trágicos ao impulso da dialética socrático-platônica, apresentando-nos por fim a doutrina do eterno retorno: por um lado, a expressão temporal da vontade de poder; por outro, um tipo de “imperativo categórico nietzschiano”. Depois da vontade de poder, o eterno retorno seria o segundo passo dado por Nietzsche na elaboração de um diagrama com inspiração pré-platônica, justamente onde a tradição arcaica teria falhado ou estagnado. Seu projeto surgiria da tentativa de superação da tradição clássica a partir do reconhecimento de um saber que lhe seria contraposto: a afirmação de todas as faces da vida, isto é, o saber trágico-dionisíaco.

Palavras-chave: corpo; perspectivismo; vontade de poder; eterno retorno; trágico-dionisíaco.

ABSTRACT

Friedrich W. Nietzsche's name was invoked by a significant diversity of political and ideological movements throughout the twentieth century, a phenomenon that may reveal more than a simple arbitrary set of interpretations by its authors. We call attention to a possible gap not always observed by the researchers of the area and that could contribute much with the resolution of old hermeneutic quarrels around the Nietzschean legacy. In order to do so, it is extremely important to risk a joint analysis of his thinking, following a course of studies that takes us from perspectivist epistemology to his conception of world / life / being: the will to power. The epistemological dissolution left by critical philosophy in the nineteenth century probably led Nietzsche to struggle against modern subjectivism in order to resume speculation about life for a bias distinct from that evoked by classical metaphysics. In this way, we will return to the wisdom of the body as the key of understanding for the Nietzschean rediscovery of the world; a project similar to Maurice Merleau-Ponty's phenomenology, but which actually reveals how Nietzsche's work is and will continue to be deeply rooted in the thinking of Arthur Schopenhauer (1788-1860). Be that as it may, at this point we will realize that the Nietzschean project goes beyond a mere philosophical plaything, being strongly engaged in the attempt to confront this tradition, perhaps even with the aim of reconfiguring the old and dying West. The timid yet effective characterization of being elaborated by Nietzsche - the ontology of the will to power - reveals that his reflections are armed with a typically pre-Platonic inspiration: the ancient tragedy and the heraclitic philosophy. Thus, Nietzsche will try to counteract the Dionysian assertion of the tragic to the impulse of the Socratic-Platonic dialectic, presenting to us at last the doctrine of the eternal return: on the one hand, the temporal expression of the will to power; on the other, a kind of "Nietzschean categorical imperative". After the will to power, the eternal return would be the second step given by Nietzsche in the elaboration of a diagram with pre-Platonic inspiration, precisely where the archaic tradition would have failed or stagnated. His project would arise from the attempt to overcome the classical tradition from the recognition of a knowledge that would be opposed to it: the affirmation of all faces of life, that is, the tragic-Dionysian knowledge.

Keywords: body; perspectivism; will to power; eternal return; tragedy.

NOTA DE ESCLARECIMENTO

Como de costume nos estudos nietzschianos, adotamos o procedimento onde as obras sem indicação de autor são de autoria do próprio Nietzsche. Sendo assim, segue abaixo a sequência de títulos e suas abreviações:

NT - O nascimento da tragédia

FP - Os filósofos pré-platônicos (Les philosophes préplatoniciens)

CE - Considerações extemporâneas

DS - David Strauss o confessor e o escritor

HV - Da utilidade e desvantagem da história para a vida

SE - Schopenhauer como educador

WB - Richard Wagner em Bayreuth

HH I - Humano, demasiado humano I

HH II - Humano, demasiado humano II

OS - Miscelânea de opiniões e sentenças

AS - O andarilho e sua sombra

A - Aurora

GC - A gaia ciência

ZA - Assim falou Zaratustra

BM - Além de Bem e Mal

GM - Para a genealogia da moral

CW - O caso Wagner

CI - Crepúsculo dos ídolos

NW - Nietzsche contra Wagner

EH - Ecce homo

AC - O Anticristo

DD - Ditirambos de Dioniso

Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos

DM - O drama musical grego

ITS - Introdução à tragédia de Sófocles

ST - Sócrates e a tragédia

VD - A visão dionisíaca de mundo

NP - O nascimento do pensamento trágico

OF - Origem e finalidade da tragédia

ST - Sócrates e a tragédia grega

IE - Sobre o futuro de nossas instituições de ensino

CP - Cinco prefácios para cinco livros não escritos

AN - Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “no novo Reich”

FT - A Filosofia na idade trágica dos gregos

VM - Sobre verdade e mentira no sentido extramoral

EA - Exortação aos alemães

IM - Idílios de Messina

BA - “Brincadeira, astúcia e vingança”

CP - Canções do príncipe Vogelfrei

R - Da retórica

UF - O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento

FMC – O filósofo como médico da civilização

Forma de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo romano indica a parte ou capítulo referenciado, enquanto o algarismo arábico indica a seção de origem; no caso de *ZA* e *CI* o algarismo romano indica a parte do livro, seguida do título da passagem e do algarismo arábico que indica a seção; enquanto no de *GM* o algarismo romano anterior ao arábico remete a uma das três dissertações; já no caso de *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indica a seção.

Para as anotações póstumas, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o fragmento póstumo e a época em que foi redigida.

Quanto aos demais autores, adotamos o procedimento comum de referênciação da ABNT.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	10
INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I - PARA UMA EPISTEMOLOGIA NIETZSCHIANA	27
1. DOS ALICERCES DA FILOSOFIA NIETZSCHIANA	31
1.1. NOS PASSOS DE SCHOPENHAUER	34
1.2. O PERSPECTIVISMO EPISTEMOLÓGICO	38
2. EM DIREÇÃO À CONTEMPORANEIDADE	49
2.1. CONTRA AS NOÇÕES DE RAZÃO, INDIVÍDUO E LIBERDADE	50
2.2. ENTRE A VONTADE DE VERDADE E O NIILISMO	56
2.3. O INSTINTO DE CONHECIMENTO.....	62
3. DAS RAZÕES DA VONTADE DE PODER	68
3.1. A FENOMENOLOGIA DA CORPOREIDADE	69
3.2. O SENHOR DE TODAS AS RAZÕES	73
3.3. PARA UM REDESCOBRIMENTO DO MUNDO	80
CAPÍTULO II - ONTOLOGIA DA VONTADE DE PODER	84
1. AS FACES DA VONTADE DE PODER	86
1.1. A VIDA COMO OBRA DE ARTE E VIR-A-SER	88
1.2. A VIDA COMO VONTADE DE PODER.....	94
1.2.1. OS AUGÚRIOS DE ZARATUSTRA.....	96
1.2.2. A GUINADA DO PROFETA	100
2. A PROSA DO MUNDO NIETZSCHIANA	105
2.1. DO QUE NOS VALERIA UM QUADRO EM BRANCO	108
2.2. A VIDA COMO JOGO DE FORÇAS OPOSTAS	110
2.3. UM PRINCÍPIO ONTOLÓGICO	117
2.4. A TEMPORALIDADE DO DEVIR	120
2.5. O AFETO PRIMITIVO.....	126
CAPÍTULO III - A DOUTRINA DE ZARATUSTRA	133
1. METAFÍSICA DA VONTADE DE PODER.....	133
1.1 NOS PASSOS DA TRADIÇÃO?.....	134
1.2 SOBRE A INTENCIONALIDADE DA OBRA NIETZSCHIANA.....	138
1.3 ENTRE A OBRA DE ARTE E O ARTISTA.....	142

2. AS SOMBRAZ DE ZARATUSTRAS.....	148
2.1 O SABER TRÁGICO-DIONISÍACO.....	149
2.2 A VIRTUDE CAVALEIRESCA.....	150
2.3 O FATOR DIONISÍACO.....	155
3. O PROJETO TRÁGICO-DIONISÍACO.....	170
3.1 O PERCURSO DE UMA FILOSOFIA DEVIDAMENTE HERACLÍTICA.....	172
3.2 A SERPENTE VITA	177
3.3 NO RASTRO DE UM DEUS ESQUECIDO.....	183
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	191
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	198

INTRODUÇÃO

A obra de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 – 1900) surgiu do intuito de se confrontar uma modernidade decadente herdeira de uma velha tradição, nisso que denominou por germe da metafísica ocidental (7 [2] Final de 1886 – Primavera de 1887), sendo o Ocidente a ratificação de uma longa e duradoura arquitetônica filosófica¹. O diagnóstico em questão é bem conhecido e possui forte continuidade dentro da obra nietzschiana: desde Platão a cultura ocidental se configurou como um fenômeno de depreciação da vida, e dessa forma as faces mais significativas da modernidade, tal como a ciência positivista, o Estado Moderno, o sistema de livre mercado, o jornalismo² e, claro, a religião³ possuiriam suas raízes cravadas em um estamento filosófico antiguíssimo.

Na prática, o resultado de tudo isso se daria na negação das faces de força ativa da existência em benefício daquelas que seriam apenas a expressão da degeneração vital; isto é, a rejeição do caráter de mutabilidade e força da vida em benefício de uma quimera: a “Verdade”; elemento que, segundo Nietzsche, impossibilitaria a exuberância do viver, a

¹ Por volta do final do século XIX e início do século XX, viu-se o surgimento de uma tradição que teorizara a existência de um projeto de cultura greco-romana, que teria sido responsável pelo que denominamos por Ocidente. Dentro dessa tradição, encontramos pensadores como Nietzsche, Werner Jaeger (1888 – 1961), Bertrand Russell (1872 – 1970) ou ainda Martin Heidegger (1889 – 1979). Partindo do vislumbre desse corpo teórico, sem negar as várias contribuições na área da historiografia e filosofia desde o renascimento, percebemos não existir uma fórmula precisa para qualificar o que entendemos por Ocidente, posto que de uma obra a outra, as reflexões filosóficas variam significativamente e nem todas adotam polêmica distinção: Ocidente e Oriente. Com maior precisão, Jaeger e Russell nos ajudam a compreender que o Ocidente que conhecemos deu seus primeiros passos com os escritos homéricos por volta do século VIII a.C, junto da longa e ainda obscura tradição literária da Grécia arcaica, chegando a um de seus momentos de maior importância com a filosofia platônica no período clássico. Seja como for, falta-nos aqui um grande espaço para discutir as outras tantas contribuições que lapidariam a cultura ocidental, ao exemplo maior do direito romano e do cristianismo.

² Tendo em vista designar o fenômeno da *mídia* que desde os processos de industrialização da Europa e o surgimento do Estado-Nação, ganhara indescritível força de interferência na geopolítica a nível mundial, vinculando-se fortemente aos projetos de hegemonia nacionalista que surgiram no século XIX. O jornalismo viria a ser abordado por Nietzsche na obra *Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino*, texto composto por uma série de ensaios apresentados para um público de intelectuais da Universidade da Basileia, instituição onde lecionou entre os anos de 1874 e 1876. Também é nesse escrito que ele nos apresenta um mapeamento muito significativo daquelas que seriam as *instituições detentoras de poder* na modernidade – a ciência positivista, o Estado Moderno, o sistema de livre mercado e o jornalismo² –, já que nos escritos posteriores pouco tocaria nesses pontos de forma conjunta.

³ Compreendendo aqui a religião dentro do contexto da modernidade vivida por Nietzsche até o final de sua vida; religião essa muito abalada pela ciência em hegemonia, como ainda pela filosofia no transcurso da contemporaneidade, mas que ainda era forte o bastante para se manter de pé durante todo o século XX, ao contrário das previsões do próprio Nietzsche! No século anterior, a religião no Ocidente acabara se reconfigurando em termos de proposta, uma vez que todos os movimentos filosóficos que marcaram o longo embate com essa instituição lhes surtiu um efeito questionável. Contrariando os períodos que antecederam a Modernidade, onde a religião exerceu um fator de norteamento da moral e da política em vigência, as revoluções industriais conjuntamente com as iluministas parecem ter forçado a religião a se configurar à sombra do Estado Moderno. A partir daí a política passou a determinar fulidianamente o caráter da religião em vigor numa dada sociedade, processo que na maior parte das vezes incorreu em perdas substanciais para o lado das instituições religiosas.

“vontade de verdade” entendida como um sintoma da degenerescência (16[40] Início do ano de 1888). Acreditamos que esse diagnóstico levou Nietzsche a formular uma proposta de reedição do mundo ocidental, sendo que até chegar a este ponto a proposição sofreria uma série de adendos a reformulações até chegar ao seu estágio final.

Testemunhamos com maior ênfase esta ânsia de enfrentamento e reconfiguração da modernidade desde as publicações de juventude de Nietzsche, e que do mesmo jeito que o aproximaria do romantismo alemão e de Richard Wagner (1813 – 1883), findaria com um diagnóstico similar em relação ao platonismo. O segundo momento da obra nietzschiana geralmente é interpretado sob a perspectiva de uma ânsia subversiva de enfrentamento, no sentido de um forte desejo de suplantação da tradição que se fizera à sombra do platonismo. Publicações datadas oficialmente desse período atêm-se majoritariamente à crítica do mundo moderno, nos apresentando aquilo que seriam os contornos do processo motor da história.

Tinha-se em vista afirmar que a metafísica clássica negara a gênese do saber salutar, “supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’” (*Ibidem*). Como se sabe, a ideia de uma coisa em si ou de um mundo plenamente acessível à intelecção pura foi como uma sombra da tradição clássica – mesmo para autores que problematizaram tal ideia, como Immanuel Kant (1724 - 1804) e Arthur Schopenhauer (1788 - 1860) – e foi assim que Nietzsche se concentraria nesse ponto ao formular sua proposta, entendendo essa possibilidade como a fraude teórica responsável pela decadência ocidental.

Segundo Nietzsche, como consequência da possibilidade de apreensão da coisa em si, há mais de dois mil anos reinaria no Ocidente a pura “irracionalidade” (34 [85] Abril – Junho de 1885), fenômeno que, por um lado, teria sido desencadeado pelo platonismo, por outro, poderia ter se originado de um instinto religioso nocivo à vida. Nietzsche parece sempre trabalhar com duas hipóteses: primeiramente e como já foi dito, a de que a decadência ocidental se originou do cerne do mundo grego com as obras de Platão e Aristóteles⁴; no segundo momento, o judaísmo e a revolução dos escravos propagada pela cultura judaico-cristã poderiam ter protagonizado o restante desse processo, quando contribuíram com a derrocada dos ideais antigos.

Entre os anos de 1884 e 1889, Nietzsche concluiu que a filosofia clássica era o centro propagador do grande mal estar europeu, sendo a sua luta, portanto, “contra Platão e Aristóteles” (26 [387] Verão – Outono de 1884). Entre a filosofia clássica e a cultura judaico-

⁴ Análise seguida por Heidegger ao formular uma crítica muito similar à nietzschiana, por mais que o próprio Heidegger não só negue tal possibilidade, como ainda enquadra a filosofia do martelo no cume da metafísica.

cristã – que lhe era entendida como expressão máxima do horror à vida – perceberíamos uma linha de continuidade que testemunharia os grandes eventos históricos: o desaparecimento das civilizações antigas, a assimilação da filosofia grega pela patrística e a escolástica, a emergência do protestantismo, as revoluções democráticas e socialistas, a ascensão do positivismo científico, o livre mercado, etc.

Segundo Nietzsche, de Platão a Schopenhauer constataríamos a luta entre fundamentos epistemológicos relativamente distintos: afetos versus racionalidade (34 [36] Abril – Junho 1885); ou ainda, sob termos fundamentalmente nietzschianos, *mais força e menos força*. A filosofia platônico-aristotélica seria o fenômeno que mediou o grau de realidade segundo o grau de valor, o maior de todos os “rebatizados”, declarando por fim que: ““o que vós considerais efetivamente real é um erro, e nós nos aproximamos <tanto mais> da verdade, quanto mais próximos nos encontramos da ‘ideia’” (7 [2] Final de 1886 – Primavera de 1887). Tal acontecimento consagraria o nascimento do Ocidente como o conhecemos, a origem de toda filosofia e ciência feitas até então: a busca pela Verdade como o destino de nossa história e, por consequência, o niilismo como o fim irremediável da civilização ocidental.

Durante milênios o cristianismo teria propagado uma ficção nociva à vida – a moral judaico-cristã – na maioria das vezes por meio da arguição filosófica – como fora o caso da academia de Platão, o neoplatonismo e os medievais – o que na obra nietzschiana passaria a significar “platonismo para o ‘povo’” (*BM*, “Supondo que a verdade seja uma mulher”). O pacto entre a filosofia clássica e a cultura judaico-cristã teria como consequência todo o movimento da história ocidental, a busca desenfreada e inconsequente por uma “Verdade” nunca alcançada, o que Nietzsche intitulou por *vontade de verdade*.

O resultado desse movimento preliminar teria sido, ao menos nos âmbitos ético e político, a *igualdade de direitos* e a *compaixão em relação a todos os que sofrem*, algo que teria levado ao instinto democrático e às revoluções iluministas na modernidade, entendidas por ele como produtos de uma política regada à fraqueza; enquanto no âmbito metafísico teríamos a negação do caráter trágico da vida, o seu vir-a-ser (34 [176] Abril – Junho de 1885). Mas tentar resumir todas as consequências da metafísica ocidental é no mínimo em vão, já que na prática precisaríamos pontuar e analisar detalhadamente o grau de responsabilidade da filosofia clássica no estudo de cada evento histórico, bastando-nos por enquanto apontar para as conclusões que Nietzsche chegou.

O que temos em vista aqui é a lógica interna ao processo de racionalização desencadeado pelo pensamento clássico, algo que quando aprofundado e fomentado pelo cristianismo emergiu junto à queda do Império Romano, tornando-se o próprio destino do Ocidente, destino este que teria seu auge na era niilista em que vivenciamos. Uma vez que para Nietzsche a “*mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade”, posto que “através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos” (*EH*, “Prólogo”, §2), o fim último e mais extremo de todo este percurso seria a queda em um abismo niilista.

Em decorrência de Nietzsche não se orientar pela teleologia intrínseca à tradição platônico-aristotélica, ele acabará adotando um semelhante que o marcou profundamente na história: ser um iconoclasta (*Ibidem*)⁵. Desta forma, a terceira fase da sua obra é sem dúvida a mais rica e decisiva, uma vez que aí se deu a emergência de uma reflexão filosófica plenamente amadurecida e consciente de seus objetivos. Geralmente considerada a fase de maior maturidade dos escritos nietzschianos, as publicações desse período acabaram legando ao restante da obra os principais conceitos de seu pensamento, ao exemplo maior da vontade de poder (*Der Wille zur Macht*) e do eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*); tópicos fundamentais desta pesquisa e que serão devidamente trabalhados em cada um dos capítulos que se seguirão.

Levando em conta esse estágio de maturidade, as pesquisas e interpretações dirigidas à obra de Nietzsche tendem a seguir um curso similar de estudos, procedimento que pode ter sido promovido pelo próprio filósofo quando publicou *Ecce Homo* (1888), deixando à posteridade um esclarecimento amadurecido do seu legado. Foi na referida publicação que ele admitiu a centralidade dos conceitos-chave anteriormente mencionados, e por isso as pesquisas em volta do seu pensamento tendem a privilegiar essa etapa como a base de qualquer diálogo aprofundado com as publicações que antecederam a terceira fase⁶.

⁵ Caráter que em geral é erroneamente interpretado com um “imoralismo” intrínseco ao pensamento nietzschiano, o que legitimou décadas de uma interpretação desestrutivista de seu pensamento.

⁶ É preciso destacar que orientações metodológicas adotadas pelas pesquisas em filosofia – ao exemplo da análise e síntese, coerência e encadeamento lógico, mas ainda a própria ideia do método – tendem a seguir reduções conceituais que, por um lado, podem incorrer em generalizações inconcebíveis para a atualidade, por outro, atestam o que há de propriamente filosófico num juízo, isto é, a possibilidade de se atingir o universal. Quando Kant afirma que a razão se dirige à natureza “não na qualidade de um aluno que recita tudo o que o professor quer, e sim na de um juiz constituído que força as testemunhas a responder às [perguntas] que lhe faz” (2012, p. 28), ele nos confirma que mesmo o pensamento moderno, ou “sobretudo” o pensamento moderno, assimilara da tradição clássica esta tendência a impor sobre a natureza regras e leis que não consideram detalhes, isto é, acidentes. A própria noção de acidente advinda da filosofia clássica carrega consigo as marcas do efêmero e passageiro, e por isso a filosofia nutriria uma preocupação substancial com o universal, justamente aquilo a que todo e qualquer acidente estaria sujeito. Por isso Aristóteles afirmaria: “as coisas universais são, para os homens, exatamente as mais difíceis de conhecer por serem as mais distantes das apreensões sensíveis”, dado isso, “as

No entanto, chamamos a atenção para o fato de que é justamente neste aparente “lugar comum” que as interpretações da filosofia nietzsiana tendem a se confrontar de forma caricata. Conceitos fundamentais como o eterno retorno e a vontade de poder receberam as mais diversas e discordantes interpretações no decorrer da história, legando a Nietzsche um caráter paradoxal e exótico (VATTIMO, 2010, p. 135). Sem falar na atual popularidade que o filósofo vem tendo desde a metade do século XX, o que comprova a vitalidade e a abertura de seu pensamento (*Ibidem*), mas ainda não responde a uma questão central: é possível encontrar sentido na filosofia nietzsiana ou ela estaria condenada à relatividade que cultivou? Enfim, é possível discernir ou esclarecer minimamente a linha de raciocínio central que permeia a maior parte das reflexões nietzsianas?

Não foi por menos que o nome “Nietzsche” foi invocado por uma diversidade curiosa de movimentos sociais que vão desde a extrema direita europeia ao feminismo (MAGNUS; HIGGINS, 2006, p. 2); contrastes hermenêuticos que podem revelar mais que um simples jogo arbitrário de ideias legado à conveniência de cada lado. A abordagem dos conceitos-chave dessa obra sem um esclarecimento prévio dos elementos histórico-bibliográficos que a envolvem parece atestar uma coisa: muitas vezes as interpretações que se dedicam ao pensamento nietzsiano tendem a refletir mais as áreas de atuação dos pesquisadores em questão que propriamente o pensamento de Nietzsche. Caso paradigmático e que se tornou um marco neste sentido foi a clássica interpretação de Martin Heidegger (1889 – 1976) que atribuiu à obra nietzsiana o semblante de consumação metafísica (VATTIMO, 2010, p. 330-332); ou ainda a de Michel Foucault (1926 – 1984) que lhe conferiu um relativismo linguístico (WOODWARD, 2016, p. 138) que parece se desvincular dos aspectos mais problemáticos de seu pensamento.

Em vista disso, a obra de Nietzsche nunca se enquadra perfeitamente na fauna intelectiva que compõe a contemporaneidade, por mais que a antecipe sob vários aspectos. É preciso destacar ainda que não pretendemos questionar o cânone de interpretações que tanto

mais exatas entre as ciências são sobretudo as que tratam dos primeiros princípios”. Desta forma não é de se espantar que não só a filosofia ocidental, mas a cultura ou linguagem comum do dia a dia ateste essa vinculação com o pensamento metafísico, esse mesmo ao qual Nietzsche tanto lutou, mas que parece se escorregar ao empregar nos seus escritos uma linguagem metafísica. É de se perguntar também se seria possível conceber uma linguagem “pós-metafísica” que se dissociasse das instâncias de racionalização que a filosofia legou à história. Não seria a metafísica um fato consumado pelo pensamento, e dessa forma fortemente enraizada na linguagem? Nesse caso, Nietzsche estaria apenas cedendo ao contexto geral – linguístico, cultural, histórico, etc – que o cercava, e da mesma forma as pesquisas em relação à filosofia nietzsiana empregam à metodologia filosófica uma linguagem metafísica, pela simples impossibilidade de se trabalhar com outra linguagem que não a propriamente filosófica. Reduções conceituais advindas dos procedimentos de análise e síntese não são apenas “irremediáveis”, mas são, sobretudo, desejáveis à interpretação do leitor próprio leitor que na maioria dos casos se insere nesse contexto cultural.

contribuíram com a divulgação e a compreensão dessa obra, até porque não se admite mais a possibilidade de uma interpretação “pura” a qual o interprete pudesse se distanciar totalmente, nem o próprio Nietzsche legitimaria tal probabilidade. Neste sentido, consentimos ao fato de que o horizonte do intérprete é de fundamental importância a qualquer leitura “como uma opinião e possibilidade que se aciona e se coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que se diz no texto” (GADAMER, 2014, p. 503). É no mínimo previsível que interpretações fenomenológicas acabem conferindo a Nietzsche um semblante equivalente, ou que as pós-estruturalistas lhe confiram a insígnia de um velho precursor da área, etc.

Tendo em conta que o jogo interpretativo não só é inevitável, mas em termos nietzschanos é fundamental, o admitimos desde o princípio, mas evitando maiores problemas quanto às áreas de interpretação. No entanto, chamamos a atenção para uma possível lacuna nem sempre observada pelos pesquisadores da área: a falta de esclarecimento de uma série de elementos intuitivos e pré-conceituais que envolvem a obra de Nietzsche, algo que poderia contribuir decisivamente com a resolução de velhas querelas interpretativas nos estudos do seu pensamento, sem falar na possibilidade de se elucidar os aspectos mais problemáticos de seu pensamento⁷.

Os últimos anos da obra nietzsiana revelam o olhar que o filósofo lançou a sua obra de juventude, o que o levou a elaborar novos prefácios para as publicações anteriores como uma forma de revisar o próprio legado⁸; um retorno a si mesmo que na verdade era uma tentativa de “resgatar e salvar seu passado” (COLLI, 2012, p. 578), atitude esta que provavelmente reviveu aspectos que permeavam a sua juventude. De forma geral, tanto as publicações de maturidade quanto os fragmentos póstumos datados de 1884 a 1889 compõem um grande esboço autobiográfico que nos possibilita ver como o próprio Nietzsche se transformou em um componente de especulação filosófica (*Ibidem*, p. 591). O retorno aos textos de juventude assegurado pelos de maturidade apenas confirma a vinculação entre todos os escritos nietzschanos de todas as fases, sobretudo quando tal leitura é orientada pelo vislumbre de um projeto em emergência, mas fundamentalmente inconcluso.

⁷ Que fique claro, não pretendemos aqui solucionar todos os problemas que envolvem as interpretações ao redor da obra de Nietzsche, mas apenas buscamos contribuir de uma forma ou outra com a resolução das mesmas. Portanto, em primeiro lugar, não há qualquer garantia de sucesso efetivo na proposta que apresentamos, como ainda não oferecemos qualquer possibilidade de uma resolução final às querelas interpretativas do pensamento nietzschiano. Buscamos apenas esclarecer pontos importantes muitas vezes não observados, e que, por conseguinte, podem contribuir com a qualificação desse debate, pelo menos, a nível nacional.

⁸ Os prefácios referidos foram publicados em meio a sua autobiografia, *Ecce Homo* (1888).

Tendo em vista elucidar os elementos que permeiam o pensamento de Nietzsche como um todo, seguiremos uma lógica similar aos demais estudos elaborados nesta área, isto: adotaremos um conceito-chave de maior dimensão no intuito de se dialogar com as demais faces da sua obra. Se levarmos em conta o caráter orgânico de seu legado, traço este admitido por pesquisadores como Mazzino Montinari, Giorgio Colli, Werner Stegmaier, Müller Lauter ou mesmo Heidegger, fica patente a possibilidade de que uma ideia central subsista como centro norteador de todos os escritos nietzschianos.

Nietzsche parece nos conceder uma pista no instante em que estabeleceu uma ponte entre as noções de *corpo* e *mundo*. Vejamos que em *Além do bem e do mal* (1886) ele retomou o exame da *sabedoria do corpo*, tema abordado pela primeira vez em *Assim falou Zarathustra* (1883 – 1885), no discurso *Dos desprezadores do corpo*⁹. Como sabemos, para Nietzsche, Platão foi o “ponto de demarcação no Ocidente entre a cadêncio e a decadêncio, no sentido de que a partir dele a metafísica teria surgido como movimento de oposição entre corpo e alma, mundo supra-sensível e mundo sensível” (CORDEIRO, 2012, 29-20). Desta maneira, retomar a sabedoria do corpo significa recuperar uma chave de leitura esquecida pela tradição ocidental.

Nietzsche fala justamente daquilo que fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1861) tomou de Kant e Edmund Husserl (1859 – 1938) para a fundamentação de uma nova teoria da percepção que lhe garantisse a possibilidade de falar do mundo com maior consistência, sem cair no ceticismo. Sabemos que Nietzsche viveu num período de dissolução teórica decisiva na compreensão da contemporaneidade, e sob alguns aspectos ele inaugurou muito do que foi dito no século XX. Também sabemos que ele teve um contato significativo com a filosofia kantiana, e de alguma forma acabou dando continuidade ao projeto iniciado pela *Crítica da razão pura* (1781 – 1787), o que justifica a configuração relativista que o seu pensamento assume.

Não nos interessa aqui analisar o processo que levou à consumação da contemporaneidade, mas apenas apontar para o fato de que a obra nietzschiana contribuiu significativamente com aquilo que viria a ser a fenomenologia, uma vez que os expoentes desta corrente a reencontraram em todas as partes, inclusive no próprio Nietzsche (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 2). Não é de se espantar que a filosofia nietzschiana mantenha forte sintonia com algumas das grandes considerações fenomenológicas do século XX, sobretudo as de Merleau-Ponty.

⁹ Mais precisamente, na primeira parte da respectiva obra.

Parece-nos que a epistemologia nietzschiana seguiu um percurso similar àquela sustentada por Merleau-Ponty: retomar a possibilidade de se falar do mundo por meio do corpo sem com isso cair no relativismo absoluto. A ideia era oferecer uma nova percepção de mundo que não abrisse mão da própria realidade, mas que conseguisse ao mesmo tempo dar vazão à vastidão de possibilidades da vida. Sem maiores delongas, Merleau-Ponty nos ajuda a definir o conceito-chave de maior dimensão da filosofia nietzschiana: a sua concepção de vida/mundo/ser, isto é, a vontade de poder. A ponte estabelecida por Nietzsche entre corpo e mundo não era uma reles tentativa de definição ou análise conclusiva do real, tratando-se muito mais de uma descrição marcada por sua condição existencial; ao exemplo de uma pintura a óleo que tanto nos mostra uma certa realidade retratada, mas sobretudo nos fala sobre o seu autor.

Tudo aquilo que sabemos do mundo se dá a partir de uma perspectiva muito limitada, mas ainda é uma experiência que vem de dentro do mundo, essa mesma sem a qual os símbolos da ciência – e da filosofia – não poderiam dizer nada (*Ibidem*, 2015, p. 3). Desta maneira, compreender a vontade de poder não é apenas considerar um tópico entre outros da vasta obra de Nietzsche, mas sim lançar luz sobre um estratégico ponto de compreensão de matérias subsequentes do seu pensamento.

Se quisermos apreciar o sentido e o alcance das reflexões nietzschianas, é necessário ter em conta a experiência de mundo a qual tais definições são expressão segunda (*Ibidem*). Caso contrário, a inversão de fatores pode interferir radicalmente no resultado pretendido, compreensão que marca o pensamento de Merleau-Ponty, que buscou esclarecer que a prosa do mundo subsiste antes de qualquer análise conceitual ou teoria. O mundo não é um objeto do qual podemos ter a lei da constituição, dado que ele é um meio natural e o campo de todos os pensamentos e de todas as percepções (*Ibidem*, p. 6); ele é, portanto, o solo de qualquer inferência possível, inclusive as mais racionais.

É importante lembrar que os aspectos problemáticos desse estudo não serão rejeitados, mas serão abordados dentro do momento oportuno, ao exemplo do grau inevitável de relatividade carregado por um empreendimento de fundo fenomenológico. Por ora, o importante é perceber como Merleau-Ponty nos ajuda a compreender a primazia que a percepção de mundo exerce enquanto eixo conceitual de qualquer obra, sobretudo quando nos referimos a obra de Nietzsche, que nos apresenta uma multiplicidade impressionante de definições e reflexões que parecem guerrear entre si pela própria supremacia, sem falar no

caráter fragmentado e experimental de seu pensamento, o que impossibilita ou no mínimo dificulta um trabalho de pesquisa “tradicional”¹⁰.

Se levarmos em conta o aforismo §36 de *Além do bem e do mal*, concluiremos que vontade de poder é o resultado de uma proposição conceitual que lança sobre o mundo um juízo a partir de si mesma. Tanto os textos oficiais quanto os fragmentos póstumos do período de maturidade confirmam que essa tese assume a forma de uma *ontologia filosófica*, posto que examina “hipóteses e estabelece especulações fundadas apenas em métodos metafísicos” (SANTOS, 1959, p. 2008). Outro aspecto importante a ser mencionado diz respeito à emergência da ideia numa linha de continuidade desde as primeiras publicações, o que mais uma vez nos leva a destacar o necessário mergulho nos dados biográficos da vida de Nietzsche, observando a vínculo orgânico entre todos os períodos da sua obra.

Atentando de forma panorâmica para o percurso de ideias que contribuíram com a tese da vontade de poder, podemos apontar um itinerário geral de composição em pontos de tensão que percorrem toda a obra de Nietzsche. Estes seriam [1º] o diagnóstico de um problema carregado pela história ocidental, no caso, a modernidade herdeira da tradição platônica; [2º] a necessidade de enfrentamento e “reconfiguração” dessa modernidade, mesmo depois da fase romântica de seu pensamento; [3º] a tímida, porém factual adesão a um juízo de valor sobre a vida que se originou dessa mesma influência romântica, como ainda uma inferência instintiva acerca do que seria a “vida” tantas vezes mencionada na sua obra, mas pouco elaborada; [4º] uma concepção de mundo que toma a forma de um tipo reflexão ontológica, mas que foi promovida pela marcha espontânea de um projeto filosófico destinado à revitalização do mundo ocidental.

Tendo em conta a progressiva caracterização da concepção de vida que atravessa a obra de Nietzsche, como ainda a sua convicção à necessária afirmação dessa ideia, estaremos em condições de concluir que as publicações que antecederam o período da maturidade resguardam as bases conceituais de sua filiação ontológica, ou seja, conservam o sentido conferido a suas teses de maturidade. Empregamos a terminologia “sentido” esquivando-se ao máximo das pressuposições valorativas ou teleológicas evocadas pela palavra, sem tencionar discernir o valor da obra de Nietzsche para a história da filosofia, nem o seu caráter político

¹⁰ Admitimos a dificuldade que é o estudo da filosofia nietzschiana, visto que a fragmentação do seu pensamento é um dado contundente da obra. O estilo aforismático conferido a maior parte dos escritos nietzschianos acaba impedindo que possamos fazer um trabalho de pesquisa concentrado numa única publicação, que seria o mais aconselhado pela academia. As diversas reflexões e definições evocadas pelo pensamento nietzschiano acabaram sendo distribuídas por Nietzsche de forma estratégica por todos os seus escritos, de maneira que mesmo as publicações que apresentariam um estilo mais linear – ao exemplo de *Genealogia da moral* (1887) e *O nascimento da tragédia* (1872) – ainda exigem o diálogo com os demais textos.

ou ético. O sentido investigado aqui diz respeito à orientação conferida por ele ao projeto da vontade de poder, mesmo quando essa inferência não era lhe era tão clara.

Por conseguinte, o último ponto de intercessão anteriormente destacado – uma concepção de mundo que tomara a forma de uma reflexão ontológica, mas que teria sido promovida pela marcha espontânea de um projeto filosófico – fornece-nos a chave de entendimento dos primeiros passos desse programa. O que percebemos é que o juízo que conferiu orientação à filosofia nietzsiana teve uma inspiração romântica, sendo um componente de diálogo característico da literatura e da filosofia pré-platônicas¹¹. Sob a forte influência do romantismo do século XIX, Nietzsche se voltou contra a modernidade ao se filiar a uma concepção de mundo característica do período arcaico da Grécia; antevisão que também nos possibilita falar de uma afirmação subsequente dos aspectos contraditórios, instáveis e dinâmicos da vida.

Vejamos que a característica “afirmação incondicional da vida” que permeia os escritos nietzsianos assumiu diversas formas, mas em geral, se expressou por meio de duas metáforas centrais: o trágico e o dionisíaco. Desta maneira, a concepção de vida de Nietzsche sempre esteve filiada a uma inspiração de raiz helênica, onde a inferência “trágico-dionisíaco” não só confirma esse entendimento, mas além de tudo atesta que desde o início o seu pensamento se enraizou na doutrina heraclítica do vir-a-ser. Destarte, entenderemos essa ideia como a primeira tomada de posição da parte de Nietzsche em relação à possibilidade de um contramovimento histórico, alternativa evocada não apenas na sua fase da juventude. Contrapor a afirmação dionisíaca dos trágicos ao impulso da dialética socrático-platônica do Ocidente constitui o esboço conceitual do seu projeto filosófico, tal como nos testemunham os escritos de juventude, mas não apenas¹².

Com isso, estariam dadas as premissas da filosofia nietzsiana como um todo, essas que, primeiramente, assumiram a forma de um plano crítico-reflexivo que visava abalar o mundo moderno, algo que no fim das contas se configurou à sombra da vontade de poder e do eterno retorno. A concepção de vida nietzsiana representaria uma importante chave de

¹¹ Os elementos inerentes ao âmbito formativo helênico foram objeto de estudo de Jaeger na obra *Paideia: a formação do homem grego*, ao destacar que cada momento da grande literatura helênica resguardaria um *quantum* de diretrizes éticas que possibilitam falar da aretê (ἀρετή), a virtude helênica; ou virtudes, se levado em conta a ininterrupta evolução da aretê homérica até a mais significativa, mas não conclusiva, aretê delineada por Platão.

¹² Citamos *O nascimento da tragédia* como maior exemplo desta oposição conceitual que permearia o pensamento nietzsiano, sem perdermos de vista o vigor com que os escritos de juventude mantêm-se nesse trâmite reflexivo. Dado o curto espaço de apresentação da proposta, tomamos aqui muitos dos dados já apresentados na dissertação de mestrado intitulada A sombra do mundo antigo: reflexos do pensamento grego na filosofia de Friedrich Nietzsche, orientada pelo prof. Dr. Robson Costa Cordeiro (UEPB).

entendimento de sua obra como um todo, na medida em que ao assumir a forma de vontade de poder, ela pode nos oferecer não só um esclarecimento do processo de degeneração do Ocidente, mas sobretudo, oferta-nos um tipo de solução: a doutrina do eterno retorno.

Lançar um olhar de conjunto sobre a obra de Nietzsche sempre será um desafio, mas deixando de lado os juízos que ignoram a organicidade de seus escritos, seguimos a intuição de que as propostas românticas do período de juventude não desapareceram por completo do seu pensamento, transfigurando-se em um projeto inconcluso que daria margens a uma série de equívocos históricos. É assim que a revisão bibliográfica dos dois primeiros momentos dessa obra nos dá acesso a pontos de intercessão eminentes do seu pensamento de maturidade.

Desde a “inconveniente” utilização do nome de Nietzsche pela intelectualidade nazista no começo do século XX¹³, deu-se na academia uma forte propensão para renunciar os aspectos cosmológicos ou ontológicos dos escritos nietzschianos, visto que nessa instância se daria a possibilidade de justificação de movimentos fascistas ou eugenistas. Gianni Vattimo (1936) partilha dessa opinião quando destaca que a interpretação cosmológica da filosofia nietzsiana implica necessariamente no vislumbre de uma política fascista, assumindo a “universalidade da interpretação como uma descrição metafísica de uma estrutura ontológica, o resultado seria uma visão da realidade como um permanente conflito de forças, no qual só a mais violenta é justa” (2010, p. 148). Porém, é preciso ver que as noções de justiça, estrutura ontológica, nacionalismo ou fascismo não são termos facilmente recepcionados por Nietzsche, e dessa maneira a tese de Vattimo é questionável.

Primeiramente, temos de reconhecer que Vattimo é certeiro ao afirmar que a obra da maturidade de Nietzsche possui uma relação estreita com seus escritos de juventude (*Ibidem*, p. 302 – 303). Partindo deste raciocínio, ele nos indica como o renascimento do trágico¹⁴ manifestado no período da maturidade deve ser pensado “não mais como restauração de um modo de pensar mítico, pré-lógico, pré-socrático, etc., mas como desenvolvimento além de todos os limites previsíveis do próprio movimento que produziu o pensamento lógico” (*Ibidem*, p.202). Sabe-se que no mundo de caos evidenciado pelo pensamento nietzsiano, tudo deve ser considerado interpretação, e por isso Vattimo argumenta que um resgate ético de sua obra deveria seguir o caminho da hermenêutica, como uma forma segura de se evitar a associação do nome de Nietzsche a fenômenos como o fascismo.

¹³ Um dos principais intérpretes nazistas de Nietzsche foi o professor Alfred Baeumler (1887 – 1968).

¹⁴ Ponto de destaque dos escritos de juventude de Nietzsche, posto que o liga à tradição romântica da época, sobretudo Richard Wagner (1813 – 1883) e o nacionalismo alemão do século XIX.

O problema é que o raciocínio de Vattimo renuncia conscientemente a aspectos de fundamental importância à compreensão dessa obra por medo, o que em termos acadêmicos parece ser desonesto ou pouco ambicioso, sem falar que muitos “intelectuais de internet” não possuem qualquer receio em mergulhar nos escritos de Nietzsche e extrair o que lhes convém, o que nos deixa em um beco sem saída. Nem o próprio Vattimo como qualquer outro pesquisador da linha “alternativa” dos estudos nietzschianos apresentada por Bernd Magnus e Kathleen M. Higgins¹⁵ deixa de reconhecer que a obra nietzschiana parte de um dado vislumbre do que se entendia por “mundo”. Por consequência, a validade das diversas reflexões dessa filosofia se assenta na respectiva concepção, algo nem sempre esclarecido ou mencionada pelos pesquisadores, acabando por deixar um vácuo problemático nos estudos dessa obra¹⁶.

Entendemos o ponto de vista de Vattimo, já que o mundo dionisíaco da vontade elementar de Nietzsche é ao mesmo tempo o mundo heraclítico da guerra como pai de todas as coisas (SAFRANSKI, 2005 p. 58), um dado problemático quando é interpretado de forma rasteira e inconsequente. Mas por mais que uma filosofia aberta como a de Nietzsche dê margens a certas “conveniências” políticas e ideológicas, defendemos que a sua arquitetônica não tem por implicação necessária a justificação de uma política fascista ou eugênica, muito pelo contrário.

Com o devido esclarecimento, estaremos em condições de justificar que, primeiramente, o projeto nietzschiano não é uma teoria dogmática, além de que a doutrina da vontade de poder fala da vida como poder que se potencializa e intensifica na superação de si mesmo, e não de uma simples ascensão a um estado de poder e dominação sobre outros, muito menos da castração do “poder” alheio ou da tola e inútil “conservação” da vida a qualquer custo. Tendo por base de inspiração um traço de pensamento pré-platônico, a especulação nietzschiana resguarda o sentido de uma investida no intuito de traçar as características manifestas daquilo que deveria ou pelo menos poderia subsistir como correlato fenômeno para a atividade interpretativa; no segundo momento, o projeto poderia vir a minar

¹⁵ Pesquisadores que negam qualquer tipo de dualismo existente na obra nietzschiana, ao exemplo das terminologias força-fraqueza, ascendência-decadência, aristocracia-democracia, etc. (The Cambridge Companion, 2006, p. 3)

¹⁶ Não pretendemos aqui simplesmente criticar a interpretação de Vattimo, mas tomá-la como exemplo dessa cadeia de estudos que nega quase que arbitrariamente qualquer traço de especulação cosmológica da obra nietzschiana. Outro dado de destaque em relação a Vattimo, é que a sua obra – *Diálogo com Nietzsche* – é um grande esboço dos estudos efetuados em relação ao pensamento de Nietzsche desde o final de sua carreira, o que sem dúvidas nos oferece uma visão de conjunto do paradigma acadêmico que nos foi transmitido.

de vez a moribunda instituição ocidental ao revelar o infinito horizonte de possibilidades da existência.

Esta pesquisa tem como chave de leitura extrair noções implícitas ou pouco esclarecidas do pensamento de Nietzsche, no intuito de que possamos lançar um juízo comum e certeiro sobre a totalidade de sua obra. A hipótese central que nos guia é a de que um projeto em processo de auto-esclarecimento atravessa a filosofia nietzschiana, o que implica na necessidade de um método exegético de trabalho por meio da revisão bibliográfica da vida/obra do autor. Fica claro que uma análise do tipo não poderia ficar alheia às bases conceituais que envolveram a história da filosofia, o que nos levará inevitavelmente a dialogar com os paradigmas que envolveram esse debate.

Por genealogia entendemos a avaliação dos valores em vigor num dado discurso; neste caso, buscamos avaliar aqueles que viriam a compor a concepção de vontade de poder, tendo em vista compreender o sentido que a filosofia nietzschiana assume no decorrer do seu desenvolvimento. Para tanto, a pesquisa se divide em três capítulos distintos e complementares, sendo o primeiro deles a tentativa de esclarecer a epistemologia nietzschiana propriamente dita: as premissas teóricas que atravessam essa obra, mas também como ela consegue legitimar a proposição da vontade de poder em termos onto-fenomenológicos. O segundo capítulo foi totalmente destinado ao esclarecimento da concepção de vida de Nietzsche, e para tanto, selecionamos alguns recortes de póstumos da sua fase de maturidade no diálogo contínuo com as publicações oficiais do autor. No terceiro se desenrola o discernimento do que podemos intitular de “engajamento nietzschiano”, ou seja: o que seria projeto da vontade de poder, o que inevitavelmente nos leva a dialogar diretamente com a doutrina do eterno retorno.

Por fim, é preciso esclarecer que esta pesquisa é uma continuidade de um estudo de fundo majoritariamente arqueológico, intitulado: *A sombra do mundo antigo: reflexos do pensamento grego na filosofia de Friedrich Nietzsche* (2014); pesquisa apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da UFPB sob a orientação do prof. Dr. Robson Costa Cordeiro. Na época esse trabalho foi o resultado da tentativa de esclarecer a maior influência da filosofia nietzschiana, onde chegamos à conclusão de que a doutrina heraclítica em consonância ao espírito trágico-dionisíaco da Grécia Arcaica foi uma presença contínua na obra de Nietzsche. Agora o nosso intuito é ir um pouco além dessa leitura, na tentativa de elucidar a intencionalidade da filosofia nietzschiana, literalmente executar um processo genealógico da sua concepção de vida.

CAPÍTULO I

PARA UMA EPISTEMOLOGIA NIETZSCHIANA

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

(AZ, *Dos desprezadores do corpo*)

Nietzsche ficou conhecido pela impetuosidade com que tratou de uma diversidade impressionante de temas, mas sobretudo pela guinada que a sua obra exerceu no século XX. Seu pensamento na maior parte das vezes apresenta uma série de contradições quase insolúveis, e que se não forem observadas sob um horizonte teórico amadurecido podem deixar a impressão de um tipo distinto de irracionalidade ou ceticismo da parte do autor; por mais que até mesmo tal “horizonte” seja uma pauta em aberto nos estudos na área. Muito disso se deve ao fato de que Nietzsche foi um acadêmico atípico, dado que não se manteve no percurso de um sistema filosófico; isto é: ele não foi um metódico nos moldes da tradição, no entanto um pensador experimental, como sempre defendeu a professora Scarlett Marton (1951)¹⁷.

O seu impulso descompromissado em pensar de forma larga e penetrante fez com que Nietzsche fosse malsucedido no mundo acadêmico, o que ainda pode ter contribuído com a destruição de sua saúde, algo que causou ondas de choque que reverberam por todo o mundo até então (WOODWARD, 2016, p. 20). Foi assim que muitas de suas considerações acabaram sofrendo alterações no decorrer da carreira, além do fato de que Nietzsche também ficou conhecido por sua escrita experimental e, sob uma ótica analítica, um estilo fundamentalmente contraditório; algo que corroborou com a ideia de que seu pensamento teria um caráter estritamente desestrututivo, sobretudo quando lembrado sob a orientação pós-estruturalista.

Consideramos errôneo assegurar que Nietzsche concluiu a sua filosofia com a adoção de um plano filosófico de caráter descontrutivista, uma vez que suas análises apenas anunciam o fim da cultura ocidental, pelo menos a princípio, se abstendo de qualquer grande participação nesse processo. Atentemos para o fato de que o grande protagonista da obra nietzschiana, Zaratustra, proferiu de forma determinada a morte de Deus (ZA, “Prólogo de

¹⁷ Pelo menos a nível nacional essa ideia fortemente defendida pela professora Scarlett Marton desde a publicação de sua tese de doutorado *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* em 1980, sem dúvidas um clássico dos estudos da filosofia nietzschiana no Brasil. Sendo titular da USP, a professora Marton é considerada uma das maiores estudiosas da obra de Nietzsche, responsável pela criação e manutenção do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e da contínua publicação dos *Cadernos Nietzsche*.

“Zaratustra”, §2), denunciando logo em seguida quais seriam os responsáveis por esse delito. No caso, Nietzsche sem dúvida assumiu o papel de um iconoclasta, no sentido de tentar retirar de cena uma figura moribunda que carregaria um conjunto de implicações representativas, isto é: Deus, mas também a Verdade, um sentido para todas as coisas, o progresso humano, os velhos ideais de bem e mal, entre outras possibilidades que encarou como mazelas da conjuntura histórica platonismo/cristianismo. Derrubar velhos ídolos seria a missão do Zaratustra nietzschiano, porém, aqui, tais figuras não possuiriam mais qualquer valor significativo, isto é: valor vital, no sentido pragmático do termo, o senso de fortalecimento e expansão, valor de incremento artístico e perpetuação criativa, em suma, valor pragmático.

Por não assumir as premissas da filosofia clássica, Nietzsche deixara de lado qualquer relação com o senso teleológico – a progressão histórica e a postulação de fins a serem atingidos – e, por conseguinte, antes de tentar dar um passo atrás na história e tentar restituir ídolos ou valores a muito tempo perdidos, ele acaba abraçando o niilismo como a única possibilidade futura. Tentar fugir ou negar a “morte dos deuses” seria incorrer numa queda ainda mais profunda na nadificação¹⁸, e desta forma o projeto nietzschiano acaba assumindo o niilismo como a única possibilidade edificante de nossa civilização: o ponto de partida de superação da decadência ocidental. Contudo, é preciso atentar para o fato de que, ao assumir o niilismo, Nietzsche não apenas reavaliou um conceito em vigor como contraponto ao pensamento clássico, entretanto o niilismo era desde os primórdios de sua obra um dos atributos disto que sucessivamente denominara por “realidade”; ou pelo menos essa ideia apareceu como uma constatação da total ausência de qualidades *a priori* no real, sendo, portanto, um conceito de fundo onto-fenomenológico.

Ainda assim, dentro do panorama de estudos nietzschianos é complexo falar de uma dada “realidade” em oposição ao irreal. Podemos afirmar que aquilo que está em vigor no pensamento de Nietzsche é resultado de uma inspiração heraclítica, e por isso entenderemos realidade como movimento, vi-a-ser, transformação cíclica, e ainda como o eterno processo de criação e destruição típicos da própria vida, ou seja: Nietzsche elege como realidade aquilo que fora sumamente negado pelo platonismo, edificando seu primado teórico sob terminologias dinâmicas. Justamente por isso entenderá que um dos atributos da realidade é a sua pureza, dado que o vir-a-ser precederia qualquer valoração humana. Na prática isso

¹⁸ Isso significa dizer que a tentativa de se negar o niilismo implicará na impossibilidade de se superar uma relação decadente e improdutiva (infrutífera) típica dos nossos tempos, o que procuraremos definir mais a frente como “baixo niilismo”.

significa dizer que o pensamento nietzschiano adota o niilismo antes mesmo de qualquer tentativa fugaz de refutação que levaria a queda no mesmo. O juízo nietzschiano busca assumir o niilismo como único ponto de partida possível para uma vida autêntica, isto é: uma prerrogativa onto-fenomenológica de pureza, levando em consideração a adoção a essa intuição de vir-a-ser.

Nietzsche nos leva a considerar que se todo o processo de racionalização da história levara à emergência do niilismo, negá-lo seria simplesmente em vão, na medida em que isso seria uma torpe tentativa de se negar o espírito do tempo (*Zeitgeist*). Uma conduta mais elevada, isto é, devidamente aristocrática, designaria a postura do homem que deixasse de lado o *baixo niilismo* e adotasse o que chamaremos aqui de *alto niilismo*: um primado espiritual “trágico-dionisíaco”, isto é, a afirmação do dinamismo autoconfigurador do mundo, ao passo que tal postura indicaria o deleite com a pureza e a riqueza de possibilidades por ela evocadas.

Sendo assim, entendendo que a cultura ocidental chegara ao seu ponto de falência, Nietzsche teorizara que as condições para a elevação de pensamento estariam no extremo oposto de tudo aquilo pregado pela tradição (37 [14] Junho – Julho de 1885), já que “essa eminente falência do Ocidente abriria espaço para implementação de um projeto que visasse promover a fundação de uma nova cultura capaz de superar o niilismo” (NETO, 2017, p. 11). Desta maneira, seu plano especulativo toma como ponto de partida uma percepção “visceral” de verdade, no sentido de um olhar sobre vida que encontrara suas bases teóricas, em parte, no pensamento pré-platônico, especialmente a filosofia heraclítica, como ainda alguns de seus aspectos epistemológicos na tradição kantiana, com destaque para a obra schopenhaueriana.

Definitivamente o principal alvo deste projeto foi a filosofia platônico-aristotélica, entretanto o que ficara patente é que seu objetivo era a reformulação crítica da própria moral. Como vimos, a moral judaico-cristã não só carregaria consigo como ainda propagaria e aprofundaria o platonismo desde o mundo antigo, e por isso, todas as forças de Nietzsche se voltaram contra essa que seria a expressão máxima da tradição. O pensamento nietzschiano é, assim, majoritariamente pragmático ao questionar “de que valem nossas avaliações e tábua valorativas morais? *Que vem à tona com seu domínio?* Para quem? Em relação com o quê? – Resposta: para a vida” (2 [134] Outono de 1885 – Outono de 1886). Seu contraponto conceitual será sempre uma realidade dinâmica, cruel e no limiar inacessível à razão pura, uma expressão em extrema oposição à ideia de uma coisa em si.

Para Nietzsche era necessário uma “nova concepção mais determinada do conceito ‘vida’”, e sua fórmula para tal foi a “vontade de poder” (2 [134] Outono de 1885 – Outono de 1886). Vontade de poder seria o conceito que daria sentido/orientação não só à moral do futuro, mas a qualquer empreendimento de caráter político, ético, metafísico ou científico que pretenda ir além da decadência ocidental. Essa fórmula nietzschiana poderia exercer o fator de um marco teórico-avaliativo, posto que o próprio Nietzsche assim o fez quando declarou: “Partindo de uma representação da vida (que não é um querer-se-conservar, mas um *querer-crescer*), dei uma olhada nos instintos fundamentais de nosso movimento social, espiritual e político na Europa.” (2 [179] Outono de 1885 – Outono de 1886). A vontade de poder é, com isso, uma concepção de caráter onto-fenomenológico que possui função majoritariamente pragmática, enquanto fórmula de avaliação das condições de vitalidade – os caracteres de conservação, fortalecimento e expansão, entre outros – da existência humana no mundo moderno.

Por enquanto, não nos deteremos na questão de uma hipotética metafísica subjacente ao pensamento nietzschiano, contudo o que fica subentendido em afirmações como, por exemplo, no fragmento em que “Nada é mais perigoso do que um desejo que contradiz a essência da *vida*” (7 [8] Final de 1886 – Primavera de 1887), é que de fato juízos com forte prerrogativa de universalização atravessam o cerne de sua obra, o que no limiar do termo testemunharia um exercício metafísico, mesmo que no sentido pós-kantiano da palavra. Com isso não queremos dizer que Nietzsche cai na própria armadilha filosófica, todavia é possível antever que a sua proposta esbarra numa limitação linguística inerente à nossa cultura, e que na verdade nos leva a questionar se pensar fora de parâmetros metafísicos seria realmente possível.

Nietzsche está longe de tentar reinventar uma filosofia do realismo lógico, sendo que afirmações do tipo dizem respeito muito mais ao que denominou por *dupla falsificação*: a ideia de que “posições extremas não são suplantadas por posições reduzidas, mas, por sua vez, apenas por outras posições extremas, mas invertidas.” (5 [71] Verão de 1886 – Outono de 1887). Neste sentido poderemos considerar que a vontade de poder é uma dupla falsificação nietzschiana, na medida em que a tese assume a própria irreabilidade – ficcional, anti-lógica, ateleológica – sem se abster de sua “realidade” – vital, pragmática, funcional, perspectivística, pulsional e dinâmica. Essa formulação de fato se despe da lógica clássica, entre outros parâmetros de orientação epistemológica, fundando-se num perspectivismo funcional que atenta para os efeitos daquilo que está em questão.

Sendo assim, Nietzsche dirá que a concepção de uma “nova perfeição”, como “aquilo que *não* corresponde à nossa lógica, ao nosso ‘belo’, ao nosso ‘bem’, ao nosso ‘verdadeiro’, poderia ser perfeito em um sentido mais elevado do que o nosso próprio ideal” (7 [36] Final de 1886 – Primavera de 1887). Estaria ele a falar de uma “perfeição niilista”? Seria a vontade de poder uma ficção formulada para o combate das mazelas da tradição, sobretudo o fator que mais representaria o curso do platonismo ao longo da história: a *vontade de verdade*; tratando-se “*dos mais perigosos excessos* [do platonismo], querer o conhecimento *não* a serviço da vida, mas *em si*, a todo custo” (26 [334] Verão – Outono de 1884), o conhecer para além da vida. Contra a vontade de verdade propagada pela tradição se reservaria a vontade de poder; contra a prerrogativa de um conhecimento em si – da coisa em si, da Verdade, de um real imutável e imperecível – se destina, então, a obra nietzschiana.

1. Dos alicerces da filosofia nietzschiana

Lembremos que o problema fundamental que impulsionou a respectiva discussão na modernidade foi a análise da origem e das possibilidades do conhecimento (REALE, 2011, p. 284), questão que revela como a obra de Nietzsche está fortemente engajada à epistemologia moderna. Nos passos de Schopenhauer, Nietzsche responderá à respectiva problemática que o conhecimento “em si no devir é impossível”, uma vez que seria apenas “erro em relação a si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887). Não haveria outro caminho para a vida se não a atuação que lhes é constitutiva: “Cunhar no devir o caráter do ser – essa é a mais elevada *vontade de poder*” (*Ibidem*). Ficção sobre ficção, dupla falsificação, a vontade de poder é uma edificação conceitual que não só assume o próprio caráter perspectivístico – seus limites e possibilidades – como ainda a arquitetônica da qual é parte elementar: a pureza do vir-a-ser, o dinamismo autoconfigurador, o caráter artístico e visceral de tudo que vive.

Nietzsche de fato seguirá Schopenhauer no que diz respeito às implicações epistemológicas d’*O mundo como vontade e como representação*, porém, se diferenciará do velho mestre quando atentou para aquilo que haveria de distinto entre as duas percepções de mundo: o elemento *trágico-dionisíaco*. Sendo assim, Nietzsche declara: “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 nas

mãos a fórmula do ‘dionisíaco’”. (9 [42] Outono de 1887). Não bastava, assim, reconhecer o caráter perspectivístico do mundo, era preciso afirmar a multiplicidade de faces dessa totalidade: atuar como parte desse universo dinâmico, ficcionalizador e caótico.

Nietzsche entendia que a interpretação schopenhaueriana do “em si da vontade” foi um marco na teoria do conhecimento, mas Schopenhauer não teria dado um passo essencial no processo: *divinizar* a vontade, posto que teria permanecido preso ao ideal moral cristão (9 [42] Outono de 1887). Seu entendimento é de que no fundo da filosofia schopenhaueriana estaria em vigor a mesma metafísica platônico-aristotélica propagada pela moral cristã, e por isso, Nietzsche parece tentar “purificar” essa filosofia ao assumir partido d’*O mundo como vontade e como representação*; entretanto ao contrário de Schopenhauer, não amaldiçoaria a vontade, ato que denunciaria o baixo niilismo inerente ao pensamento schopenhaueriano. Como foi dito, para Nietzsche as condições ideais para a elevação de pensamento estão no extremo oposto daquilo que prega a tradição filosófica, e é dessa forma que seu projeto ostentaria um caráter, por assim dizer, pagão; no sentido de pré-platônico, pré-metafísico ou ainda pré-cristão, dado que adotara para sua obra concepções fundamentais diretamente do mundo pré-platônico.

Podemos conferir em afirmações paradigmáticas – tal como, por exemplo, a passagem onde afirma que “contra o *valor* daquilo que permanece eternamente igual (a ingenuidade de Spinoza, de *Descartes* [e poderíamos adicionar com precisão a tradição platônico-aristotélica como um todo] do mesmo modo), o valor do que há de mais breve e mais perecível, a reluzência áurea sedutora na barriga da serpente *vita*” (9 [26] Outono de 1887) – a clareza do posicionamento assumido por Nietzsche frente à tradição. Se toda metafísica ocidental perfez o caminho da negação lógica do vir-a-ser, o niilismo se segue justamente do “fato de que precisamos contrapor o ser ao não ser e de que o conceito do ‘devir’ é negado” (9 [62] Outono de 1887). Assim sendo, o projeto filosófico nietzschiano, no primeiro momento, assume as consequências da logicização empreendida pela tradição, sem tentar restituir-lhe um “sentido originário”, afinal de contas, do que nos valeria a tentativa de atingir uma verdade moribunda, dada a absoluta falta de sentido da existência.

No segundo momento, o projeto declara a necessidade de se mergulhar nesse que seria o principal fruto da metafísica ocidental, uma vez que, sendo a constatação da ausência de sentido de todas as coisas a própria confirmação da pureza constitutiva da vida, far-se-ia imperativo mergulhar numa descrição onto-fenomenológica descomprometida com o sentido fundamental da epistemologia clássica: a vontade de verdade. Mas é preciso alertar que esse

“descomprometimento” não lança Nietzsche no terreno do ceticismo absoluto, não obstante apenas indica que a vontade de poder foi elaborada como um projeto fundamentalmente inconcluso, experimental e provisório, uma tentativa de uma “*nova interpretação de todo acontecimento*” que se destinaria a ouvidos seletos; o “prelúdio” de um mundo por vir, mas ainda assim apenas um prelúdio (40 [50] Agosto – Setembro de 1885). É dessa forma o salto no extremo niilismo se faria necessário à restituição da verdadeira riqueza da vida: a negação de todo e qualquer “valor em si”, conjuntamente com a possibilidade da instauração de valores correspondentes à afirmação do mundo.

Nesse ínterim é que se dá a declaração em que Nietzsche evoca a necessidade de se “Cunhar no devir o caráter do ser”, pois isso revelaria “a mais elevada *vontade de poder*. Dupla falsificação, a partir dos sentidos e a partir do espírito, a fim de conservar um mundo do ente, do que persiste, do equivalente etc.” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887). Tudo diria respeito a um plano de reedificação/revitalização do mundo ocidental, uma elaboração consciente da necessidade de se partir de um lugar distinto daquele que originara a tradição metafísica, pois isso poderia incorrer na mesma negação lógica do mundo e no baixo niilismo. Tem-se em vista a suplantação da cultura clássica a partir da instauração de uma perspectiva subjacente na origem velada do Ocidente: o pensamento pré-platônico.

Não é por menos que a contraposição entre pagão [pré-platônico] e cristão [metafísica clássica] foi sucessivamente retomada ao longo de toda a vida lúcida de Nietzsche. Para ele, o *pagão* será a própria representação da naturalidade afirmativa da vida, o dizer sim ao “sentimento de inocência no natural, a ‘naturalidade’” mesma, enquanto o *cristão* significará “dizer não ao natural, o sentimento da indignidade natural, a antinaturalidade” (10 [193] Outono de 1887). No limiar, o que nos foi deixado pode ser considerado a descrição de uma batalha: “Dioniso contra o ‘crucificado’: eis aqui a oposição.”(14 [89] Começo do ano de 1888). Dada a força que o pensamento pré-platônico, sobretudo a filosofia heraclítica exercera na obra nietzschiana, a ideia deste devir aberto à instauração de valor será o ponto de partida para a afirmação trágico-dionisíaca da existência, e a partir desta contrapor-se-ia à tradição com armas estratégicamente pensadas.

Dessa maneira, Nietzsche afirmara que buscara “uma concepção de mundo que faça jus a *este* fato: o devir deve ser explicado, sem que nos refugemos em tais intenções finais: o devir precisa aparecer justificado a cada instante (*ou impossível de ser avaliado*: o que dá no mesmo)” (11 [72] Novembro de 1887 – Março de 1888). Porém se para Nietzsche todo conhecimento em si no devir é fundamentalmente impossível, qual seria a justificativa para tal

empreendimento? Isto é, como Nietzsche legitima a existência da própria obra? Sabemos que segundo o seu raciocínio o conhecimento deve ser pensado como “erro em relação a si mesmo, como vontade de poder, como vontade de ilusão. Devir como inventar, querer, autonegação, superar a si mesmo: nenhum sujeito, mas um fazer, um posicionar, criativamente, nenhuma ‘causa e efeito’” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887). Neste sentido, um entendimento mais amplo da epistemologia nietzschiana é de extrema valia para o vislumbre panorâmico do seu projeto, se fazendo necessário compreender a relação mantida entre aquilo que denominamos por instinto de conhecimento com o que ele intitulou por vontade de poder.

Como fora observado por Colli, toda a primeira exposição do sistema da vontade de poder – mesmo daquela que se expressa nos fragmentos não é outra coisa senão um disfarce do pensamento de Schopenhauer (Posfácio, 2012, p. 579). Não é de se espantar que Nietzsche siga de perto o caminho estabelecido n'*O mundo como vontade e como representação*, consequentemente, que esteja inserido na tradição epistemológica do século XIX; especialmente por isso, um dos traços formais da teoria do conhecimento desse período foi a presença marcante das resoluções apresentadas por Kant, algo que a obra de Nietzsche não é exceção.

1.1 Nos passos de Schopenhauer

O perspectivismo nietzschiano, decomposto “em seus elementos, desvela-se como uma exposição nova e mais ousada da teoria schopenhaueriana da ‘representação’” (COLLI, 2012, p. 579). É dessa maneira que Nietzsche parte de pressupostos basilares à filosofia schopenhauriana, tal como ditam as primeiras linhas da obra magna do seu velho mestre: “‘O mundo é minha representação’. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43); ou seja: tudo o que inferimos por mundo, tudo o que lhe pertence e pode pertencer está, em última instância, inevitavelmente investido desse “estar-condicionado” do sujeito do conhecimento, no limite existindo apenas para este. (*Ibidem*, 2005, p. 44). O mundo é, portanto, uma representação, conclusão da qual Schopenhauer entendia estar na obra de Descartes, contudo teria sido pontuada com maior clareza por George Berkeley (1685 – 1753).

No entanto, quando mergulhamos no pensamento schopenhaueriano passamos a compreender que o mundo não só é *representação*, pois do outro lado haveria aquilo que chama de *vontade* constituinte (*Ibidem*, p. 46). É dessa forma que a concepção schopenhaueriana de sujeito é de suma importância neste estudo, pois o sujeito do conhecimento não estaria em um tempo e espaço definidos, como um ser em si, pois segundo Schopenhauer ele ganha realidade justamente quando passa a representar objetos. Nesse ato o sujeito se realizaria enquanto tal, tornando-se fundamentalmente dependente da própria representação, ao passo que se a representação deixar de existir, o sujeito também desaparece enquanto tal. Sujeito e representação se sustentam de forma indissolúvel, de maneira que a fala e a linguagem seriam os principais responsáveis pela distinção entre essas duas instâncias de realidade. Na prática não há distinção entre aquele que representa e a representação propriamente dita, mas sim uma correlação mútua que atribui realidade às duas instâncias.

O sujeito é, portanto, o cerne para o entendimento do mundo enquanto tal, posto que toda noção de matéria – como também de tempo e espaço pressupostas por um dado sujeito do entendimento – ganham sentido nele. Uma concepção schopenhaueriana que marcaria fortemente a vida do jovem Nietzsche¹⁹ é precisamente a de matéria, entendida aqui como aquilo que faz-efeito (*fazer-efeito*), sendo o seu continente a efetividade (*wirklichkeit*) (*Ibidem*, p. 50). Toda e qualquer noção de realidade dirá respeito àquilo que faz-efeito no sujeito. A matéria só existe na medida em que o faz, sendo a essência do mundo a regular e sucessiva produção de efeitos relativos à experiência constituinte do sujeito que as reconhece e, portanto, as representa. Desta maneira, “tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela [a representação], mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado, reside no fazer-efeito, na causalidade” (*Ibidem*, p. 50-51). Aquilo que é determinado por leis de causalidade não são noções absolutas de tempo e espaço, todavia o tempo e o espaço circunscritos a condições específicas, unidos segundo uma determinação muito limitada, preliminar e dinâmica: o sujeito.

É porque o entendimento passa do efeito à causa “que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, dado que o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA” (*Ibidem*, p. 54). Longe de findar no idealismo transcendental, Schopenhauer defende que o mundo representado é tal como o vemos, sendo pura realidade ligada segundo

¹⁹ Pode-se conferir essa presença marcante da filosofia schopenhaueriana em todos os momentos da obra de Nietzsche, mas sem dúvidas *A filosofia na época trágica dos gregos* se destaca com a menção a uma série de concepções diretamente associadas a Schopenhauer – diríamos mais, literalmente replicandas *d’O mundo como vontade e como representação* – ao analisar o pensamento de *Tales de Mileto* e *Heráclito de Éfeso*.

as leis da causalidade apreendidas/reconhecidas pelo sujeito. Contudo, não se afastando radicalmente das premissas kantianas, tais leis existiriam para o sujeito, existindo apenas para ele, sendo sempre condicionado pelo próprio entendimento: em alguma medida, o mundo representado possui idealidade transcendental. Ao contrário de ser uma simples mentira ou pura ilusão, quando diz respeito ao âmbito humano, suas representações possuiriam uma vinculação comum: a razão.

Segundo Schopenhauer, todo o conhecimento arquitetado pelo entendimento e a razão só tem valor na medida em que se referem a algo que lhes é exterior. Não seria com isso conhecimento puro, mas sim conhecimento no *de vir*; conhecimento das causas e efeitos ou do *fazer-efeito* sobre o sujeito. O conhecimento é, portanto, marcado pela condição/estado do sujeito frente a um mundo de fato, o que nos indica de onde Nietzsche assimila o perspectivismo teórico. Que fique claro que aquilo que Schopenhauer denomina por intuição não é um simples fenômeno sensitivo, mas sim, sobretudo, uma construção intelectiva que se dá a partir de fatores externos ao sujeito do entendimento; um composto conjunto que denuncia a origem do programa teórico schopenhaueriano: a filosofia crítica. Não haveria como afirmar que o mundo é uma simples ilusão, dado que, seguindo os parâmetros da filosofia crítica, Schopenhauer concebe que a sensibilidade possui papel fundamental na composição representativa do mundo²⁰.

Inspirado por Kant, pelo romantismo em emergência, mas ainda pelo pensamento oriental (*Vedas* e *Puranas*), Schopenhauer atribuirá ao mundo representado *status ficcional*. Se por um lado o mundo não é uma representação qualquer, não teríamos critérios significativos para distingui-lo de um sonho, bastando-nos “conceder aos poetas que a vida é um longo sonho” (*Ibidem*, p. 61). Mas é preciso ficar claro que não falamos de ficção no sentido de uma ilusão destituída de qualquer materialidade, levando em conta que essa teoria trata de uma noção quase fenomenológica do real; seria equivocado atribuir tal conclusão à filosofia kantiana, uma vez que o pensamento schopenhaueriano tenta dar continuidade a tal projeto.

É por isso que aquilo que se oferece ao entendimento é a realidade, e em contraposição teríamos a ilusão incondicional enquanto engano do entendimento. Schopenhauer concebe

²⁰ Em termos schopenhauerianos, o que distinguiria o homem do animal? Mantendo-se dentro da linha de raciocínio kantiana, Schopenhauer atribuirá a todos os seres minimamente capacitados de reconhecimento de causas e efeitos, e portanto, em condições de atuar no mundo mediante esse conhecimento, a ideia de entendimento. Ou seja: animais e homens possuem, em graus totalmente distintos, entendimento, mas se diferenciando radicalmente, o homem é provido de razão: capacidade intelectual que lhe possibilita formular ou desfazer conceitos, utilizar linguagem simbólica e edificar um mundo mediante representações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 64).

que o entendimento seria uma faculdade fundamentalmente irracional, posto ser compartilhada por homens e animais, mantendo-se separada da própria razão, a faculdade exclusivamente humana. Como vimos, ao entendimento basta a intuição como meio para a representação, à razão bastaria o saber, enquanto capacidade de distinguir o verdadeiro do falso. A representação carrega consigo, portanto, as ideias de sujeito e objeto, uma vez que já estariam pressupostas na emergência do entendimento ao lidar objetivamente com o fazer-efeito do mundo. Quando representa, o entendimento atribui realidade não só ao mundo que reconhece, mas além de tudo ao sujeito, sendo estes dois fatores radicalmente indissociáveis. Neste momento, Schopenhauer apontará para o elemento que mais nos interessa:

Essa relatividade completa e sem exceção do mundo como representação, tanto em sua forma mais universal (sujeito e objeto) quanto na subordinada a esta (princípio de razão), indica, como dito, que a essência mais íntima do mundo deve ser procurada num lado completamente outro, TOTALMENTE DIFERENTE DA REPRESENTAÇÃO (*Ibidem*, p. 80).

Finalmente é neste ponto d'*O mundo como vontade e como representação* que Schopenhauer denominaria o “outro lado” do processo representativo como *vontade de vida*, instaurando uma cisão na tradição idealista que sempre atribuiu à vontade o semblante da liberdade e da razão. Um pouco antes, ele já havia destacado que, se por um lado o mundo nos é dado inteiramente como representação, por outro ele é inteiramente vontade (*Ibidem*, p. 62), apontando para um dado que teria sido relegado pelos embates entre empiristas e racionalistas. Todo o primeiro tomo dessa obra é destinado ao delineamento das contribuições de Kant à resolução da problemática em volta do conhecimento, mas que, segundo Schopenhauer, receberia de suas próprias mãos a conclusão mais “apropriada”. O segundo tomo do livro dá um passo a frente do idealismo kantiano, apresentando o corpo como o início da investigação da própria vontade. Por enquanto, vejamos a inovação de Schopenhauer na teoria do conhecimento, aspecto que seria de fundamental importância no pensamento nietzschiano.

Seguindo o caminho sugerido pela filosofia crítica, Schopenhauer entenderá que a representação é um processo intermediado pelo corpo, sendo os sentidos o ponto de partida de qualquer forma de conhecimento. Aquilo que possibilita ao homem se compreender enquanto indivíduo é a representação que tem do próprio corpo, dado como unidade perceptiva do fazer-efeito das demais coisas por ele representadas. O corpo é, portanto, o ponto de partida de si e do mundo para o qual se origina todo e qualquer conhecimento, e ainda é o corpo que nos oferece um vislumbre da própria vontade de vida. Se no primeiro momento o mundo é

dado inteiramente como representação, no segundo ele é pura vontade, declarando ao fim que: “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade” (*Ibidem*, p. 157). Ou seja: a vontade é a vida que anima, atravessa e existe como corpo, sendo este a materialização dinâmica dessa vitalidade universal.

Neste percurso de entendimento Schopenhauer nos deixa algumas das considerações que mais influenciariam Nietzsche no que poderemos denominar por “psicologia da sensibilidade” ou epistemologia da vontade. Schopenhauer considerava incorreto falar de dor e prazer no sentido de simples representações psíquicas, ao passo que a emergência instantânea que caracterizaria esses fenômenos revela que seriam “afecções imediatas da vontade em seu fenômeno”, pois o corpo seria “um querer ou não-querer impositivo e instantâneo” (*Ibidem*, p. 158) que revela a própria vontade. Dor e prazer seriam, portanto, expressões diretas da vontade de vida, demonstrando que “toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme” (*Ibidem*, p. 158). O corpo é a vontade de vida propriamente materializada, dor e prazer expressões diretas da vontade que determina a existência corpórea enquanto propriamente dita.

Por consequência, todos os juízos formulados pelo exercício racional possuiriam raízes cravadas numa instância pouco observada, já que um fenômeno radicalmente irracional estaria na base da própria rationalidade. Corpo e vontade estariam indissoluvelmente unidos, de maneira que o corpo ou é a objetividade da vontade, ou é apenas vontade, se nos abstraímos da representação que usualmente temos dele (*Ibidem*, p. 160). O corpo é o ponto de partida, o de chegada e o único vínculo de contato com o mundo; ele é o objeto por exceléncia – dado que é imediato e intermediador – único indivíduo real – uma vez que todos os outros na verdade aparecem como representações – único fenômeno da vontade – sendo a vontade propriamente objetivada, materializada e atuante.

Que fique claro que Schopenhauer não tenta negar a realidade exterior ao indivíduo, no que seria um “egoísmo teórico” que atribuiria ao mundo a absoluta irrealdade (*Ibidem*, p. 162). Se atentarmos para o fato de que o corpo é começo, meio e fim de todo conhecimento possível, a relação entre indivíduo e mundo será, sim, marcada pela projeção do sujeito na ideia que faz do mundo; no primeiro momento enquanto representação propriamente dita, no segundo, como projeção vital. É por isso que Schopenhauer dirá que, além da “vontade e da representação, absolutamente nada é conhecido, nem pensável” (*Ibidem*, p. 163). Toda e qualquer realidade passível de ser atribuída ao mundo dos corpos – entendido como mundo

exterior ao sujeito – será sempre um reflexo daquilo que o sujeito entende de si, tanto nos termos da representação, quanto da vontade. Contudo, isso não elimina o mundo exterior ao sujeito, que por mais que nunca possa ser conhecido em si mesmo, ainda é parte integrante do processo de constituição representativa.

Estariam dados os pressupostos epistemológicos nos quais se filiara o pensamento nietzsiano, lembrando que a influência de Schopenhauer vai muito além disso, o que nos obrigará a retomar o paralelo entre os dois. Outro dado de destaque é que, em alguma medida, a filosofia nietzsiana dá continuidade à interpretação schopenhaueriana da filosofia crítica, o que nos leva a atentar para aquilo que há de original no próprio Nietzsche: a resposta à problemática kantiana de como o conhecimento é possível. Até o momento o que fica patente é que Schopenhauer foi o grande responsável por inovar e amadurecer uma percepção da vontade que marcaria profundamente Nietzsche. Antes disso, ao se filiar à obra schopenhaueriana, ele acabou assumindo o primado epistemológico d'*O mundo como vontade e como representação*: o corpo como grande razão.

Fica patente a forte influência de Schopenhauer no pensamento nietzsiano, mas neste momento basta-nos atentar para contribuições pontuais que revelam a tentativa de Nietzsche produzir uma obra equivalente a *O mundo como vontade e como representação*²¹; ou seja, um grande projeto que sintetizasse um conjunto de saberes amadurecidos ao longo de muitos anos²². Quando Nietzsche inferiu que “Sentir, querer, pensar se mostram por toda

²¹ No caso esta deveria ter sido *A vontade de poder*, um grande projeto idealizado por Nietzsche, mas que nunca fora efetivamente concretizado. O ponto mais polêmico dessa discussão envolve o fato de que a irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche (1846 – 1935), organizou uma “obra póstuma” com o mesmo título a partir de passagens e aforismos escolhidos a dedo e reorganizados ao seu gosto logo após o colapso do irmão, o que naturalmente acabaria legando a ele o semblante nazista. Ainda hoje esse tópico gera discussão no que diz respeito à validade d'*A vontade de poder* para os estudos nietzsianos, levando em conta que, por um lado, ela não é uma publicação efetivamente outorgada por Nietzsche, por outro, muitos de seus fragmentos póstumos atestam a continuidade de sua intenção com relação ao projeto, além de sua estruturação prévia, os raciocínios que atravessam a obra e todos os aforismos que lhe dão subsistência são de sua autoria. O fato é que o trabalho organizado por Elisabeth não contribuiu positivamente com a fama do irmão no pós-guerra, sendo um mérito incontestável de estudiosos como Giorgio Colli, Mazzino Montinari, Müller-Lauter, Georges Bataille, Gilles Deleuze, entre muitos outros a desvinculação de Nietzsche da história nazista. Seja como for, *A vontade de poder*, no que toca ao projeto nunca concretizado por Nietzsche, pode ter sido a tentativa de se produzir algo equivalente à *O mundo como vontade e como representação*; contudo a saúde instável e uma vida definitivamente muito conturbada entre outros entraves acabariam apenas nos legando pistas desse projeto.

²² É bom lembrar que por muito tempo o próprio Schopenhauer sustentaria a opinião de que havia solucionado o problema da coisa em si (número) com a “vontade”, consideração que permeia os quatro tomos d'*O mundo como vontade e como representação* além de sua edição complementar. É fato esclarecido que o próprio autor acabaria recuando nesse posicionamento ao longo da vida, retomando conclusões fundamentalmente kantianas, isto é: no fim das contas a vontade seria encarada pelo próprio Schopenhauer como um grande enigma. Já sabemos que a ideia da coisa em si enquanto incógnita ontológica remete à Kant, mas outro fator importante na relação do jovem Nietzsche com Schopenhauer foi a obra de Friederich Lange, *History of Materialism and Critique of its Signification for the Present*. Nietzsche a havia lido já no primeiro ano de lançamento (1866), tomando-a como a base para desferir aquelas que seriam as primeiras críticas ao mestre, por mais que isso ainda não tenha ocorrido na cisão com o mesmo. Foi a partir dessas premissas tipicamente kantiana que ele apontara

parte apenas como epifenômenos cujas causas me são completamente desconhecidas” (34 [46] Abril – Junho de 1885), sabemos que se dava aqui a continuidade de um raciocínio basilar ao pensamento schopenhaueriano: a ideia de que o âmbito psicológico seria subjugado a uma instância subconsciente, talvez mesmo uma instância radicalmente incompreensível e irracional.

Para Schopenhauer, tal fenômeno era a *lei da necessidade* (2012, p. 173), para Nietzsche, a *conservação*, o *anseio por poder* e a *criação* (14 [122] Começo do ano de 1888), em suma: os conceitos de *vontade de vida* e *vontade de poder* respectivamente. Para tanto, Nietzsche argumentará que seria “em si possível que *equívocos fundamentais* fossem necessários para a conservação do vivente e não ‘verdades fundamentais’” (26 [58] Verão – Outono de 1884). Esse raciocínio é, por um lado, um ataque à tradição clássica, por outro e mais importante, a tentativa de aprofundar o legado epistemológico do velho mestre, seguindo a intuição de que por detrás do aparelho cognitivo estaria em vigor a força irracional que tudo impulsionaria.

Antes de simplesmente resolver essa problemática com um raciocínio metafísico qualquer, no que significaria falar de “entificação do ser”, Nietzsche tentara legitimar sua concepção de vida em termos científicos, o que era absolutamente natural por volta de 1870 e 1880; ou pelo menos, ele tentara estabelecer um diálogo com a ciência da época sem se deixar ofuscar pelas prerrogativas positivistas. No segundo momento, abstendo-se dessa possibilidade, mas angariando suas contribuições, ele mergulhara numa especulação cosmológica, o que podemos afirmar ser uma “cosmologia filosófica” (SANTOS, 1959, p. 2008) quando retornou para a metafísica em termos “não-platônicos” ou pós-kantianos. No final das contas, perceberemos que mesmo adotando o esquema metodológico schopenhaueriano, Nietzsche ainda não deixou de lado o traço mais significativo de seu pensamento, aquilo que testemunharia a sua efetiva vinculação à filosofia pré-platônica: a possibilidade de se alcançar um tipo de *arché*.

1.2. O perspectivismo epistemológico

Em termos estritamente teóricos a tese que marca a obra nietzschiana é a de que encontramos nas expressões mais elevadas do espírito apenas um tipo de função orgânica:

para o fato de que *O mundo como vontade e como representação* era permeado de contradições (YOUNG, 2014, p. 105), sendo uma delas a “resolução” do problema da coisa em si.

assimilação, seleção, secreção etc. Desta maneira, a oposição entre mundo orgânico e inorgânico seria um erro (25 [356], Primavera de 1884), posto que no fundo existiriam apenas funções vitais que descriminam, instituem, criam e falsificam um mundo em prol de si mesmas; a própria subsistência do ente que vive, como um movimento comum a todo processo vital. Sendo assim, Nietzsche literalmente se “opõe à ideia de que o conhecimento é fruto de uma capacidade inata do ser humano para apreender a verdade acerca da realidade” (NETO, 2017, p. 107), já que a razão seria fruto da coordenação subconsciente de pulsões volitivas; não teríamos como discernir o que estaria por detrás do pensamento se não por seus efeitos secundários.

Dessa maneira, os afetos e os sentidos seriam fenômenos muito mais significativos no que tange à compreensão do aparelho cognitivo, porque esses fenômenos relevam que a razão é o resultado de um processo de apoderamento vital, tal como também a própria ciência: a dominação da natureza em conceitos e números (26 [448] Verão – Outono de 1884). O processo de incorporação [seleção, descriminação e falsificação] expresso pelo exercício intelectual teria como finalidade a alimentação da espécie, e sendo assim, o “primeiro limite de todo ‘sentimento para a verdade’ é – mesmo para todas as criaturas inferiores animadas – o seguinte, o que não serve à sua conservação não *lhe diz respeito.*” (26 [58] Verão – Outono de 1884). A conservação e o instinto de apoderamento seriam os primeiros caracteres a definir o senso intelectivo, este o que será entendido a partir de agora como subsequência da vida que interpreta.

Contudo, a simples conservação da espécie não seria a única medida para se atender esta nova noção de validade – relativamente contrária à ratificação lógico-analítica – uma vez que a concepção de conservação tivera origem com Charles Darwin (1809 – 1882). Nietzsche considerava que sua época superestimava a teoria da evolução “até as raias do disparate”, pois Darwin considerava que o essencial no processo vital seria “a violência enormemente configuradora, criadora de formas, a partir do interior, que *utiliza, explora* as ‘circunstâncias exteriores’” (7 [25] Final de 1886 – Primavera de 1887). Precisamos destacar que Nietzsche preserva parcialmente “dois pensamentos básicos de Darwin: de um lado a doutrina da evolução na concepção especial da doutrina das origens; de outro lado, a ideia da luta pela existência como impulso do desenvolvimento evolucionista” (SAFRANSKI, 2005, p. 243). Isso nos possibilita afirmar sem receio que o darwinismo é um dado patente no pensamento nietzsiano, no entanto, já no século XIX esse termo não era tão óbvio quanto nos parece

atualmente, posto que a preocupação com o evolucionismo não foi uma preocupação exclusiva da obra de Darwin.

Considera-se que a teoria da evolução não foi originalmente proposta por Darwin, uma vez que a sua tese era uma das muitas lançadas no período para explicar a origem das espécies e a variabilidade de seres vivos (FREZZATTI JR, 2014, p. 38). A crítica de Nietzsche ao suposto “darwinismo” na verdade seria o resultado de uma série de oposições, entre as quais se encontrava a sua negação de prerrogativas estritamente mecanicistas, entre outras possibilidades de fundo político²³. Ainda assim, ele provavelmente adotou de Wilhelm Roux (1850 – 1924), outro mecanicista igualmente influenciado por Darwin, a noção de luta que utilizou para atacar outras tendências darwinistas de sua época (*Ibidem*, p. 161); lembrando que essas críticas inicialmente partiram do próprio Roux, que negava a ideia de que Darwin teria descrito as leis orgânicas que determinariam o sistema biológico.

Na virada do século Roux teria aberto as portas para as teorias vitalistas ao propor a ideia de que o vir-a-ser tinha de ser definido sob terminologias funcionais, apresentando-nos dez funções próprias à vida orgânica: mudança, eliminação, recepção, assimilação, crescimento, movimento, multiplicação, transmissão de características, adaptação e conservação (*Ibidem*, p. 163). Ao final de suas pesquisas Roux considerará que o organismo é o resultado de uma luta contínua, ideia que marcará a publicação da obra *A luta das partes no organismo* (1881), uma publicação que provavelmente influenciou significativamente Nietzsche.

Não estamos dizendo com isso que a concepção de guerra entre forças opostas não estivesse dada muito antes das leituras que Nietzsche fez das pesquisas biológicas, no entanto é certo que ele encontrou nelas a fundamentação teórica que precisava para dar continuidade às investigações da vontade de vida; encontrava, portanto, a linguagem que precisava para dar sentido formal e pragmático à teoria schopenhaueriana que adotara, e além de tudo, à intuição de devir tomada do pensamento pré-platônico. Conservação diria respeito, assim, a mais ínfima instância vital, posto que aqui se prefigurava uma percepção distinta daquilo que era entendido na modernidade como a “ordem natural” do mundo: uma ideia de vontade inicialmente fiel ao diagrama schopenhaueriano, porém que começava a assumir

²³ O professor Frezzatti Jr. considera que para além da crítica às prerrogativas mecanicistas de sua época, Nietzsche também fez uma oposição especial a Heinrich Haeckel (1834 – 1919), biólogo alemão darwinista, conhecido por ser o primeiro a apresentar uma árvore evolutiva de espécies (2014, p. 147). Para além de um mecanicista convicto, Haeckel ficou conhecido por seu apoio ao Estado alemão criado no período (*Ibidem*, 137), e contra ele Nietzsche provavelmente tomou de Roux concepções darwinistas desprovidas de pretensões estritamente mecânicas, dado o entrelaçamento entre física e biologia ao conceber o organismo como o resultado de forças mecânicas.

configurações distintas no que diz respeito à violência configuradora de formas e ao anseio por poder e dominação.

Portanto, segundo esses termos, o que seria o aparelho cognitivo? Nietzsche dirá que ele é “um aparato de abstração e de simplificação – não voltado para o conhecimento, mas para o apoderamento das coisas” (26 [61] Verão – Outono de 1884). Neste caso, o que devemos questionar é: do que se apoderaria esse intelecto predatório? Em relação ao quê se dá o processo de apoderamento? E foi seguindo o caminho de Schopenhauer que Nietzsche trabalhou com a noção de que o entendimento é uma maquinaria fundamentalmente desprovida de qualquer racionalidade que não seja a pura “empiria”. Isto significará dizer que se formos ao limite de qualquer investigação, tudo se tratará da assimilação do mundo que nos aparece como o “fazer-efeito” de Schopenhauer: leis e regras que no final das contas só dizem respeito ao próprio sujeito, ou melhor, em termos mais nietzschianos, à face de vida que interpreta. É assim que Nietzsche dispensa a concepção kantiana de sujeito presente na obra do velho mestre, adotando uma terminologia ainda mais schopenhaueriana: o corpo; um tópico que será devidamente destacado mais a frente.

Tudo isso implica dizer que Nietzsche lançou por terra a noção que orientava a filosofia durante séculos: a busca pela verdade como a base do progresso científico. Dado que todo e qualquer conhecimento estaria circunscrito às condições existenciais do ente que interpreta, a conclusão parece ser apenas uma: “não poderia haver nenhum outro tipo de intelecto (para nós mesmos) senão aquele que nos conserva, uma precipitação” (26 [127] Verão – Outono de 1884). Como falar de verdade, intelecção pura e abstração, ou ainda de demonstração e constatação se no fim das contas o fator de validade do mesmo [conhecimento] não seria a lógica, mas as condições existenciais do interprete. Nietzsche atribui à noção de conhecimento um pragmatismo que desdenha a tradição, buscando um novo fundamento epistemológico, uma percepção da razão que não encalhe na velha ficção platônica.

Que não nos enganemos em relação aos anseios nietzschianos ao conceber o platonismo como uma ficção desprovida de vitalidade. Nietzsche não tenta inverter a tábula epistemológica da tradição, o que significaria dizer apresentar-nos uma “nova verdade”. Ele definitivamente não se encarava como um profeta ou mesmo algum tipo de revolucionário, também não era um cético despojado de finalidades. O empreendimento nietzschiano tenta conceber um novo critério de validação que não seja a lógica ou a demonstração científica, mas sim, a própria vida na sua riqueza e multiplicidade de faces. Por isso ele diria o seguinte:

“Minha preocupação não é com a possibilidade de que algo permaneça sem ser conhecido; eu me alegra muito mais com o fato de que *pode* haver uma espécie de conhecimento e admiro a complexidade dessa possibilidade” ([249] Abril – Junho de 1885). Sendo assim, a nova razão de ser do conhecimento segundo o pensamento nietzschiano lhe seria denominada por perspectivismo, conceito criado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716)²⁴, mas do qual Nietzsche ainda é considerado o mais relevante defensor.

O perspectivismo epistemológico preconiza um novo modo de pensar que implica o seguinte juízo: “‘Isto é falso’ significa originariamente ‘eu não acredito nisto’. Visto de maneira ainda mais fina ‘não sinto nada aí, não faço nada a partir daí.’” (34 [255] Abril – Junho de 1885). Nietzsche, tal como Schopenhauer, volta-se para o sujeito do entendimento que será concebido agora como o *ente que interpreta*²⁵, na tentativa de encontrar seu norte teórico. Esta validade não poderia ser outra coisa se não o próprio sujeito do conhecimento, ou seja: o intérprete como aquele que dita o que é ou não é válido, tendo em vista não a lógica ou uma verdade enquanto tal, e sim as condições de conservação, possibilidades de ascensão, criação, domínio e fortalecimento, em suma: a vida mesma que interpreta e determina o valor das coisas, sem com isso pensarmos na instância vital como um “intérprete por detrás de

²⁴ É sabido que o perspectivismo epistemológico foi aprofundado e ampliado por Nietzsche, contudo teria sido uma criação da teoria metafísicalista de Leibniz, um trabalho provavelmente inspirado na filosofia pré-socrática. Leibniz tentara identificar aquilo que seria a matéria indivisível de toda a realidade, um elemento desprovido de partes, forma, extensão ou possibilidade de divisão; a matéria de toda a natureza: as mônadas (LEIBNIZ, 2015, p. 25). Sua investigação apontava para aquilo que seria uma decorrência de um universo “monodológico”, e que entendemos por perspectiva; dada a mutabilidade e a diferença constitutivas que definiria a mônada desde o seu interior (*Ibidem*, p. 26). Segundo o seu raciocínio a mônada – substância simples de toda a natureza – reflete a perspectiva de sua própria condição, inferindo que um único e mesmo universo parece se multiplicar como uma diversidade de pontos de vista que testemunham a sua condição (ABBAGNANO, 2007, p. 886). As mônadas seriam a resposta para a mudança de todas as coisas, pois elas resguardariam em si mesmas certa perfeição e suficiência que as tornam fonte de suas ações internas, literalmente falando: Autômatas Incorpóreas (LEIBNIZ, 2015, p. 28) que instituem a mutabilidade e diversidade da natureza, ainda resguardando a unidade que lhes é constitutiva. O pensamento nietzschiano claramente resguarda uma inspiração leibniziana, sobretudo na investigação do poder enquanto eixo constitutivo do devir, por mais que Nietzsche tenha negado fazer algum tipo de investigação fisicalista.

²⁵ Falar daquela que seria a melhor expressão nietzschiana para se referir à “figura humana” será sempre um desafio, mas o fato é que em Nietzsche parece não haver uma distinção radical – no sentido de uma distinção ontológica – entre o homem e os demais entes orgânicos, já que uma intuição holística de existência definitivamente atravessa seus raciocínios. É por isso que ele afirmara o seguinte: “Alma, respiração e *existência (esse)* são equiparadas. O *vivente* é o ser: para além dele, não há nenhum ser” (1[24] Outono de 1885 – Início do ano de 1886). Neste sentido o que denominamos por “consciência” nada mais é que um meio de existência, bastando-nos esclarecer o que para ele significaria essa mesma “existência”. O fato é que o pensamento nietzschiano tende a apontar para um senso de conservação e potencialização que nortearia até mesmo o mundo inorgânico, e sendo assim, se há no homem algo que lhe faria distinto de outros entes, este elemento seria uma característica fisiológica que lhe possibilita elevar o próprio poder – isto é, sua capacidade de ficcionalização/abstração do real – a níveis extremos. Justamente por isso que optamos pela designação “ente que interpreta” ou “face de vida humana”, levando em conta que não existe um conceito de homem plenamente estreitamente trabalhado na obra de Nietzsche, por mais que tempos em tempos ele tenha brincado com essa possibilidade.

tudo”, sendo a interpretação – o verbo criador de sentido – a única coisa que existe em si e por si mesmo.

Na contramão da tradição, Nietzsche concebeu o conhecimento como “algo posicionador, poetante, falsificador” (26 [226] Verão – Outono de 1884), uma vez que não haveria outro fundamento para o mesmo que não fosse a situação existencial do intérprete²⁶. Similar aquilo que havia dito Schopenhauer n’*O mundo como vontade e como representação*, o raciocínio nietzschiano é o de que o entendimento se desdobraria sobre um mundo em vir-a-ser, falsificando-o na medida em que assimila e determina as regras necessárias à conservação e potencialização da própria existência. Tais regras são em si mesmas ficções arbitrárias que reconfiguram o mundo segundo uma vida fática, e o conhecimento possuirá com isso um caráter perspectivístico; no limiar, pragmático, posto que sua verdade ou validade sempre dirá respeito à relação estabelecida entre intérprete e mundo, uma relação contínua, sucessiva e sempre insuficiente, na medida em que o mundo “conhecido” nunca é um dado fixo. Sobre isso, lê-se:

Conhecimento: a possibilidade da *experiência* por meio do fato de que o acontecimento real e efetivo, tanto por parte das forças que exercem uma influência, quanto por parte de nossas forças configuradoras, é extraordinariamente simplificado: *de tal modo que parece haver coisas semelhantes e iguais. Conhecimento é falsificação do múltiplo e do incontável em meio ao igual, ao semelhante, ao contável.* Portanto, a vida só é possível em função de tal *aparato de falsificação*, pensar é um reconfigurar falsificador, sentir é uma reconfiguração falsificadora, querer é uma reconfiguração falsificadora –: em tudo isso reside a força da assimilação: eu pressupõe uma vontade de tornar algo igual *para nós.*” (34 [252] Abril – Junho de 1885)

Sendo assim, a verdade é considerada aqui uma espécie de “erro” sem o qual um determinado tipo de ser vivo não poderia viver, sendo justamente o valor para a existência que interpreta o cerne de tal sentença (34 [253] Abril – Junho de 1885). A ideia de que a verdade é uma representação vital tomara como base a obra schopenhaueriana, pois desde aí os animais foram concebidos como seres potencialmente capacitados para “representar” coisas, o que implica dizer que possuiriam um grau mínimo de entendimento. Como falamos, nessa instância não nos referimos a conceitos e definições estritamente racionais, mas àquilo que antecederia qualquer intelecção intelectual, o elemento que precederia a racionalização e a

²⁶ Não utilizamos a terminologia existencial no sentido empregado pelo movimento existencialista do século XX, pois Nietzsche usa o termo tendo em vista o panorama perspectivístico e pragmático do ente que vive. Também não relevamos a influência que o mesmo exerceia no movimento filosófico existencialista propriamente dito, mas no momento o que está em jogo é algo distinto daquilo que emergiria no próximo século.

própria linguagem. Se Schopenhauer deu o primeiro passo olhando por detrás do razão e identificando o panorama intuitivo que se estabelece a partir da relação entre sujeito e mundo, Nietzsche dará o segundo ao conceber tal relação em termos existenciais e pragmáticos.

Como dirá Nietzsche, o “que está em questão é designar corretamente a unidade, na qual pensar, querer e sentidos, assim como todos os afetos são sintetizados: evidentemente, o intelecto é apenas um *instrumento*, mas em que mãos?” (40 [38] Agosto – Setembro de 1885). A resposta de Nietzsche é a de que “fatos fundamentais, sobre os quais se baseia em geral a possibilidade de julgamento e da conclusão – formas fundamentais do intelecto” (26 [180] 1884) são a resposta a qualquer investigação do entendimento; uma percepção do entendimento, portanto, para além de qualquer noção vaga de “pureza categórica”. Significativamente contrária à teoria kantiana, por mais que carregue consigo certa dose de “filosofia crítica”, a epistemologia nietzschiana acaba por concluir que o entendimento puro é simplesmente impossível. Mesmo que tivéssemos uma estrutura intelectiva transcendental, esta só viria a ser lapidada e conhecida na experiência particular, sendo toda e qualquer possibilidade de experiência determinada pelas circunscrições existenciais do ente que interpreta, este que por si mesmo já é um enigma²⁷.

Tal qual o próprio devir, o homem se depara com os próprios limites e possibilidades no momento em que se reconhece como mundo/vida, o que nos leva à seguinte questão: como um ser que está em devir pode conhecer o vir-a-ser? Nos trâmites do ceticismo, Nietzsche concebe um tipo de “existência na qual conhecer [em si] mesmo seria impossível, porque haveria uma contradição entre o absoluto fluido e o conhecimento” (26 [58] Verão – Outono de 1884). Antes mesmo de mergulhar no ceticismo absoluto, ele busca responder ao primeiro problema – referente ao ente que interpreta – afirmando que: “Nosso espírito, juntamente com os nossos ‘sentimentos’ e sensações, é um instrumento que está a serviço de um senhor de muitas cabeças e de muitas camadas: esse senhor são as nossas avaliações” (40 [69] Agosto – Setembro de 1885), e estas se expressam no processo interpretativo que o homem é em si mesmo; ou seja: o homem é um movimento de interpretação ininterrupto, o que nos impede defini-lo em termos analíticos.

As avaliações testemunham a *unidade volitiva* – a integração vital entre querer, pensar e sentir – que dita o que é o real. Elas expressariam as “condições de vida (na menor parte, as condições da pessoa; em seguida, as condições do gênero ‘homem’; na maior parte e na máxima extensão as condições, sob as quais em geral a vida é possível)” (40 [69] Agosto –

²⁷ Justamente porque o problema se torna ainda mais complexo quando o homem se reconhece como a pluralidade dinâmica e enigmática que é.

Setembro de 1885) onde se desdobra o que entendemos por realidade. Como falar da verdade em si se esta sempre estará circunscrita às condições perspectivísticas do intérprete, sendo a própria interpretação o atestado de validação do estatuto do real. É por carregar um grau significativo de pragmatismo que o raciocínio nietzschiano evita mergulhar num ceticismo absoluto, depositando no intérprete a responsabilidade pela reavaliação dos valores em vigor no conhecimento perpetuado pela tradição; uma reavaliação que deve ser conduzida à própria concepção de realidade (mundo).

No que diz respeito ao segundo problema, Nietzsche responderá que no devir “uma criatura viva precisaria *acreditar* primeiro em coisas, em duração etc., para poder existir: o erro seria a sua condição de existência” (26 [58] Verão – Outono de 1884). Reafirmando o estatuto ficcional do conhecimento, contudo uma ficção que encontra seu valor na própria existência, Nietzsche nos aponta para a ideia de que o aparelho cognitivo pode ser um mecanismo de simplificação da realidade, pela própria impossibilidade de se submeter um mundo dinâmico, multifacetado e caótico às categorias intelectivas; mas ainda, pelo fato de que tais circunscrições sejam em si mesmas perspectivísticas, fundamentalmente dependentes da existência fática do intérprete. Em suma: “*Conhecimento é falsificação do múltiplo e do incontável em meio ao igual, ao semelhante, ao contável.* Portanto, a vida só é possível em função de tal *aparato de falsificação*, pensar é um reconfigurar falsificador” (34 [252] Abril – Junho de 1885). Tudo isso em prol de um ente dinâmico e perspectivístico, limitado pela própria situação existencial, e ainda assim fundamento e dependente dela.

Por fim, Nietzsche entenderá o intelecto como uma subsequência de processos fisiológicos, sendo um mecanismo indispensável à existência humana. A crítica à tradição filosófica se daria mais pelo fato de que os pensadores não teriam atentado para os motivos reais que impelem a erudição (25 [368] Primavera de 1884), tornando-se pragmaticamente e existencialmente obsoletos. Novamente seguindo o caminho schopenhaueriano, Nietzsche aponta para a ideia de que o pensamento conceitual é “o que há de mais superficial” no homem, enquanto as “valorações que soam intangíveis e que se fazem presentes são mais profundas” (26 [94] Verão – Outono de 1884) e significativas em termos fáticos. Assim sendo, instâncias sensíveis como dor e prazer – sobretudo a dor, em especial os afetos – diriam muito mais sobre a *unidade volitiva* que antecede a intelecção que o tão estimado conhecimento discursivo.

A nova percepção lançada sobre a ideia de indivíduo parte do vislumbre de que “temos muitos tipos em nós” (25 [375], Verão – Outono de 1884), sendo a unidade volitiva em si

mesma um enigma. Nada atestaria a existência objetiva de tal unidade, já que a linguagem e o trato conceitual nos impossibilitariam de lidar com precisão com um fenômeno dinâmico e plurifuncional. Testemunhando a influência de Roux, Nietzsche considera que o indivíduo é uma “ficação psicológica e gramatical”, sendo a conclusão parcial e dinâmica de “uma luta interna entre as menores partes do organismo” (FREZZATTI JR., 2014, p. 164). O que moveria essa luta? Sua resposta será a vontade de vida, e talvez a conclusão mais apropriada seja a seguinte: “O ato da vontade é ele mesmo a conclusão de uma ‘luta entre motivos’ – esses motivos mesmos, porém – – –“ (26 [128] Verão – Outono de 1884); a passagem literalmente está incompleta. Contudo é de se supor que tais motivos encontram na própria concepção da vontade de poder o seu último referencial epistemológico.

A palavra *perspectivismo* origina-se do latim *perspicere*²⁸, que significa “ver através de”, o que por si mesmo nos indica que a perspectiva é encarada por Nietzsche como o modo de se relacionar com o real ou a maneira como o próprio real se mostra. Segundo esses termos toda e qualquer percepção da vida estaria circunscrita a determinadas condições de existência e, de certa forma, parcialmente determinada por seus aspectos fisiológicos e existenciais. Uma perspectiva é e sempre será necessariamente incompleta, na medida em que nunca estaríamos em condições de apreender a realidade como um todo, mas apenas uma parcela daquilo que nos aparece; conhecimento esse que é, antes de tudo, a própria existência perspectivística em atuação, sendo radicalmente impossível uma distinção pontual entre a realidade propriamente dita e o jogo de interpretações que a corporifica. Tudo seriam faces indistintas do existir e da existência, posto que falar de perspectivismo implica em tentar compreender o meio através do qual a vida se conhece.

Sendo assim, é importante entender que uma perspectiva não é a manifestação de um fenômeno à parte da vida, como se algo pudesse subsistir fora de seu espaço de determinação e observá-la de fora, com algum tipo de “imparcialidade”. A verdade é que a perspectiva é a própria manifestação da vontade de poder, sendo exercício vital sobre si mesmo, ficção que se desdobra a partir da existência do intérprete. Da mesma forma que Schopenhauer compreendera o conhecimento como um processo contínuo que se estende sobre o devir – a relação que o corpo manteria com o fazer-efeito daquilo que lhe é externo, afetando-o sucessivamente – Nietzsche o entenderá como o resultado de uma relação pragmático-existencial: um processo interpretativo que se desdobra sobre as possibilidades de conservação, fortalecimento e expansão vital.

²⁸ Termo derivado de *perspiciō*, que significa examinar, observar com atenção, perceber ou reconhecer (DICIONÁRIO LATIN-PORTUGUÊS, 2012, p. 372).

2. Em direção à contemporaneidade

Nunca foi segredo o fato de que Schopenhauer contribuiu significativamente com a obra nietzschiana, bastando-nos por enquanto compreender como se deu a transição de certos temas e subsídios metodológicos que nos possibilitariam confirmar a continuidade epistemológica da parte de Nietzsche em relação ao velho mestre. Como vimos a crítica nietzschiana à tradição se desenvolveu tomando como aporte uma noção relativamente distinta de verdade: a ideia de que o conhecimento é o resultado de um movimento ficcional em prol das condições de conservação, fortalecimento e expansão da vida que interpreta. E foi seguindo os passos de Schopenhauer que o perspectivismo nietzschiano assumiu-se como a teoria que desloca a instância da constatação da verdade das coisas para a “verdade categórica”²⁹ do intérprete, enquanto face de vida e fator existencial de toda e qualquer conhecimento possível.

Porém, quando falamos aqui de “verdade categórica”, não temos em vista uma análise do entendimento puro ou categorias existenciais, mas a simples realidade ficcional do intérprete edificada na sua relação pragmática e funcional com a própria vida. Constata-se, assim, que no percurso de seu velho mestre, Nietzsche deu continuidade à problemática kantiana em vigor na sua época, aprofundando e ampliando concepções e *insights* estritamente schopenhauerianos. O resultado disso foi uma obra provida de grande originalidade e que conseguiu se apartar relativamente da sombra de Schopenhauer.

Seja como for, a primeira consequência do perspectivismo nietzschiano é a negação de instâncias basilares à epistemologia clássica, o que implicara numa guinada teórica que rescindiu as noções de indivíduo, liberdade e verdade. A segunda consequência mais significativa dessa teoria nem sempre é observada com a devida atenção: a apresentação de uma concepção de mundo similar à de Schopenhauer, que no entanto assumiria características distintas com o amadurecimento da obra de Nietzsche. Basta-nos agora atentar para a primeira subsequência do perspectivismo epistemológico, tendo em vista esclarecer a crítica

²⁹ Não nos referimos aqui a “verdades categóricas” *stricto sensu*, mas apenas à sugestiva herança kantiana que permeia a obra de Nietzsche: a ideia de que se pudermos falar de uma verdade, esta se encontraria no próprio sujeito, ou pelo menos na sua existência fática; a despeito de fato de que o pensamento nietzschiano parece ignorar qualquer possibilidade de se obter um entendimento rigoroso da estrutura cognitiva – em termos kantianos, como uma crítica da razão pura – justamente o que nos leva cogitar a continuidade de um tipo de “idealismo” na sua obra, o que não é o caso.

nietzsiana à tradição ocidental e, no segundo momento, esclarecer como essa teoria é o resultado desse engajamento.

2.1 Contra as noções de razão, indivíduo e liberdade

A compreensão de que o conhecimento é o resultado da coordenação vital entre estímulos internos e externos levara Nietzsche a afirmar que somos verdadeiros artistas (25 [375] Verão – Outono de 1884). Como vimos, o perspectivismo evoca o discernimento de que a “verdade” necessariamente se insere dentro das circunscrições existenciais e fáticas do ente que interpreta, carregando consigo não só suas limitações fisiológicas, como o próprio intérprete já seria a expressão irrevogável da multiplicidade de faces da vida. Uma concepção de vida distinta daquela que prefigurava a obra de Schopenhauer, porém, no momento basta-nos atentar para a ideia da verdade enquanto perspectiva, o que vai radicalmente de encontro à hipótese da verdade sustentada pela tradição ocidental.

O fragmento 34 [230] datado de 1885 nos diz algo significativo sobre o perspectivismo nietzsiano e suas implicações teóricas quando declara o seguinte: “Há muitos tipos de olhos. Mesmo a esfinge tem olhos: e, consequentemente, há muitos tipos de ‘verdades’, e, por conseguinte, não há nenhuma verdade” (34 [230] Abril – Junho de 1885). É de se admitir que a recondução efetuada da verdade das coisas para a *verdade categórica* do sujeito na modernidade filosófica foi um primeiro passo em direção ao perspectivismo nietzsiano; teoria que, se analisarmos bem, insere-se como um tipo de intermédio entre o relativismo clássico – tão exemplificado pelos antigos sofistas e as vertentes de ceticismo – e o subjetivismo moderno – inaugurado por Descartes e sustentado por Kant e Schopenhauer. Foi a partir de tais contribuições que Nietzsche concluiu ser impossível cogitar a possibilidade de se alcançar uma verdade absoluta, uma vez que ela simplesmente nunca existiu; e ainda atentando para o fato de que se pudéssemos falar da verdade, a resposta para essa questão se encontraria no próprio intérprete; ou, como dissemos antes, na interpretação como expressão vital.

Se analisarmos a história do pensamento ocidental segundo essa linha de raciocínio chegaremos a que conclusão? Isto é, o que estaria em vigor na tradição platônico-aristotélica e no movimento epistemológico que se fez até aqui? O que determinaria, portanto, o espírito científico? Para tais questões a resposta de Nietzsche foi a *vontade de verdade*, no que entendeu ser a orientação epistemológica basilar no cerne da nossa história, como um

movimento destituído de qualquer senso pragmático, vital ou ainda existencial; um processo cego em relação às próprias finalidades, além de provavelmente ser o fator principal pela emergência do niilismo europeu e as demais mazelas do mundo moderno, em suma: a negação do vir-a-ser.

O pensamento nietzschiano concebeu a vontade de verdade como um processo de racionalização fruto do medo e da fraqueza, um “movimento próprio dos homens medíocres que não sabem dirigir e dominar as coisas e concebem a felicidade como imobilidade” (VATTIMO, 2010, p. 37). Por isso a tradição metafísica lhe apareceu como um imenso esboço dialético edificado em cima do horror ao vir-a-ser, enquanto anseio por uma estabilidade característica do espírito ocidental, que se cultivara sempre tentando negar o devir e o ciclo de afecções da vida. Nestes termos, o Ocidente moderno seria o resultado de mais de dois mil anos de platonismo, uma história construída em cima do niilismo, por mais que Nietzsche encare esse fenômeno sob ângulos relativamente distintos³⁰.

Todo esse movimento de deterioração teria se iniciado no momento em que o intelecto humano deixara de lado suas funções vitais – no que para Nietzsche significava falar de conservação, fortalecimento e expansão – para se voltar apenas ao culto de uma hipótese longínqua e nunca alcançada: a verdade. A história ocidental, mesmo sob a vigência do cristianismo, seria a expressão mesma da vontade de verdade: por um lado, o resultado de um esquema teórico antinatural e incoerente, por outro, a expressão da degeneração própria a todas as faces da vida, o que indica que o niilismo seria um sintoma de algo mais amplo e irremediável (17 [8] Maio – Junho de 1888). As duas opções apresentadas por Nietzsche coexistem sem maiores consequências dentro da sua obra, ao passo que veremos que a primeira delas é resultado direto do que entendemos aqui por um fundamento ontológico nunca questionado.

³⁰ Lembrando sempre que no pensamento nietzschiano existe a sugestão de que o niilismo nada mais seria que o vislumbre do mundo no seu estado de pureza constitutiva. Mas o uso dessa palavra provavelmente foi inspirado nas leituras feitas por Nietzsche da obra de Paul Bourget (1852-1935), mais precisamente *Essais de Psychologie Contemporaine* (1883); uma das publicações responsáveis por associar o niilismo com os movimentos anarquistas russos, entre outras sociedades em análise, mas determinante ao atentar para o fenômeno como um processo de negação da vida (ANDLER apud MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 123-124). Nietzsche parecer ter adotado a ideia de Bourget sob um ponto de vista mais arqueológico, apontando para os primórdios do Ocidente como o fator genético do niilismo ocidental; ainda assim, sugere que o niilismo em si não seria uma simples criação platônica, mas sim o resultado inequívoco do movimento da própria vida, sendo a decadênciа do Ocidente a lógica derradeira da desagregação das forças antes mantidas pela unidade vital (*Ibidem*, p. 126-127). A queda no estado de nadificação absoluta seria o resultado de um sistema teórico, mas se observarmos com atenção esse fenômeno revelaria muito mais um estado fisiológico: o niilismo, portanto, como um sintoma. A análise nietzschiana dá alguns passos atrás do raciocínio de Bourget ao apontar para o fundamento fisiológico por detrás de toda a arquitetônica ocidental, o que atesta mais uma vez como Nietzsche sempre trabalha com esse pressuposto ontológico no exercício de suas críticas.

Foi seguindo os passos de Schopenhauer que Nietzsche voltou-se para o cerne desse esboço metafísico e acusara: “a ‘vontade de verdade’ desenvolveu-se a serviço da ‘vontade de poder’”(43 [1] Outono de 1885), sendo a história ocidental uma inversão absurda de um princípio básico da vida. É neste sentido que “incoerência” e “antinaturalidade”, para Nietzsche, são termos que testemunham a sua referência ontológica de maior amplitude: o vir-a-ser. Desta forma, ao identificar o fator pulsional dinâmico por detrás de toda e qualquer intelecção, ele chegara à consideração da imensa quimera que seria o pensamento ocidental como um todo: um movimento epistemológico destituído de qualquer valor útil à vida; um artifício moribundo e naturalmente condenado ao fracasso.

Nietzsche considerou ainda que “visto de maneira exata” a tarefa da vontade de verdade deveria ser “auxiliar uma espécie determinada de não verdade a vencer e a perdurar, tomar um todo coeso de falsificações como base para a conservação de um determinado tipo de vivente.” (43 [1] Outono de 1885). Ao contrário disso a nossa história revelou um sucessivo distanciamento entre o homem e a realidade, ou melhor: o enfraquecimento contínuo da figura humana, tendo em conta um processo dialético que a distanciara do vir-a-ser³¹.

Outro aspecto subsequente dessa crítica é a rejeição nietzsiana das noções de *indivíduo/sujeito*³² e *liberdade*, pois a tradição concebera essas ideias simultaneamente à concepção de autonomia; dessa maneira, indivíduo e liberdade formariam as bases para se conceber o exercício intelectual genuíno. A tradição nunca ou pouco problematizou a efetividade dessas ideias, pois elas sempre formaram o *topos*³³ de nossa história, sendo justamente daí que nascera a concepção de *vontade*³⁴: a crença de que o ser humano é um ente plenamente livre e autossuficiente. De Platão a Kant podemos identificar noções

³¹ Como dissemos, não estamos alheios às dificuldades de se falar de uma dita “realidade” no tocante à obra nietzsiana, mas é certo que o filósofo tomara do que entendia por real – ou seja, o único fator irrefutável da existência, o vir-a-ser – a base para todos os seus raciocínios. Seja como for, a noção de realidade que estamos trabalhando aqui não se aparta das contribuições da filosofia crítica e posteriormente a schopenhaueriana, posto que o dito “real” dirá respeito, sobretudo, à existência que se revela por intermédio do intérprete.

³² Entenderemos a ideia sujeito em equivalência a indivíduo.

³³ *Topos* é uma terminologia que vem do grego *topoi*, que designa o lugar comum dentro de uma estrutura teórica e, portanto, retórica (HOUAISS, 2009, p. 1855). Enquanto um tema ou motivo tradicional que dá sentido e rege toda uma gama de discussões epistemológicas, um *topos* é, na maior parte das vezes, não só inquestionável, mas além de tudo é compreendido como óbvio e insuspeito. É de se perceber o que é um *topos* quando apontamos para definições como “indivíduo”, “liberdade”, “razão” e “autonomia” que para nós parecem totalmente inquestionáveis, mas uma das coisas que caracterizou a passagem da modernidade para a contemporaneidade foi a suspensão da clareza e obviedade desses tópicos. Nesses termos, Nietzsche nos aparece como um autor claramente pós-moderno, na medida em que foi de fundamental importância à emergência do pensamento contemporâneo.

³⁴ Para tanto, empregamos o sentido kantiano da palavra tal como está expresso na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785).

relativamente distintas de sujeito que colaboraram com um entendimento comum dessa ideia, sobretudo no que diz respeito à vontade como prerrogativa base de um ente racional e livre; um ente, portanto, antinatural.

Do mundo antigo ao medievo, o sujeito fora concebido como alma (substância) para a qual estariam inerentes determinados caracteres ou que emanam certas atividades. Com o advento da modernidade, Kant foi o principal responsável por introduzir modificações significativas na imagem de sujeito que nos foi deixada pela tradição, por mais que muitos dos traços da nova percepção tenham sido lapidados por Descartes. Entendendo-o como o “*eu penso* da consciência ou autoconsciência que determina e condiciona toda atividade cognitiva” (ABBAGNANO, 2007, p. 1097), Kant concebeu um sujeito transcendental que determina a relação que constitui os juízos, sendo provido de princípios sem os quais nada pode ser pensado (KANT, 2013, p. 103), e consequentemente, sendo aquele que nutre a capacidade de atuação segundo tais princípios: a vontade³⁵.

É por isso que desde Descartes, e sobretudo a partir de Kant, as palavras liberdade, vontade e razão passariam a ser compreendidas como sinônimos equitativos. Ser detentor de razão traria consigo a prerrogativa do exercício da vontade, o que em última instância testemunharia a liberdade que tanto caracterizaria o homem em oposição aos demais entes: a autonomia. Isto é, o poder de condicionar a própria natureza – a vontade em sentido clássico da palavra – segundo princípios plenamente racionais –, ou mesmo concebida em termos “ficionais” ou antinaturais³⁶.

Como foi dito, Schopenhauer foi o responsável por iniciar o movimento de reavaliação dessa ideia quando questionou a primazia concedida pela filosofia crítica ao sujeito na relação com os objetos, pois compreendeu que tanto um quanto o outro se sustentariam mutuamente, sendo a representação que o próprio indivíduo tem de si a emergência do processo de representação do mundo. Segundo sua investigação, o sujeito nasce da representação que faz do mundo, e como consequência, acaba por representar a si mesmo na relação com o fazer-efeito do devir.

³⁵ Tomando como principal referência a obra *Crítica da razão pura* (1781), mas também algumas das publicações paralelas que foram determinantes na reformulação desse conceito, tais como *Crítica da razão prática* (1788), *Prolegômenos* (1783), etc. Todas elas vão lapidando com detalhes a noção moderna de sujeito/indivíduo, lembrando sempre que Descartes foi, provavelmente, o grande precursor desse movimento. Ainda assim, podemos conferir com maior clareza e objetividade o delineamento do que seria a passagem da percepção de uma vontade passional e, portanto, uma vontade subjugada pela natureza, para uma nova percepção da “vontade individual” resultante da razão no livro *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785): a vontade fundamentada em princípios plenamente racionais, no que significaria a subjugação da natureza pela razão.

³⁶

Sob muitos aspectos, Schopenhauer foi aquele que ofereceu ao pensamento nietzsiano os elementos necessários ao questionamento da ideia de sujeito, por mais que efetivamente não tenha lutado pela refutação desse conceito. Vejamos que na afirmação schopenhaueriana de que o indivíduo não é uma coisa-em-si, isto é, alma ou substância, ou ainda princípio fundamentador de todo juízo possível, mas fenômeno materializado da vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2012, p. 172), deu-se uma cisão inegável com a epistemologia clássica da qual a filosofia crítica foi uma continuidade. A ilusão da liberdade se originaria da percepção humana em se considerar uma coisa em si, um ente autossuficiente, o que no pensamento kantiano significou falar de um *ser a priori* ou *sujeito transcendental*.

Contudo, Schopenhauer insistirá que apenas *a posteriori* se dá a existência do sujeito enquanto tal, ou seja: por meio da experiência e na própria experiência concreta e individual, e nunca antes dela³⁷, sendo também esse veículo o responsável por revelar ao homem o quanto ele seria um escravo espiritual, ao passo que a autonomia é tida aqui como uma ilusão perpetrada pela vontade. Sendo assim, Schopenhauer foi um dos primeiros a questionar a autossuficiência racional do ser humano quando argumentou que o entendimento estaria enraizado em instâncias plenamente irracionais, legando a Nietzsche a suspeita em relação às noções de indivíduo e liberdade, mas além de tudo, uma concepção inovadora de vontade de vida.

Seguindo esse raciocínio, Nietzsche questionaria se seria “permitido supor uma multiplicidade de sujeitos, cuja conjunção e luta se encontra na base de nosso pensar e, em geral, de nossa consciência?” (40 [42] Agosto – Setembro de 1885). E foi numa tentativa de se distanciar da acepção idealista de indivíduo, que ele rejeitou a ideia de uma coisa em si [*númeno*], dando o primeiro passo em direção à problematização das noções liberdade, consciência e vontade³⁸. Se por um lado Schopenhauer foi um dos precursores na crítica de

³⁷ É significativa a perspectiva schopenhaueriana quando comparada à kantiana, uma vez que esta já admitia o papel preliminar da empiria ao afirmar que nosso conhecimento “surge de duas fontes fundamentais da mente, a primeira das quais é a de receber representações (a receptividade das impressões), e a segunda, a faculdade de conhecer um objeto por meio dessas representações (a espontaneidade dos conceitos)” (KANT, 2013, p. 96), instaurando uma teoria que intermediou o racionalismo e o empirismo. No final das contas, Kant acabara privilegiando para a sua análise a estrutura cognitiva a qual denominou espontaneidade conceitual – o sujeito transcendental – sendo a própria *Crítica da razão pura* (1787) uma investigação da estrutura apriorística do sujeito do conhecimento, aquilo que lhe possibilitaria conhecer, antecedendo todo e qualquer exercício intelectivo. É de se admitir que Schopenhauer parte de terminologias fundamentalmente kantianas, porém negou a possibilidade de um conhecimento puro ou de uma noção límpida de sujeito, trabalhando com a ideia de que o conhecimento é fundamentalmente *a posteriori*, nunca *a priori*; ou pelo menos, o conhecimento enquanto representação do mundo e do próprio sujeito só seria possível quando este passasse a representar por meio de um conhecimento preliminarmente empírico, sendo assim o fruto da inserção do próprio sujeito no jogo do fazer-efeito do devir.

³⁸ É preciso esclarecer que ao “problematizar” tais concepções, Nietzsche não as nega em absoluto, afinal de contas, de uma forma ou de outra elas “existem”, seja como expressões da autonomia de um sujeito pensante,

concepções clássicas transmitidas sem qualquer questionamento pela tradição, Nietzsche negaria a própria noção de sujeito do conhecimento quando denuncia que mesmo a vontade – em suma, o indivíduo, a consciência e a liberdade, além de todo o jogo imagético que seria o conhecimento – é um enigma limiar, sendo impossível afirmar muita coisa para além de seu dinamismo constitutivo, pluralidade de faces e pureza epistêmica.

Como de costume, Nietzsche parece sempre seguir um percurso devidamente schopenhaueriano quando trata de temas como sujeito e liberdade. Algumas passagens revelam que seu raciocínio encarava a liberdade sob um ponto de vista ficcional, no sentido de que por detrás de qualquer juízo intitulado voluntário (consciente) haveria simples e puro afeto. Neste sentido, ele observa que sob “certas circunstâncias, uma ação se segue a um pensamento: ao mesmo tempo, surge com o pensamento o afeto do que comanda – a ele pertence o sentimento de liberdade, que se transpõe comumente para a própria ‘vontade’ (enquanto ele não passa de um efeito colateral do querer)” (27 [2] Verão – Outono de 1884). O “sentimento de liberdade” corresponderia à realização da ação segundo o ditame afetivo, na medida em que ela seria a tentativa de realizar um certo anseio; a liberdade, portanto, encarada aqui como uma ilusão, um mecanismo através do qual a vida busca suas finalidades mais amplas, enquanto o indivíduo seria apenas uma faísca de um processo muito maior.

Essa suspeita acabou promovendo a suspensão da concepção de indivíduo, já que as ideias razão e liberdade fazem referência a uma unidade autodeterminante e, portanto, potencialmente livre. Contrariamente aquilo que seria o curso de determinação da natureza, o Iluminismo sustentara o mito de um ente provido de um poder absurdo, uma existência capaz de ditar as próprias regras e, por conseguinte, o próprio destino. Contrariamente aos juízos naturalistas e metafísicos que atribuíram ao homem uma natureza ou uma essência fixa e pré-determinada, a tradição filosófica conferiu-lhe a pura e simples liberdade; ainda assim, uma crença de fundamental importância no curso da história ocidental.

Razão, liberdade e indivíduo formariam a tríade epistemológica iluminista outorgada à existência humana na modernidade. Porém, como fora dito, ao seguirmos o pensamento nietzschiano a suposição de um sujeito uno acabara se tornando insustentável, dada que a vida humana em si mesma seria munida de contradições que vão desde os âmbitos psicológico e interpessoal a instâncias de amplitude geopolítica. Como seria possível constatar racionalidade e verdade em decisões adotadas no amor ou no ódio, sentimentos tão

seja como ele defendeu: manifestações que servem à vida. Afirmamos, portanto, que Nietzsche se afasta das concepções tradicionais da história da filosofia no intuito de não simplesmente reproduzir a epistemologia feita até então.

determinantes em ambientes hipoteticamente regidos pela plena racionalidade, ao exemplo do âmbito político, ou ainda do exercício científico. O homem vive em meio a um mar de contradições e anseios radicalmente indiscerníveis, tendo de lidar com cada um a partir de juízos que, no limiar, vão muito além de sua singela racionalidade; ou pelo menos, juízos que não provêm de relações lógicas e binárias, muito menos de dados científicos estritamente rationalizados.

É por isso que a suposição nietzschiana da multiplicidade de sujeitos, entendidos como pulsões antecedentes de qualquer ação ou juízo tido como racional, sobreporia a hipótese de um ser plenamente voluntário e autônomo. Por muito tempo a tradição concebeu a consciência como um tipo de tábula para o esclarecimento do mundo vivenciado pelo homem. Ter consciência das coisas significaria ter uma clareza esquematizada, pontual e ordenada de todos os elementos exigidos para uma tomada de decisão, o que necessariamente implicaria num exercício mínimo da racionalidade. Sendo assim, a consciência seria o espaço de exercício da razão, na medida em que nela se daria o poder humano de esclarecer e decidir o próprio futuro.

Porém, se atentarmos para o raciocínio nietzschiano e levarmos em consideração a possibilidade de que a autonomia nada mais seria que um tipo de sentimento ou ferramenta nas mãos de instâncias não esclarecidas ou subconscientes, e talvez ainda nunca acessíveis ao entendimento, podemos nos perguntar o que seria a individualidade, a personalidade ou ainda a identidade. Do que nos valeriam tais ideias? Como de costume, a resposta de Nietzsche é sempre heraclítica, ao declarar que a consciência – e subsequentemente a personalidade ou a identidade, entre outras coisas – é o resultado de uma guerra, ao passo que uma conjunção obscura e indiscernível se encontraria à base de nosso pensamento (40 [42] Agosto – Setembro de 1885). Neste sentido, o que torna Nietzsche um precursor do contemporâneo foi a suspensão de uma série de conceitos basilares à tradição filosófica, consequentemente, ele foi um dos primeiros a contribuir com a superação da modernidade.

2.2 Entre a vontade de verdade e o niilismo

É importante esclarecer que desde a juventude Nietzsche parecia estar engajado à discussão da degeneração da civilização ocidental, sob um ponto de vista relativamente distinto daquele que se fez presente na sua maturidade intelectual. Numa carta enviada ao

amigo Barão de Gersdorff, encontramos uma consideração carregada de um senso conservador onde ele comenta os ocorridos recentes na cidade de Paris em 1871, no que denominara a *Comuna de Paris*³⁹ por “cabeça de víbora internacional”, tomado este evento como mote para discussão da decadência de nossa civilização. Sobre isso ele afirmou:

“precisamente nessa manifestação, a nossa vida moderna e, de um modo geral, toda a velha Europa cristã (e principalmente a civilização católica reinante agora por toda parte), revelam a enorme doença que trazem consigo e que têm transmitido ao Mundo. Estaríamos também de acordo em que todos nós, com todo o nosso passado, somos culpados desde os horrores que vêm afora à luz, e, por conseguinte, devemos ter consciência suficiente para nos considerarmos, perante aqueles infelizes, como únicos responsáveis do crime duma luta contra a ‘Civilização’” (Carta ao Barão de Gersdorff – Basileia, 21 de Julho de 1871)

Partindo dessas palavras é possível inferir que a culpa da “doença europeia” seria justamente do homem moderno e de seus esforços em conservar um passado moribundo, raciocínio que conecta, mesmo que de forma preliminar, os principais alvos de sua obra futura: uma história munida de classicismo, tendo por resultado uma modernidade ainda mais encharcada por delírios científicos e políticos. O engajamento do jovem Nietzsche ao romantismo do século XIX é um dado pacífico, uma orientação teórica que marcou profundamente todo o primeiro momento de sua obra, quando a análise da dita doença ocidental acabaria escolhendo Sócrates como o representante do “ponto de inflexão e um vértice da assim chamada história universal” (*NT*, §15, p. 92). Contudo, é importante destacar que esse envolvimento espiritual não desapareceu por completo na maturidade intelectual de Nietzsche, uma vez que continuou a combater o que desde cedo entendia ser um processo as raízes da história ocidental, enquanto expressão maior da cultura clássica e a principal fonte de propagação do niilismo: a vontade de verdade.

Antes de adentrar esse tópico, será preciso esclarecer alguns aspectos antecedentes ao tema e que se ligam ao “engajamento romântico” nietzschiano. O primeiro deles é o fato de

³⁹ A *Comuna de Paris* foi o primeiro governo de caráter majoritariamente operário da nossa história, organizado em grande medida como forma de resistência à ameaça imperialista prussiana. Independente disso, o posicionamento político de Nietzsche nunca foi plenamente esclarecido, sobretudo porque seus comentários em relação ao tema variam significativamente. O que fica subentendido nesse primeiro momento é que Nietzsche oscilou na convicção monárquica, apresentando-nos também um conservadorismo quase inconsciente e, talvez ainda, deixando no ar um estranho senso progressista subsequente a tudo que elaborou (YOUNG, 2014, p. 54-56). A confusão parece remeter à eterna influência do pai de Nietzsche, Karl Ludwig Nietzsche (1813 – 1849), que trabalhou para o rei Friedrich Wilhelm IV (1795 – 1861); mas ainda e com maior propriedade podemos mencionar a formação concedida pela escola de Pforta (Schulpforta), instituição de excelência que por muito tempo fora encarada como uma máquina de robôs prussianos, porém ainda foi caracterizada pela oferta de uma educação tecnicamente contraditória ao propagar o apoio tácito ao regime monárquico, ao passo que também fomentava um partidarismo de inspiração liberal e progressista (*Ibidem*, p. 26), de certa forma contribuindo com o espírito revolucionário que se materializaria nas guerras por vir.

que por mais que Nietzsche tenha sugerido que o niilismo nada mais seria que o vislumbre trágico da pureza constitutiva da vida, o entendimento majoritário que atravessa a sua obra é a de que a filosofia clássica foi a principal fonte de propagação do mal estar europeu, sendo a sua luta, portanto, contra Platão e Aristóteles⁴⁰. Neste momento devemos perguntar: é admissível concluir que ele combatia o niilismo, levando em conta a sua luta contra a filosofia clássica? E a resposta é “não necessariamente”, já que isso faria de Nietzsche um conservador, o que definitivamente não se sustenta perante a sua obra.

O fato é que a sugestão de que a vida precede qualquer forma de valoração humana – sua pureza constitutiva – carrega consigo um entendimento fundamentalmente niilista do mundo. Contudo, Nietzsche é e sempre será um forte opositor da tradição platônico-aristotélica ou mesmo da noção vaga de que existiriam “valores eternos”. Mas ainda assim isso nos deixa um problema: afinal, quais são as pretensões de sua obra? Neste ponto da discussão é que entram as conturbadas “formas de niilismo” tão debatidas nos estudos sobre Nietzsche, tópico que de fato se originara próprio autor, mas que seremos obrigados a deixar de lado por uma série de questões⁴¹.

Sendo assim, trabalharemos apenas com duas formas gerais de se referir ao niilismo, mas que na verdade fazem referência ao mesmo fenômeno, levando em conta que quando Nietzsche tratou do tema buscava esclarecer um único problema: como lidar com o fato de que o vir-a-ser naturalmente implica na “morte dos deuses”, enquanto a tradição se nega a ver isso que seria o principal fruto do esclarecimento filosófico, a confirmação da falta de sentido de todas as coisas.

Uma vez que o nosso objeto de estudo não é o niilismo, contudo necessitamos ter um discernimento mínimo do tema, buscaremos lidar com duas concepções de niilismo: [1º] o *alto niilismo*, que diria respeito à experiência/vivência da pureza constitutiva do mundo e de suas possibilidades – o elemento trágico – algo que poderia incorrer numa disposição para um exercício afirmativo de tais possibilidades – no que seria o fator dionisíaco – e [2º] o *baixo niilismo*, referindo-se ao movimento de desmistificação do mundo empreendida pela tradição,

⁴⁰ Como afirmara no fragmento 26 [387] de 1884.

⁴¹ Tal como a própria vontade de poder, o niilismo foi outro dos grandes temas da obra de Nietzsche que acabaram não recebendo um destaque final ou um trato mais acirrado nas suas obras, ao menos nas publicações oficiais. Seus escritos póstumos são, mais uma vez, a principal fonte para o estudo do tema, e foi no fragmento 11 [99] de novembro de 1887 – março de 1888 onde que Nietzsche destacara as ditas “formas de niilismo” estudadas pelos pesquisadores da área, onde sem dúvida se destaca no âmbito nacional o professor Roberto Machado, titular do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ). Não daremos ênfase a essa discussão pelo fato de que o niilismo não é o tema do nosso estudo, além de que julgamos ser desnecessária a ideia daquilo que seriam “formas niilismo”, dado o fato de que o pessimismo europeu decorreria de um único e mesmo fenômeno: o niilismo; sem falar na sugestão nietzschiana de que esse fenômeno nada mais seria que a emergência de um fator constitutivo do universo, ou melhor, a confirmação do estado de pureza do vir-a-ser.

atravessando a religiosidade cristã e chegando à ciência moderna, um processo que incorreria, de uma forma ou de outra, no amaldiçoamento da vida em prol de um ideal nunca alcançado: a Verdade. É neste ponto que encontramos a vontade de verdade como um fator estrutural da tradição clássica, sendo este o verdadeiro alvo de Nietzsche: o esclarecimento que levara o homem moderno a um estado deplorável.

O ponto mais importante a se destacar é que Nietzsche considerou o baixo niilismo como um processo sem grandes finalidades vitais, pragmáticas ou ainda existenciais, já que uma de suas fontes, segundo *Genealogia da moral*, teriam sido as castas baixas (*GM*, “Primeira dissertação”, §7). Levando em consideração que a inversão de valores empreendida pelos plebeus ao longo dos milênios não só contribuiu com todo o projeto platônico, como ainda tirou de cena figuras de grande vigor, fundamentais à manutenção da cultura arcaica e, por conseguinte, aquilo que Nietzsche compreendeu por moral de afirmação da vida (*GM*, “Primeira dissertação”, §2), as castas baixas teriam um papel fundamental na admissão, propagação e aprofundamento da cultura clássica. Segundo o raciocínio nietzschiano, chega-se à conclusão de que a desmistificação empreendida pelo pensamento clássico teria por implicação afastar o homem da própria vida, sendo o amaldiçoamento da existência apenas um aspecto subsequente a toda a nossa história; ou seja, o baixo niilismo chegara ao seu ápice com a hegemonia da filosofia clássica e, sobretudo, com o auge da cultura judaico-cristã.

Muito antes de *Genealogia da moral*, Nietzsche já havia apontado para o pensamento clássico como a grande fonte do mal estar europeu, no que teria sido um tipo de rompimento do vínculo orgânico que caracterizou as culturas arcaicas. Em seus primeiros trabalhos ele argumentara que esse processo se iniciou com a influência de Sócrates sobre o teatro de Eurípedes (480 a.C – 406 a.C), muitas vezes citados por seus contemporâneos como os corruptores do povo (*NT*, §13). O mesmo raciocínio tomara corpo n’*O nascimento da tragédia* onde diz que Sócrates foi a monstruosidade ciclópica que acreditou poder “corrigir a existência” por deter a fórmula que possibilitaria não só romper com a moral antiga, mas superá-la em prol de algo melhor, a verdade (*Ibidem*). É bom lembrar que com o amadurecimento da obra nietzschiana, Sócrates vai deixando o papel de protagonista no palco dessas acusações para que Platão assuma tal lugar.

Independentemente disso, se existiria algum ponto em comum entre Sócrates, Platão e Aristóteles, entendidos como o cânone do pensamento clássico, para Nietzsche esse elemento seria atribuir à linguagem e, por conseguinte, à lógica que lhe seria inerente se bem exercida a afinidade natural com a verdade, como uma “presunçosa afirmação da identidade entre o Ser e

o pensamento” (GRANIER, 2011, p. 60)”. Como vimos, Nietzsche iniciaria sua carreira rompendo com esse pressuposto, conferindo ao conhecimento um estatuto essencialmente metafórico, o fruto da atuação artística e afetiva (ASTOR, 2013, p.117). Seu método é marcado pela suspensão de conceitos basilares ao pensamento clássico, tendo por exemplo maior as já destacadas noções de razão, liberdade e indivíduo, no intuito de desferir um ataque às bases epistemológicas dessa tradição.

O mais importante é destacar que foi no confronto estabelecido entre a tendência à racionalização da vida por meio de um pensamento excessivamente analítico e o raciocínio que levantara a possibilidade de que a linguagem nada mais seria que uma composição metafórica enraizada em instâncias subconscientes que Nietzsche acabara diagnosticando aquilo que seria o próprio movimento configurador do mundo ocidental: a vontade de verdade. O que ela seria se não a vontade “de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? [...] Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ não significa ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’” (*GC*, “Em que medida nós ainda somos devotos”, §344). Para Nietzsche, essa teria sido a fórmula que nos levou ao terreno da moral, no limite, ao colossal diagrama moralista elaborado no cerne da cultura clássica.

Não nos importa discernir a fundo a sua fonte primária, bastando-nos saber apenas que a conjuntura gerada pela união entre a filosofia clássica e a moral judaico-cristã terá por resultado o Ocidente que conhecemos. Falar da vontade de verdade implicaria falar de um grande movimento histórico, como um imenso esboço dialético fundamentado na baixa moralidade, o que para Nietzsche era a negação do vir-a-ser. Sendo assim, por mais que a vida pareça – e apenas “aparente” – ser composta em termos ficcionais, a vontade de não enganar e não se deixar enganar estaria no cerne da nossa cultura, isso que ocultaria uma “vontade de morte” (*Ibidem*), posto que suas faces testemunhariam a decadência que atravessa a nossa história; o anseio metafísico fundamental pela verdade de um “outro mundo”, em suma: a crença na verdade, em Deus e na própria salvação.

O raciocínio nietzschiano é significativamente ateísta, pois questiona o que restaria à razão constatar se não a pureza constitutiva do mundo. É por isso que a vontade de verdade é entendida como o destino do Ocidente, na medida em que niilismo absoluto aparece como o fim óbvio e irrevogável de nossa civilização, visto que a excesso de razão levara ao declínio da fé. Ora, a morte dos deuses seria apenas uma implicação paralela a todo o processo de racionalização, e o que Nietzsche alerta é para a peculiaridade de todo o programa metafísico

ocidental: o ódio à vida como consequência da fé na verdade... a convicção no além-vida decorrente da hipotética verdade.

Sendo assim, a constatação da inocência do mundo é um ponto admitido pelo pensamento nietzschiano, contudo o juízo que se dá a partir dessa constatação – negação ou afirmação de tal pureza – é o que o diferencia da tradição clássica, sobretudo do legado schopenhaueriano. Outra questão que devemos esclarecer é o porquê da cultura clássica desaguar no ódio à vida, e a resposta de Nietzsche foi contundente: o platonismo mediou o grau de realidade segundo o grau de valor, sendo esse o maior de todos os “rebatizados” históricos⁴². A relação entre a ascensão das classes baixas ao cume das determinações políticas e ontológicas da cultura clássica se daria pelo fato de que a plebe encontrou no platonismo todo embasamento teórico de que precisava para ascender politicamente, sendo essa a fundação da nossa história.

Uma das implicações do raciocínio nietzschiano é que se aquilo que caracteriza as castas baixas é a “decadência fisiológica” – fraqueza ou menos força –, por detrás de toda forma de segurança intelectual se encontraria o puro medo, a incapacidade de lidar com a realidade. Diagramas conceituais e coerência lógica aparentemente despem o mundo do seu caráter terrificante, afastando de cena o incalculável e a mutabilidade. Neste sentido a vontade de verdade é um tipo de instinto que vai desde a religiosidade judaico-cristã até os confins da modernidade com a ciência positivista⁴³. A vontade de verdade é o próprio movimento histórico ocidental: inconsciente de suas bases fisiológicas, iludida por finalidades sem qualquer sentido maior que um simples dever metafísico, e fulminante em suas consequências.

Em uma curiosa declaração de juventude, Nietzsche anteveria algumas de suas ideias de maturidade, afirmando que a “humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio” (19 [182] Verão de 1872). Isto implicaria dizer que a obra nietzsiana incorre em “teologia negativa”?⁴⁴ A resposta seria não, posto que encontramos em seus escritos o esclarecimento de que a razão tem finalidades naturais que não podem ser deixadas de lado e que, portanto, ela é parte integrante da pluralidade de forças que compõem o homem.

Como diria mais tarde, o conhecimento é um processo de “*falsificação do múltiplo e do incontável em meio ao igual, ao semelhante, ao contável*”, já que a vida humana “só é possível em função de tal *aparato de falsificação*” (34 [252] Abril – Junho de 1885). Isso

⁴² Raciocínio anteriormente exemplificado no fragmento 7 [2] do final de 1886 e a primavera de 1887.

⁴³ Citamos o fragmento 5 [10] Verão de 1886 – Outono de 1887 como referência para o respectivo raciocínio.

⁴⁴ No que significaria falar de um relativismo sem qualquer finalidade, ou mesmo em um ceticismo de fundo pirrônico.

significa dizer que a razão não existe em si mesma, pois ela sempre é “razão de algo”, “razão em prol de algo”; ou seja: ela sempre terá finalidades que precisam ser ouvidas e atendidas, pois do contrário corremos o risco de que seja uma razão cega e, portanto, niilista. Conhecer implica em falsificar/ficcionalizar, e o problema da tradição começa quando se atribuiu a tais ficções a realidade em si, deixando de lado “aquilo” que lhe fora fundamental à constituição: o viver.

Com a suspensão de diversos conceitos que formaram a base do platonismo – razão, liberdade, indivíduo, consciência e a própria noção de “verdade” – Nietzsche começa a lançar um vislumbre sobre aquilo que seria o fundamento epistêmico nunca antes ou pouco observado por seus antecessores. O que fica claro é que a investigação da vontade de poder parece ser o resultado da crítica ao platonismo e suas ramificações históricas, sendo um aspecto de fundamental importância ao entendimento do projeto nietzschiano como um todo, justamente porque responde a uma série de questões relacionadas ao seu enigmático *corpus filosófico*.

Vimos, portanto, que Nietzsche nos conduziu à percepção de que a razão na verdade seria “um sintoma de um estado mais abrangente, exatamente como todo e qualquer sentimento” (26 [92] 1884, p. 160). Literalmente falando, sua crítica à tradição atravessa o caminho daquilo que viria a ser um tipo de onto-fenomenologia do corpo⁴⁵, com a suspensão da obviedade do poder de esclarecimento da razão e a investigação dos fundamentos de todo conhecimento possível.

2.3 O instinto de conhecimento

Ficara estabelecido até aqui que o perspectivismo nietzschiano evoca a noção de que todo conhecimento está circunscrito às condições de vida do intérprete. Em vista disso, a linguagem e a razão seriam expressões do enraizamento fisiológico desse tipo de ente, ideia que começou a tomar corpo na obra schopenhaueriana, e que Nietzsche a vislumbrou à luz de um pragmatismo vital. Independentemente disso, segundo seu raciocínio a busca desenfreada pelo conhecimento no Ocidente teria sido impulsionada pela vontade de verdade, o fundamento platônico-aristotélico de nossa história. Seja sob a máscara da religião ou da ciência, teríamos o mesmo fenômeno de negação da vida intermediada pela busca desenfreada

⁴⁵ No que poderíamos também designar por uma epistemologia pós-kantiana ou ainda uma onto-fenomenologia.

por um mundo inexistente, um fenômeno conjunto que teria mergulhado o Ocidente no niilismo absoluto.

Partindo dos aspectos basilares ao perspectivismo nietzschiano, concluiríamos que a tarefa da vontade de verdade é tornar um todo coeso de falsificações metafóricas em prol de uma determinada face da vida (43 [1] Outono de 1885), literalmente, torná-lo viável a curto e longo prazo. Contudo a história ocidental revelaria a degeneração do tipo humano que se fizera à sombra de tais princípios, movimento que vai do mundo antigo à modernidade filosófica. No fim das contas, a hipótese evocada por Nietzsche é a de que a vontade de verdade ainda é uma tola e decadente serva da vida (43 [1] Outono de 1885), e o Ocidente a inversão milenar e o testemunho histórico da instância básica do viver. A história atestaria um distanciando progressivo e contínuo da vontade de verdade dos fundamentos vitais que a impulsionaram, contudo tanto o intelecto quanto a linguagem não deixam de ser apenas expressões vitais.

A compreensão que a linguagem é um processo de ficcionalização do inaudito em fórmulas com valor pragmático tomara como base de especulação o discernimento de que conceitos gerais nos aparecem apenas como fixações convencionais e prescritivas de metáforas primitivas, metáforas de metáforas, num jogo guiado pela própria vida (ASTOR, 2013, p. 117). Esta ideia já era defendida por Nietzsche no período de exercício docente quando nomeado para o *Pedagogium* na Universidade da Basileia em 1869, onde ficara responsável pelas cadeiras de língua, literatura e filologia gregas. Esses escritos nos são acessíveis através da compilação de textos da juventude intitulada *Da retórica*, um conjunto de anotações e esboços destinados às suas aulas, onde defendeu a tese de que a linguagem é uma atividade naturalmente retórica e metafórica.

Diga-se de passagem, esse conjunto de textos conferiu à obra nietzschiana um “retorical turn em filosofia para além da paternidade que já Foucault lhe atribuía do linguistic turn” (CUNHA apud KREMER MARIETTI, 1995, p. 9). No geral, o professor Nietzsche argumentava a favor do fator retórico inerente à linguagem, ao passo que sendo ela um produto metafórico que testemunha um estado vital, estaria necessariamente submetida à instâncias fisiológicas. Nietzsche considera a retórica como “a força de deslindar e de fazer valer, para cada coisa, o que é eficaz e impressiona”, essa força seria ao “mesmo tempo a essência da linguagem” (1995, p. 45); um posicionamento contrário à tradição, que concebia a identidade entre ser e linguagem.

Nietzsche nega a possibilidade de que a razão possa anteceder o uso comum da linguagem, argumentando que qualquer tipo de pensamento tido como “consciente” emerge graças à configuração imagética oferecida primeiramente por ela, viabilizando a perpetuação e a organização de metáforas com teor retórico. Não podendo ser os resultados de atividades racionais, linguagem e retórica só poderiam ser as operações fundamentais de qualquer indivíduo, aquilo que estaria unido ao mais íntimo do ser humano (1995a, p. 70). Foi a linguagem que possibilitou ao homem se distinguir dos demais seres ao construir um universo simbólico-pragmático em volta de si, o que viabilizou a sobrevivência de gerações inteiras ao longo dos milênios.

Já na sua fase de maturidade, Nietzsche não se afastou dessa linha de investigação, aprofundado muito do que havia conjecturado no período de juventude. Vejamos que considera natural associar a linguagem às noções de verdade e conhecimento, uma vez que ela permaneceria atrelada às condições que propiciaram a perpetuação da civilização até os dias atuais (MARTON, 2000, p. 226). Contudo, da mesma forma que as representações nascem do contato com o vir-a-ser, a “essência inferida do mundo, que fica encoberta pelo espaço lógico e linguagem, é o devir absoluto” (SAFRANSKI, 2005, p. 147), e por consequência, diagramas conceituais sempre estarão em perpétua transformação pela simples impossibilidade de se constituírem em termos estáticos. Mesmo a vontade de verdade, como um fator atrelado ao movimento de nossa história, não teria qualquer consciência do pano de fundo que impulsiona o vir-a-ser linguístico. É assim que a fórmula da maturidade nietzschiana para tal é o instinto de conhecimento, concepção que indicaria o panorama natural ou empírico-pragmático onde se desenrolam intelecto e a linguagem.

Sobretudo em relação às instâncias precedentes à consciência, Nietzsche concluirá que toda manifestação da autonomia – o que implica sempre falar da linguagem, razão e identidade – será encarada como um fenômeno vital, e por consequência, sua ocorrência estará munida de afetos que transcendem qualquer possibilidade de logicização extrema. Aquilo que está em questão na consciência, para além do que ela própria alega [inconscientemente], seria o puro e simples exercício retórico em prol de uma determinada perspectiva de vida, na busca pela conservação de um indivíduo ou, de forma ainda mais ampla, da espécie humana (26 [119] Verão – Outono de 1884), dada a retórica constitutiva à base da linguagem. Assim sendo, a linguagem nada mais seria que a expressão da pulsão que move toda forma de sapiência, a instância subconsciente por detrás vontade de verdade: o instinto de conhecimento ou, como dirá, a atuação afetiva da vontade de poder.

Não é por menos que Nietzsche levantou a possibilidade de termos um “duplo cérebro”, referindo-se à capacidade de *querer, sentir e pensar* algo de nosso querer, pois o sentir e o pensar *mesmos* seriam sintetizados por nós na palavra “consciência” (34 [88] Abril – Junho de 1885). Dava-se aí um aprofundamento da concepção de vontade schopenhaueriana, atribuindo-lhe um panorama significativamente distinto, um fenômeno na maior parte das vezes inconsciente; especulação que levanta a possibilidade de que o pano de fundo do que entendemos por consciência é puro e simples inaudito⁴⁶. Ao dividir o intelecto em níveis distintos, Nietzsche não caiu em um tipo de dualismo metafísico qualquer, pois o que tinha em vista era algo mais complexo e dinâmico, e provavelmente os limites da linguagem conceitual o impediram de se expressar com maior precisão.

A segunda conclusão mais significativa da epistemologia nietzschiana aponta para a ideia de que o inaudito é o campo de emergência de uma multiplicidade incansável de pulsões, afinal de contas, em todos os atos ditos “conscientes” sempre há, por detrás, motivações subconscientes radicalmente indiscerníveis (38 [8] Junho – Julho de 1885). Neste sentido, cindir os pensamentos e ações entendidos como autônomos das instâncias subconscientes seria impossível, pois a vida se expressa nas diversas tomadas de posicionamento, não havendo qualquer tipo de ação à parte das “motivações fundamentais” da existência (*Ibidem*). Sentido e lugar, enquanto atributos inerentes ao saber, de certa forma testemunham a existência das predisposições afetivas à base de toda forma de intelecto, o que implica dizer que nunca existirá imparcialidade no exercício hermenêutico enquanto tal, dado que uma interpretação de mundo sempre estará necessariamente munida de certos valores que lhe são constitutivos e predeterminantes.

As concepções de razão, indivíduo e liberdade – em suma, a ideia de autonomia – sofreram um duro golpe com a psicologia voluntarista de Nietzsche, especialmente quando ele argumentara a favor da ideia de que a consciência é um simples sentimento de superioridade da parte daquele que comanda sobre “aquele” que obedece, o resultado de um tipo de ordenamento hierárquico, o efeito de uma servidão temporária. Em outras palavras: “nós somos ao mesmo tempo os que comandam e os que obedecem, e na medida em que, como os que obedecem, conhecemos os sentimentos de resistência, da imposição, da pressão, do movimentar” (*Ibidem*); um aglomerado passional que confirma que a consciência é, sim, um resultado, mas uma resolução transitória que se sustenta num turbilhão caótico de pulsões que nos são pouco discerníveis.

⁴⁶ Reflexões que sem dúvidas estão na origem da psicanálise.

Nietzsche literalmente descarta a ideia de livre-arbítrio ao defini-lo como um tipo de sentimento resultante de um tipo específico de existência: o daquele “que quer, que comanda e ao mesmo tempo, enquanto executor, goza do triunfo da superioridade sobre as resistências” (*Ibidem*), sem que lhe ocorra que a consciência nada mais seria que um produto limite, e não o princípio das ações entendidas como autônomas. Da mesma forma que a autonomia se insere numa conjuntura de afetos hierarquicamente, o intelecto e a vontade de verdade passam a ser encarados como verdadeiros reinos metafóricos. Contudo, quando declarou que com “o mundo orgânico começam a *indeterminação* e a *aparência*” (35 [53] Maio – Julho de 1885), deixa patente que essa ficcionalização não é arbitrária e muito menos consciente. Indicar a existência de um panorama fisiológico como base do exercício intelectual, ainda não significa propriamente defini-lo, mas apenas suspender concepções basilares à tradição, pois o que estaria em jogo é a especulação acerca de um fenômeno inaudito.

Contra concepções basilares à tradição – ao exemplo maior dos conceitos de Deus, felicidade, bem e mal, e aqueles que seriam os mais importantes para o nosso estudo, as ideias de liberdade, indivíduo, autonomia, consciência e intelecto – Nietzsche declara: “Liberto da tirania dos conceitos ‘eternos’, eu estou, por outro lado, distante de me precipitar, por isto, no abismo de uma arbitrariedade cética” (35 [36] Maio – Julho de 1885). Desta maneira, toda a crítica à epistemologia feita até então parece ser uma tentativa de encontrar um caminho distinto que não simplesmente encalhe no ceticismo. É neste sentido que Nietzsche conclui que o exercício intelectual expresso pela linguagem é uma espécie de auxílio para que um determinado tipo humano seja cultivado e conservado, mantendo-o “sóbrio” em relação às finalidades de uma determinada comunidade (*Ibidem*); o intelecto, pois, como um mecanismo instintivo e afetivo com vistas à sobrevivência da espécie, não mais que isso.

A fórmula mais precisa que Nietzsche nos oferece nesse estudo é a ideia de *instinto de conhecimento*, concepção que carrega a percepção de que a autonomia e a linguagem⁴⁷ seriam expressões materializadas de um afeto primordial. Sem esse instinto basilar o homem estaria desprovido de qualquer orientação, sendo ele a função primitiva onde se enraízam os demais aparatos cognitivos do ser humano. Um relógio, por exemplo, pode continuar tendo uma função, a despeito de estar quebrado ou sem a devida fonte de energia, uma vez que foi produzido para uma determinada finalidade e a sua eventual inutilização não eliminaria o motivo inicial que lhe materializou, ou outras possíveis finalidades que poderíamos lhe dar.

⁴⁷ Naturalmente, todas as vezes que mencionamos a autonomia, pressupõe-se que as noções de liberdade, indivíduo, linguagem, intelecto e consciência estejam implicados. Faz-se aqui uma análise crítica dessas concepções, ao adotarmos um ponto de vista conjunto e generalizador, correndo o risco de pecarmos em superficialidade.

Segundo o raciocínio nietzschiano todas as facetas da autonomia encontrariam seu sentido maior no instinto de conhecimento, pois sem ele a liberdade e a linguagem simplesmente perderiam qualquer sentido.

Vejamos que a palavra função angaria das ideias de sentido e lugar as noções nietzschanas de pulsão, efetividade, existência, pragmática, vitalidade e realização, como também e principalmente a ideia de força; ao exemplo do que Nietzsche declarou no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*: o intelecto, a fé ou um sentimento profundo não nos oferecem qualquer tipo de verdade ou fato, mas apenas e simplesmente a força (*HH I*, §15). Neste contexto, podemos interpretar a inferência da força como “força em vida” ou mesmo com o termo função, uma vez que o intelecto dissociado de sua existência vital seria como uma máquina sem sentido de ser. No entanto o fato é que a própria facticidade do intelecto é o resultado de um movimento preliminar de vida que torna imprópria qualquer diferenciação entre instinto de conhecimento e exercício intelectual. Só falamos de razão e linguagem porque tais concepções foram efetivamente viabilizadas pela própria vida, e da mesma forma que um relógio não existiria sem que uma ação tenha lhe conferido existência, não poderíamos falar de intelecto sem levarmos em consideração a força ou a função que lhe dá sentido, instância essa que nunca estará dissociada da razão ou qualquer outra face do ser humano.

Porém, o raciocínio nietzschiano alerta para o fato de que há muito tempo o Ocidente protagonizou um distanciamento patológico e progressivo entre as facetas do entendimento e suas prerrogativas vitais. Afinal de contas, por mais que o intelecto não possa se dissociar radicalmente do instinto de conhecimento, aquilo que teria se enraizado na história ocidental seria um processo contínuo que provavelmente tivera origem nas camadas mais baixas das sociedades antigas, no intuito de lhes possibilitar a sobrevivência em meio a um ambiente hostil. No fundo da nossa civilização estaria em vigor uma herança que naqueles tempos possibilitara a equivalência entre as forças de uma aristocracia guerreira e a plebe: a inversão de valores morais. A implicação mais importante desse raciocínio é que a vontade de verdade, tendo nascido do cerne da decadência humana, acabaria vencendo a guerra de valores e norteado toda a história ocidental em prol de ideais inconcebíveis com a nossa realidade.

Em suma, o distanciamento patológico entre o exercício intelectual e o instinto de conhecimento estaria levando o Ocidente a executar um imenso processo autodestrutivo. O culto a um ideal estático e inexistente de ser em detrimento da realidade efetiva e dinâmica do viver, na prática, teve por implicação o cultivo da decadência humana como fonte de toda

uma civilização – ou seja, a reprodução e perpetuação de uma forma de vida estéril e moribunda – conjuntamente com a repressão das faces de vigor da existência – o amaldiçoamento do vir-a-ser e das prerrogativas vitais e perspectivistas de todo saber – através de suas instituições políticas e educacionais. Fica patente que Nietzsche chega a tais conclusões a partir de certos pressupostos, bastando-nos investigar agora isso que parece ser um dado quase óbvio ou intuitivo de seu raciocínio: a vida.

3. Das razões da vontade de poder

É possível afirmar que de certa forma Nietzsche deu continuidade à filosofia schopenhaueriana, muito mais em termos formais/metodológicos que substanciais. Mas foi no sentido de continuidade metodológica que ele adotou o corpo como um meio de investigação dos limites e possibilidades de qualquer empreendimento teórico. Tudo nos leva a considerar que tanto Nietzsche quanto o próprio Schopenhauer percorrem o caminho daquilo que viria a ser a fenomenologia da corporeidade, na medida em que só a investigação dos fenômenos experimentados fisicamente é que se faria possível lançar um vislumbre consistente sobre a realidade.

Como foi dito, para ambas as teorias o corpo é o ponto de partida e de chegada de qualquer forma de conhecimento, e consequentemente, falar do mundo só é possível na medida em que compreendemos que a razão é uma das expressões da vida, não menos que isso. Nietzsche e Schopenhauer apontavam para a insuficiência epistemológica da tradição, argumentando que não existe conhecimento imparcial – “a verdade pela verdade” – pois a razão seria um mecanismo enraizado em instâncias volitivas. Sendo assim, qualquer conhecimento será a expressão direta da existência fática, isto é: uma representação perspectivista da própria vida.

Mais uma vez é preciso voltar a afirmar que Schopenhauer e Nietzsche não encalhavam na extrema subjetividade, posto que ainda admitem a efetividade de um mundo para além da intuição, como também consideravam que “aquilo” que inferimos por vontade atravessa, determina e se revela nas manifestações do próprio entendimento; e neste sentido seria possível descrever o fenômeno que nos orienta continuamente, uma tentativa de discerni-lo sem grandes expectativas. De alguma forma estaríamos falando de uma investigação epistemológica, mas como um exame daquilo que se revelaria nas limitações constitutivas, possibilidades interpretativas e no modo de se expressar do entendimento, e não

de uma investigação rigorosamente categórica da intelectualidade à maneira kantiana. Com as diferenças que lhes cabem, as obras de Schopenhauer e Nietzsche podem ter contribuído muito com a fenomenologia no século XX, no entanto, para confirmar esta ideia é necessário ter em conta um pouco desse percurso teórico.

3.1 A fenomenologia da corporeidade

Sabe-se que a fenomenologia nasceu da pretensão de se dar continuidade à obra de Kant, num esquema que teria angariado contribuições de J. H. Lambert (1728 – 1777) e Hegel, e que acabaria recebendo a maior colaboração de *Edmund Husserl* (1859 – 1938) em *Investigações lógicas* de 1901 e n'A *ideia da fenomenologia* de 1907. Husserl a definiu como ciência das essências, propondo uma redução *eidética* com o objetivo de depurar a descrição fenomenológica dos aspectos psicologizantes que lhes eram intrínsecos, buscando um patamar universal de generalizações lógicas que nos possibilitem falar novamente de categorias (ABBAGNANO, 2007, p. 511); mas não simplesmente de categorias puras do entendimento, e sim das condições de toda possibilidade de experiência possível.

A partir de Husserl, a fenomenologia passaria a se opor ao naturalismo científico, afirmindo que o mundo físico se encontrava na mais plena transcendência, na medida em que as coisas poderiam ser observadas numa diversidade infinita de perspectivas que nos impossibilitavam de confirmar categoricamente a objetividade do mundo natural. No geral, os anseios que antecedem qualquer juízo científico ou analítico visam os objetos em si mesmos, enquanto o projeto de Husserl se destinava à experiência que se dá no contato com as coisas, pois aqui a “noção de um fenômeno e a noção de experiência, de um modo geral, coincidem (CERBONE, 2013, p. 13). A fenomenologia privilegiava, portanto, a experiência propriamente dita antes das coisas que se experimentam, concentrando-se no caráter estrutural oferecidos pelo fenômeno.

Com Husserl a tradição fenomenológica passou a compreender que a intenção seria o traço constitutivo e definidor da experiência, sendo a fenomenologia justamente o estudo da própria intencionalidade (*Ibidem*, p. 15). Contudo, por intencionalidade não compreendemos uma arbitrariedade qualquer da parte do sujeito que pensa e decide, mas sim aquilo que haveria de essencial e constitutivo em toda experiência possível, suas categorias estruturais. Nestes termos, do que nos valeria o conhecimento? Tomando como base o naturalismo científico, a fenomenologia de Husserl concluirá que as prerrogativas de objetividade da

ciência incorrem em redundâncias incontornáveis (*Ibidem*, 2013, p. 35). Contudo, ainda argumentará que a nossa experiência de mundo, o que nos é dado no contato com as coisas é um acontecimento genuíno que não obedece ao dualismo *ser/parecer* que marca o mundo físico, acabando por ter algo a nos dizer sobre o estado da consciência.

Porém, nem todos os pensadores contemporâneos que assumiram a fenomenologia admitiram os princípios definidos por seu patrono, mas deram destaque à ideia de intencionalidade que estaria no cerne de toda possibilidade de conhecimento; até porque, como pudemos ver, Husserl transita o caminho da fenomenologia pura, enquanto a posteridade buscará por aquilo que seria a “fenomenologia existencial”. Heidegger foi o primeiro a romper com as prerrogativas de pureza epistemológica de Husserl, apresentando-nos uma análise da experiência do cotidiano – os modos de ser do homem, para o qual designa o termo “*Dasein*” – um passo importante para o movimento existencialista.

Para ele era impossível isolar as instâncias categóricas da experiência, tentativa que incorreria no encobrimento dos elementos que seriam mais significativos para uma reflexão devidamente fenomenológica: as ideias de compreensão e mundo. O que encontramos no dia a dia “não são coisas que podem ser o que são independentemente da contextura que as envolve” (*Ibidem*, p. 76), pois todas pertencem a uma totalidade maior caracterizada por nossa atividade. O *Dasein* estaria, portanto, fundamentalmente incapacitado para decidir sobre o lugar que cada coisa tem no mundo, conjuntamente com os significados que lhes são próprios, pois as encontra assim ordenadas desde o começo de sua vida, independentemente de sua decisão.

Isso nos indica que o mundo em que vivenciamos é “público” (*das Man*), tendo em conta o seu modo de *ser-no-mundo*, o que denunciava o rompimento heideggeriano com a redução fenomenológica de Husserl. Ao atentarmos com precisão para a experiência cotidiana, percebemos como os *outros* estão necessariamente implicados nela, pois o cotidiano está imbuído de normas anônimas que, a princípio, independem da nossa existência; e mesmo quando estamos de fato sozinhos, ainda acabamos sendo acompanhados pelo *das Man*. Ainda assim, o *Dasein* se realiza enquanto projeção de possibilidades no mundo que encontra, e sob muitos aspectos uma vida existencialmente genuína ou autêntica deveria buscar se opor ao *das Man*.

A reflexão heideggeriana adota a ideia da decisão como o ponto de partida para uma existência autêntica, o que significaria falar que o *Dasein* deveria assumir as possibilidades constitutivas de sua própria realidade, dando destaque para a consciência de sua possibilidade

fundamental: a morte. Em última instância Heidegger deixou de lado as intenções de se obter qualquer tipo de pureza num estudo do tipo, argumentando como o homem sempre estaria inserido em um dada pré-compreensão do mundo, sendo-lhe possível apenas assumir as responsabilidade pelos horizontes de realização da própria existência, projetos que passariam longe do *das Man*.

Logo em seguida foi Merleau-Ponty que nos apresentou uma proposta fenomenológica bastante expressiva. Se considerarmos a noção geral que atravessa o seu pensamento, o que vai desde a sua tese *A estrutura do comportamento* (1942), passando para aquele que seria o seu mais significativo escrito, *A fenomenologia da percepção* (1947), chegando até *A prosa do mundo* (1960), pode-se constatar que o grande diferencial entre ele e os demais fenomenólogos será o destaque dado às pesquisas empíricas das ciências da época, sobretudo a psicologia da *Gestalt*, conhecida por enfatizar o papel da percepção na experiência.

O mais importante é perceber como Merleau-Ponty atribuiu à fenomenologia um caráter significativamente afetivo, partindo da constatação de que, longe de ser a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica seria a expressão direta de uma filosofia existencial (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 11). Tal consideração sugere certo alinhamento com Heidegger, por mais que essa ideia tenha sido adotada da obra *Ideias*, texto póstumo de Husserl.

Tendo isso por base, Merleau-Ponty considerou que deveríamos levar em consideração a nossa situacionalidade histórica e corporal, para reescrever a experiência humana em termos de corporificação (REYNOLDS, 2014, p. 163). Do pensamento de Husserl, Merleau-Ponty carregará as seguintes premissas a noção de que o corpo aparece na experiência de forma distinta, desempenhando um papel fundamental a respeito das possibilidades de realização da própria experiência (CERBONE, 2013, p. 150). Ora, se o corpo é o meio através do qual se dão todos os fenômenos, sendo um processo de triagem do experienciar, ele estaria necessariamente presente em toda e qualquer manifestação intelectual; não como um objeto entre outros, e sim como fator vivo e intencionalizador.

Merleau-Ponty tinha em vista redescobrir a camada primordial que nos possibilita falar da existência de coisas e ideias, nas isso no intuito de se descrever o mundo, já que para ele a existência não seria aquilo que pensamos, mas aquilo que efetivamente vivemos (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 14). Esta proposta de retorno estaria indissociavelmente unida à nova ideia de fenomenologia, sendo o seu objetivo a descrição da experiência de mundo, afastando-se, claro, da simples especulação ou da tentativa de explicação científica da mesma.

A redescoberta desse patamar “pré-objetivo” seria como atingir a camada primária onde se desdobra todo experienciar possível. A sua consequência básica seria o natural afastamento ou pelo menos a suspensão de uma concepção objetiva de mundo. Afinal de contas, do que ela valeria?

Uma vez que o sujeito da experiência nunca seria “cortado ou separado do mundo, e o mundo dentro do qual ele se encontra não é o mundo completamente determinado e objetivo das ciências naturais” (CERBONE, 2013, p. 161), far-se imperativo um novo vislumbre sobre aquilo que, de certa forma, existiria no sujeito como “mundo”; ou nos trâmites do pensamento nietzschiano, poderíamos dizer “vida”. Da mesma forma que seus antecessores, Merleau-Ponty argumenta contra as teorias que visam esclarecer relações internas a partir de observações externas, um embate que parece compor mais de setenta por cento da *Fenomenologia da percepção*; no entanto, o que nos importa aqui são as conclusões a que ele chegou e que não se limitam a essa obra.

A variedade de observações de casos patológicos que Merleau-Ponty fez ao longo de suas publicações acabará chamando a atenção de um leitor acostumado com os sistemas filosóficos tradicionais. Mas o que está subjacente a esse processo é que tais casos revelariam um tipo de antítese conceitual do estado patológico em análise: a autoexperiência corporal. Em resumo, uma das primeiras e mais significativas conclusões desse estudo foi constatar que a relação que temos com o nosso corpo não diz respeito a representações conceituais, sendo antes de tudo um processo natural nem sempre consciente, marcado pela experiência contínua do indivíduo. Sendo assim, a intencionalidade motora seria o fenômeno básico manifesto em casos não patológicos em movimentos tanto concretos como abstratos (*Ibidem*, 2013, p. 192), sendo cada ação exercida tanto movimento em si quanto consciência de movimento.

Merleau-Ponty concluiu que por meio da experiência motora o corpo não só atribui representações por meio de um processo que lhe é determinante, como ainda expressa a própria intencionalidade constitutiva. A segunda conclusão mais importante diz respeito ao fato de que conhecimento não implica no “eu penso” cartesiano, aproximando-se mais do “eu posso” nietzschiano, uma vez que só através do mais pleno e efetivo movimento mecânico que o mundo acaba por se revelar à consciência; o que implica também na ideia de que a “realidade” sofrerá uma variação significativa a depender da experiência individual. Ora, estaríamos impossibilitados de “submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 11), pois não

haveria distinção entre ter “consciência do mundo” e “experienciar o mundo”, sendo estes aspectos simplesmente indissociáveis.

O mais significativo é perceber como Merleau-Ponty chega à consideração da ideia de mundo partindo de um estudo fenomenológico, e com isso justifica um projeto com fins descritivos. Para tanto afirmou que o mundo deve ser descrito, e nunca efetivamente explicado, retificando a importância de toda participação subjetiva para um projeto do gênero, enquanto a ciência nada mais faria que percorrer um terreno viabilizado pelo corpo (*Ibidem*, p. 3). O que entendemos por “mundo” estaria dado desde o princípio como perspectiva categórica em desvelamento, visto que a percepção não é uma ciência do mundo, nem mesmo um simples ato, mas sim uma tomada de posição deliberada; ela é, portanto, o fundo sobre o qual todos os atos se destacam (*Ibidem*, p. 6). Uma vez que o corpo é o horizonte onde se revela cada instante de nossas vidas, distinguir um mundo a parte de nossa constituição vital é um erro crasso.

Curiosamente, as considerações de Merleau-Ponty trilham um caminho similar às de Nietzsche, dadas as diferenças naturais que envolvem cada obra. Mas enquanto o primeiro não ultrapassava os limites descritivos de um diagrama fenomenológico fortemente influenciado pelo idealismo – levando em conta que na sua perspectiva procurar “a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em ideia”, e sim procurar “aquilo que de fato é para nós antes de qualquer tematização” (*Ibidem*, p. 13) – o segundo acabou se desdobrando conscientemente sobre a própria descrição, defendendo a “fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), mesmo que para isso tenha acabado por atribuir à própria obra um caráter autodestrutivo.

Em resumo, a fenomenologia argumentou com maior clareza sobre o fato de que a experiência consciente está fixada ou pelo menos prevista por um conjunto ordenado de estruturas essenciais que antecedem e determinam qualquer conhecimento. Não temos em vista inserir Nietzsche na tradição fenomenológica, mas apenas observar que alguns dos traços de sua epistemologia acabaram antevendo teses como as de Merleau-Ponty⁴⁸. Desta maneira, a onto-fenomenologia da corporeidade nos possibilita ter um discernimento maior sobre o caminho seguido por Nietzsche até a elaboração de sua concepção de vida.

3.2 O senhor de todas as razões

⁴⁸ Sendo assim, Nietzsche seria um dos vários precursores da tradição fenomenológica, por mais que nem sempre tenha recebido grande destaque nesse paralelo.

Julgamos que o perspectivismo evocado por Nietzsche parece ter na fenomenologia do corpo uma implicação teórica, ou pelo menos acaba lhe antevendo de forma geral, uma vez que atribuiu à instância perspectivística um lugar pouco abordado pela tradição filosófica. Dessa forma Nietzsche adotou o corpo como a sua grande fonte de constatação, contrapondo-se à ideia de uma razão pura ou da simples hipótese de uma verdade em si; consequentemente, buscando um novo parâmetro de julgamento que não sucumbisse à metafísica platônica. Neste sentido ele interpretou o intelecto e a linguagem sob um ponto de vista voluntarista, atribuindo-lhe o semblante daquilo que entendeu por vida: um movimento de apoderamento das coisas (26 [61] Verão – Outono de 1884). O corpo aparece aqui como um novo critério de legitimação da “verdade”, seguindo o que o perspectivismo prevê enquanto valor de qualquer juízo possível.

A busca por esse novo parâmetro de validação é um passo estratégico para a fundamentação do conceito vontade de poder, e para tanto, Nietzsche encontrou tal critério naquilo que entendia por vida, não recuando diante do horizonte relativista que se abriu com a filosofia crítica, e buscando em Schopenhauer o princípio de uma epistemologia do corpo. Como dissemos, o pensamento schopenhaueriano foi um dos precursores na revogação do absolutismo racionalista, enquanto Nietzsche daria continuidade a esse projeto quando atribuiu uma dimensão existencial ao exercício do intelecto, utilizando-se de uma ideia tomada justamente de Schopenhauer: o corpo. A instância fisiológica⁴⁹ aparece no pensamento nietzschiano, portanto, como o princípio de uma guinada epistemológica em direção a uma nova concepção de mundo, um projeto destinado ao desvelamento do mundo.

O tópico anterior nos serviu para esclarecer que a obra nietzschiana pode resguardar algumas das sementes da fenomenologia atual, sobretudo se observarmos ideias como a do dinamismo do processo identitário de Husserl ou àquela em que Heidegger afirma que o mundo nos é dado desde o princípio num transcurso público (*das Man*). Todavia, defendemos que Nietzsche caminhava em direção àquilo que seria a fenomenologia do corpo, um importante ponto de elaboração da obra de Merleau-Ponty. Para este a fenomenologia era um

⁴⁹ No pensamento nietzschiano o conceito de fisiologia traz consigo algumas implicações epistemológicas que não serão abordadas no momento, dado que ele exige um esclarecimento prévio de sua concepção de vida, que será justamente o objetivo do próximo capítulo. Ainda assim, quando falarmos de fisiologia estaremos usando um conceito de fundo biológico, e que Nietzsche o empreendia para além das circunscrições positivistas. Para ele os processos fisiológicos eram resultantes de desencadeamentos de força, e para tanto a doutrina da vontade da vontade é uma peça chave de seu raciocínio (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.126). Sendo assim, quando tratamos do termo fisiologia, estaremos nos referindo à carne, ossos e células, mas também e antes de tudo a afetos, instintos e paixões indiscerníveis científicamente.

projeto de caráter descritivo e necessariamente incompleto, pautado na experiência corporal como o aspecto mais significativo a ser considerado por qualquer empreendimento teórico; algo que corrobora com o projeto nietzschiano que defendia a primazia de uma existência corporal em prol de um pragmatismo da força.

O projeto de Merleau-Ponty se destinava ao redescobrimento do mundo a partir de sua descrição onto-fenomênica, evitando cair no objetivismo científico ou no ceticismo absoluto. Ele enfatizava que se abstrair existencialmente dessa descrição é simplesmente impossível, ou ainda, nos termos aqui propostos, seria imperativo inserir-se conscientemente nessa descrição. Como o próprio autor declarou, é isso que faria da fenomenologia um “espetáculo que nos possibilita passar do fato de nossa existência à natureza de nossa existência, do *Dasein* ao *Wesen*” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 11). Sendo assim o mundo não representa um problema a ser solucionado, pois a verdadeira filosofia deve coordenar o redescobrimento “do mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (*Ibidem*, p. 19). E foi neste mesmo sentido que Nietzsche nos conduziu à redescoberta do mundo, sem com isso se abstrair da própria concepção, já que isto não seria apenas indesejável, mas de fundamental importância à legitimidade de sua obra⁵⁰.

Em suma, o paralelo estabelecido entre Nietzsche e Merleau-Ponty se torna mais relevante ao constatarmos que os dois projetos apresentavam pontos em comum, sendo o primeiro deles o esclarecimento de que o corpo é uma ferramenta indispensável ao conhecimento do real, e ainda e mais importante à ideia de que o corpo enquanto princípio fundamentador de qualquer teoria legítima. Nietzsche se insere no primeiro ponto quando afirmara: “não acredito em nenhuma investigação sem o fio condutor do corpo. Não uma filosofia como *dogma*, mas como um regulativo provisório da *investigação*. ” (26 [432] Verão – Outono de 1884). Basta-nos agora saber o que ele inferia dessa ferramenta, levando em conta que de forma similar a Merleau-Ponty, o raciocínio nietzschiano foge do cartesianismo, por mais que no primeiro momento infira o corpo como um “critério de avaliação epistêmica”, e não a própria realidade a falar.

⁵⁰ Mais uma vez, não estamos afirmando aqui que Nietzsche é um fenomenólogo, todavia o estamos interpretando-o à luz da fenomenologia do corpo. A ideia é utilizar-se das teorias de Merleau-Ponty no intuito de esclarecer o percurso seguido por Nietzsche até a sua concepção de vida/mundo/ser, pois tanto um quanto o outro tiveram consciência da importância desse vislumbre, ao mesmo tempo em que não caíram na metafísica tradicional ou debandaram para o âmbito positivista. Merleau-Ponty é uma possibilidade de associação que buscamos adotar despretensiosamente, ao passo que uma associação do tipo poderia ter sido outros tantos caminhos. Não iremos, portanto, aprofundar esse debate, mas apenas debater com a intenção de enriquecer a leitura da obra de Nietzsche, nada mais que isso.

Para tanto, destacamos a ampliação dada a essa questão em *Assim falou Zaratustra*, com destaque para o discurso *Dos desprezadores do corpo*. O texto é iniciado com a crítica a uma série de figuras tradicionais de pensamento ocidental – ideias como as de alma, intelecto, razão e consciência – no momento em que a imagem da “criança”, uma das grandes metáforas do pensamento nietzschiano, acaba por declarar: “Corpo sou eu e alma [...] corpo sou eu inteiramente e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” (ZA, “Dos desprezadores do corpo”, p.34 – 35); ataque que se repete ao longo de todo o discurso, enfatizando a falênciam dos conceitos fundamentais à epistemologia tradicional, quando confrontados com a multiplicidade dinâmica revelada pela instância fisiológica, tópico bastante discutido anteriormente.

Em um fragmento póstumo datado de 1885, Nietzsche voltou a especular a existência de uma unidade da intencionalidade⁵¹, afirmando que essa não poderia residir na consciência ou na razão, muito menos no simples sentir, pensar ou querer, e sim no movimento geral que envolvesse noções como as da astúcia conservadora, o senso de apropriação e alijamento e o instinto vigilante do nosso organismo (34 [46] Abril – Junho de 1885). Essa unidade só poderia residir num processo comum a toda a estrutura fisiológica, revelando-se sucessivamente na existência corporal; o resultado limiar e provisório de um processo contínuo, da mesma forma que os demais epifenômenos psíquicos representariam a camada superficial de uma grande estrutura hierárquica. A mesma ideia é trabalhada n’*Os desprezadores do corpo* quando Zaratustra afirma:

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito. O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria. E quem sabe por que teu corpo necessita justamente de tua melhor sabedoria? Teu si mesmo ri do teu Eu e de seus saltos orgulhosos. (ZA, “Dos desprezadores do corpo”, p. 35)

A princípio a passagem apenas ratifica muito do que dissemos nos tópicos anteriores, retratando o intelecto e a sensibilidade como brinquedos nas mãos de instâncias subconscientes. Como era previsto, o corpo é entendido aqui como o mecanismo perfeito de investigação, afinal de contas, os “instintos”, enquanto expressões perfeitas da estrutura

⁵¹ Definitivamente Nietzsche não menciona a palavra “intenção” ou “intencionalidade”, contudo o que se tinha em vista no respectivo fragmento é um tipo de substrato psíquico donde proveria toda e qualquer decisão, aferindo assim aquilo que a tradição entendeu durante muito tempo por unidade da autonomia.

fisiológica, seriam muito mais significativos em termos de investigação que qualquer outra expressão conceitual (26 [355] Verão – Outono de 1884). A razão e a sensibilidade, portanto, concebidas como ficções promovidas e alimentadas continuamente por um movimento que nos seria indiscernível, uma vez que esse poderoso senhor é entendido por Nietzsche como um tipo de parábola limiar. Tal enigma se materializaria no corpo, sendo este o falar expresso de um processo contínuo e plurifuncional, materializado em carne, ossos e células, mas ainda, e como foi dito, na astúcia conservadora, no senso de apropriação e reprovação típicos do nosso organismo, em suma: os afetos primitivos.

Da mesma forma que as faces do entendimento seriam meros fantoches nas mãos de um senhor desconhecido, a diversidade de razões evocadas por esse soberano acabaria por lhe atribuir um caráter dinâmico e fragmentado; por mais que Nietzsche insista em utilizar a palavra “Si-mesmo” (*das Selbst*), o que corrobora com a ideia da unidade da vontade de poder, ponto que atestaria a continuidade da influência schopenhaueriana na sua obra. Para além de um simples mecanismo epistemológico, o corpo é entendido como a expressão materializada, plurifuncional e contínua da instância detentora de todas as razões, e talvez ainda a “unidade” da qual fazemos referência possa ser em si mesma mais uma ficção promovida pela própria vida.

Referindo-se à pluralidade dinâmica que se revelara enquanto corpo, Nietzsche inferiu a necessidade de supor “um senhor” por detrás de todas as ações, por mais que a suposta unidade não se encontre na base da consciência, pois esta seria um tipo de órgão ao exemplo do estômago. A suposição de unidades conceituais – prerrogativas de universalização inerentes aos juízos lógicos, tal como o Si-mesmo mencionado no texto de Zaratustra – parece ser um fator intrínseco à nossa linguagem, como uma convenção linguística. Falar da intencionalidade inerente a uma determinada ação ou dos ditames de uma consciência plenamente autônoma seria tão ingênuo quanto se falar da unidade da vontade de poder, posto que tudo na verdade diria respeito a um processo plurifuncional, caótico e dinâmico radicalmente indiscernível⁵².

O fato é que Nietzsche entende o corpo como “um construto muito mais pleno do que um sistema de pensamentos e de sentimentos jamais poderia ser”, sendo um mecanismo de investigação ainda “mais elevado do que uma obra de arte” (25 [408] Primavera de 1884).

⁵² Ponto que ainda será discutido, por mais que aquilo que fica subtendido nas palavras do próprio Nietzsche é que a suposta pluralidade do viver não anula a impossibilidade de nos expressarmos de outra forma que não seja lhe atribuindo juízos que carregam o peso das universalizações metafísicas. A metafísica no sentido “pós-kantiano” seria a simples impossibilidade de nos apartarmos de tais generalizações, por mais que Nietzsche lute a todo instante para conceber um conceito dinâmico que não sucumba ao peso da tradição.

Seria através desse fio condutor que aprendemos que nossa vida só foi possível por causa de uma conjunção de muitas inteligências e valores totalmente distintos (37 [4] Junho – Julho de 1885). No entanto, isso só é possível com a percepção de uma comunhão de forças que não condiz muito com o que até agora foi dito sobre o tema, afinal de contas, o corpo foi descrito como um processo dinâmico, caótico e plurifuncional. A ideia levantada por Nietzsche é que para se manter de pé, como uma legítima unidade funcional, o corpo se sustenta num sistema de obediência e comando dotado de mil faces, “expresso moralmente: por meio do exercício incessante de muitas *virtudes*.¹” (*Ibidem*). O corpo, em suma, é o resultado de um ordenamento hierárquico, a expressão de um processo contínuo, e nunca um resultado definitivo.

Da mesma forma que a suposição de um sujeito uno fora questionada na análise da consciência, a hipótese de que uma multiplicidade de forças em conjunção e luta que se situariam à base de nosso pensamento (40 [42] Agosto – Setembro de 1885), encontra no corpo o seu principal fator de argumentação. Dessa maneira, ele estabelece uma forte ligação entre o exercício intelectual e o pragmatismo da força, dado que se as refutações corretas são de ordem fisiológica (26 [316] Verão – Outono de 1884), é no jogo perspectivístico que se encontraria qualquer verdade significativa; uma verdade que, portanto, será sempre contextualizada, e da mesma forma sujeita ao questionamento de sua função: as condições de conservação e perpetuação da vida.

O corpo nos fornece a percepção de que o homem é uma comunhão de forças, “uma pluralidade de seres vivificados que, em parte lutando uns com os outros, em parte coordenados e subordinados uns aos outros, também afirma em meio à afirmação de sua essência particular o todo” (27 [27] Verão – Outono de 1884), ou seja: a unidade que se firma nesse agregado hierárquico tende à preservação da ordem estabelecida, como uma forma de conservação e perpetuação da existência individual, na medida em que essas unidades sobrevivem quando encontram um lugar no coração do todo. É desta forma que, sendo “originalmente corpo o homem é rebanho e pastor” (CORDEIRO, 2012, p. 176), multiplicidade que se realiza na unidade, o que não anula a tensão que permeia todo o ordenamento de forças, ao passo que o regime estabelecido acabará pendendo à natural desagregação com o passar do tempo; o que em termos estritamente fisiológicos significa falar da decadência das forças ou da morte de uma estrutura hierárquica.

A questão de como efetivamente nasce um ordenamento de forças – ao exemplo maior do corpo – encontra no próprio termo “força” o seu principal fator de argumentação; tema que será debatido nos próximos capítulos. Já nos é possível confirmar que a ideia da ordem

estabelecida em meio à absoluta distinção aponta para um processo de eterna tensão entre forças. Nietzsche pressupõe um encadeamento bélico que confere a cada unidade em jogo o seu lugar de direito lembrando que o próprio direito lhe aparece como o resultado de uma conquista nunca plenamente definida, o resultado do próprio exercício da força.

É por isso que Nietzsche dirá que a “condição absoluta do homem é comunidade”, sendo o seu impulso mais desenvolvido aquele “em virtude do qual a comunidade é mantida” (27 [30] Verão – Outono de 1884). Não é de se espantar que a razão tenha sido tradicionalmente entendida como uma faculdade essencialmente humana, dado que na prática ela conferiu ao homem certa unidade e direcionamento (sentido), um fator elementar à preservação da comunidade (hierarquia fisiológica). Ora, se o corpo é um tipo de agregado comunitário, todos os pensamentos, sensações e afecções seriam frutos do cuidado da alma, esta que no fim das contas se revela enquanto corpo; enquanto a alma é corpo porque é o afeto que cuida da comunidade, trazendo à luz os pensamentos (CORDEIRO, 2012, p.176), fazendo-lhes, portanto, “conscientes” em termos hierárquicos. Contudo, quando a razão passou a ser concebida como um fator identitário, ela acabaria por direcionar o homem ocidental por caminhos totalmente distintos daqueles que colaboraram com a perpetuação de seu tipo, eclipsando a diversidade de pulsões que se fizeram necessárias à própria conservação.

Portanto, quando Nietzsche declara que o conceito de indivíduo é falso (34 [123] Abril – Junho de 1885), seu principal contraponto argumentativo foi esta percepção comunitária e dinâmica do corpo. Sob muitos aspectos, a metáfora da comunidade lhe é bem pertinente, uma vez que as transições incessantes que marcam o circuito de afetos corporal não nos permitem falar de ‘indivíduo’ etc.”, já que o ‘número’ de seres é ele mesmo fluido” (36 [23] Maio – Julho de 1885). A menor partícula de uma estrutura comunitária se mantém em constante dinamismo, desaparecendo ao longo do tempo e ainda contribuindo com a transformação do todo de diversas formas.

Estaríamos incapacitados de falar do “tempo e não saberíamos nada sobre movimento, se não acreditássemos de uma maneira tosca que há ‘algo em repouso’ ao lado do que é movido” (*Ibidem*). No limiar, o fiel da balança (o peso mais pesado) é algo mutável; a geração constante de células etc. fornece uma mudança constante dos números desses seres” (34 [123] Abril – Junho de 1885); um dinamismo absoluto que se revela enquanto corpo, mas que também nos mostra algo para além da nossa singela perspectiva: a totalidade do vir-a-ser.

3.3 Para um redescobrimento do mundo

Até o momento ficou claro que Nietzsche não entendia a vida como um problema a ser resolvido, pois desde o começo ele a concebeu como um fator incontestável, na maior parte das vezes como um contraponto conceitual de caráter intuitivo. E por mais que Nietzsche acabe lhe atribuindo certa problematização ao longo de sua obra, a especulação sobre vida emerge da necessidade de aprofundar uma intuição que foi angariando conteúdo de diversas áreas do pensamento. Quando estabelecemos a relação entre a obra nietzschiana com o projeto de Merleau-Ponty o que ficou subtendido foi a necessidade da filosofia do futuro – ou ainda o próprio pensamento contemporâneo – coordenar o redescobrimento do mundo na tentativa de superar os limites de uma epistemologia moribunda.

É assim que inicialmente Nietzsche adota o corpo como um critério epistemológico, um mecanismo irrevogável no trabalho consigo mesmo, o fundamento para o redescobrimento do mundo; no primeiro momento teríamos um anseio de caráter claramente existencialista, no segundo uma aspiração de fundo fenomenológico ou ontológico. Conquanto, resumi-la como um simples regulativo de investigação, como ele mesmo afirmou no fragmento 26 [432] de 1884, seria precipitado, uma vez que as palavras de Zaratustra – “corpo sou eu inteiramente e nada mais [...] corpo sou eu inteiramente e nada mais; e alma é apenas uma palavra para algo no corpo” – nos conduzem para uma compreensão ainda mais ampla e significativa desse tema.

Mas para além de um simples regulativo epistêmico, Nietzsche ainda compreenderá a instância fisiológica como a expressão manifesta da própria vida, sendo os sentidos, o intelecto e tudo aquilo que dela provém a sua fala expressa e materializada. Sua investigação nos diz ainda que o corpo é um resultado provisório, um processo contínuo bem mais abrangente e determinante do que aquilo que usualmente se pensou na tradição, sendo ainda possível que a percepção de sua “unidade funcional do entendimento” seja algum tipo de equívoco do próprio pensamento, uma elaboração ficcional promovida pela necessidade de conservação de todas as forças que o compõem; um emaranhado de pulsões que se mantém num estado de eterna tensão, que buscam a conservação e a ampliação do todo como forma de preservação de seus elementos particulares.

Provavelmente o resultado mais significativo que poderemos tirar do paralelo entre Nietzsche e Merleau-Ponty é a ideia de que falar da existência implica em falar necessariamente da experiência corporal, posto que ter/ser corpo é justamente o que nos

possibilita expressar o mundo enquanto tal. É preciso esclarecer ainda que aquilo que Nietzsche entendia por mundo é relativamente distinto do que Merleau-Ponty se referia pelo mesmo termo, já que o primeiro foi guiado por um senso de investigação quase pré-socrático, dirigindo-se para uma análise muito afinada com os estudos cosmológicos antigos; enquanto o segundo, por mais que seja influenciado pelas pesquisas empíricas contemporâneas, é ainda mais inspirado pelo idealismo de Husserl, o que resulta em finalidades muito mais apriorístico-perceptivos que propriamente objetivas.

Sabe-se que Nietzsche está longe de compactuar com o positivismo do século XIX, porém é fato conhecido que por muito tempo ele dialogou com a ciência do período, sem falar que as observações do mundo natural desempenharam um forte papel na sua obra, o que torna possível afirmar que o “mundo objetivo” também foi alvo de sua investigação. Sendo assim, em termos nietzschianos, falar do mundo implicará falar da vida ou, de maneira ainda mais ampla, naquilo que seria “um de seus maiores problemas: o ser” (NASSER, 2015, p. 15); palavra muitas vezes mobilizada com finalidade crítica, o que não implica dizer que a sua utilização se resuma à função negativa (*Ibidem*, p.20)⁵³. Corroborando com a tradição fenomenológica posterior, Nietzsche compreendeu que falar do “mundo” com a mínima propriedade só seria possível àquele que admitir a conexão indissolúvel com o mesmo, em um nexo prefigurativo entre ser “existente” e a própria existência.

É desta forma que o corpo não é apenas uma etapa do projeto de redescobrimento do mundo, porque ele é parte atuante de um processo simplesmente inviável quando se adotado o caminho das ciências empíricas. O redescobrimento do mundo nos impõe a necessidade de reaprender a pensar o corpo, já que sendo ele a fala expressa, dinâmica e materializada da vida, por detrás dele se encontrariam as manifestações de um saber recôndito pouco ou nunca antes considerado; da mesma forma se impõe a necessidade de repensarmos uma metodologia de estudo dos fenômenos corporais que supere o cartesianismo inerente à linguagem.

Retomando alguns pontos relevantes da *Fenomenologia da percepção*, Meleau-Ponty nos dirá que o corpo é um “eu natural”, sendo-nos impossível reencontrar o mundo se abstraindo dele (2015, p. 280), afinal de contas, é através do corpo que estamos no mundo, existimos e percebemos, justamente porque somos antes de qualquer coisa corpo. Entre nós e a percepção que temos das coisas haveria sempre a espessura de um *saber originário* que nos impede de vê-las com objetividade, porque experimentamos as sensações como modalidades

⁵³ Paráfrase da passagem onde Eduardo Nasser cita Jean Granier, mas precisamente a obra “*Nietzsche et la question de l'être I*”, onde afirma: “o que não quer dizer que o termo *ser* possui em Nietzsche somente uma conotação negativa”.

de uma “experiência geral” consagrada no mundo físico, que crepita através de nós sem que sejamos seus autores (*Ibidem*, p. 291), pois tudo nos seria dado desde o princípio como um advento público e pré-configurado pela existência corporal.

Ainda segundo Merleau-Ponty, não existe qualquer tipo de plenitude no contato com o real, pois o anonimato que emerge da experiência sensível é fruto de sua parcialidade, além do fato que aquele que vê e aquele que toca jamais recebe a percepção do mundo por completo, já que o mundo tangível e o mundo visível não revelam sua totalidade. Ora, temos a “experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, e sim no sentido de uma totalidade aberta cuja síntese não pode ser acabada” (*Ibidem*, p. 296). Da mesma forma a experiência de um sujeito nos aparece em meio a um processo contínuo de reconfiguração no percurso do tempo, o que nos indica que eles – sujeito e objeto (mundo) – são unidades presumíveis no horizonte da experiência contínua (*Idem*), nunca seres em si sujeitos à completa definição ou constatação.

A experiência que temos do real “está longe de se reduzir à experiência de um certo estado ou de um certo *quale* indizíveis, porque elas se oferecem com uma fisionomia motora, estão envolvidas por uma significação vital (*Ibidem*, p. 282-283). Falamos literalmente do lugar e do sentido carregados por qualquer empreendimento intelectual, o que nos termos nietzschanos significaria falar do valor perspectivístico atrelado à linguagem. De certa forma ratificando aquilo que o perspectivismo prevê em termos metodológicos, Merleau-Ponty concluirá que a partir do momento em que reconhecemos a existência desse saber originário, no sentido de um campo vital onde se desenrola toda experiência possível, que não há mais nenhum meio de distinguir um plano de verdades *a priori* e um plano das verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que efetivamente ele é.

A unidade do intelecto, que por muito tempo fora entendida como uma verdade *a priori*, é apenas a expressão formal de uma contingência fundamental: o fato de que somos o mundo (*Ibidem*, 298), isto porque somos, em primeira instância corpo, sendo este o portador do próprio mundo. É perceptível como as palavras de Merleau-Ponty estão munidas de um idealismo que acaba ofuscando as boas intenções de seu projeto⁵⁴. No entanto o que vemos na *Fenomenologia da percepção* é muito mais um esquema crítico-preparatório que uma descrição onto-fenomenológica propriamente dita, algo que encontramos sem maiores dificuldades em Nietzsche. Se por um lado Merleau-Ponty nos é de grande proveito ao

⁵⁴ Intenções de fundo pragmático, ao exemplo daquelas evocadas por Nietzsche. É indiscutível que Merleau-Ponty era um autor preocupado com o valor de aplicação do conhecimento, o que o levou a se confrontar, por exemplo, com o suposto cartesianismo inerente ao pensamento de Sartre.

entendimento das possibilidades da filosofia nietzsiana no que tange à ideia de corpo, ele não vai muito mais longe que a tentativa de possibilitar descrições onto-fenomenológicas futuras. Já Nietzsche não teve muito receio em mergulhar na própria descrição da experiência de mundo, apresentando-nos um dos conceitos mais importantes de sua obra: vontade de poder.

Levando em conta tudo que foi elaborado anteriormente, ficara estabelecido que o corpo nos possibilita redescobrir o mundo. De forma similar ao que teorizara Merleau-Ponty, Nietzsche se preocupou com um entendimento do *cosmos* que não se resumisse ao empirismo vazio, nem afundasse no subjetivismo moderno. É por isso que a filosofia nietzsiana arranca a vida da camisa-de-força determinista do fim do século XIX e lhe devolve a sua verdadeira liberdade, que é a liberdade do artista diante de sua obra (SAFRANSKI, 2005, p. 294-295). Ao contrário do que geralmente se pensa, há em Nietzsche uma grande preocupação com o valor de qualquer empreendimento teórico, literalmente falando: o sentido carregado por qualquer diagrama conceitual, seu poder de conservação e perpetuação da vida.

CAPÍTULO II

ONTOLOGIA DA VONTADE DE PODER

Ontem, o céu anunciava uma tempestade esplêndida. Subi a uma montanha próxima, chamada “Leusch” (talvez tu possas explicar-me este nome), e encontrei, lá em cima, um homem que, ajudado por seu filho, se preparava para matar dois cabritinhos. A tormenta rebentou com tremenda violência de trovões, chuva, granizo, produzindo em mim uma exaltação incomparável e dando-me a conhecer que só chegamos a compreender justamente a Natureza quando nela nos refugiamos, evadidos dos nossos cuidados e das aflições. Naquele momento, que eram para mim o homem e a sua vontade inquieta? Que eram para mim o eterno Deves ou Não deves? Quão diferentes os raios, a tempestade, o granizo, as forças livres, sem ética de qualquer ordem! Quão felizes e poderosos – a vontade pura, não perturbada pela inteligência!

(Carta ao Barão de Gersdorff - 1866)

Tendo em vista esclarecer que a obra nietzschiana não dever ser encarada como um projeto relativista inconsequente, tentamos demonstrar que Nietzsche buscou assumir aquilo que entendeu ser a principal consequência dos novos tempos, pois considerava ser impossível furtar-se ao destino do Ocidente, afastando-se de qualquer raciocínio teleológico, acabando por adotar o niilismo como a única possibilidade de um futuro engrandecedor. Ainda assim, dada a compreensão do papel que esse fenômeno teria na decadência ocidental, Nietzsche buscará as condições de elevação de pensamento no extremo oposto daquilo que até o momento fora erigido pelo Ocidente (37 [14] Junho – Julho de 1885). Seu alvo, portanto, não era o niilismo enquanto tal, e sim a cultura clássica inerente à modernidade e responsável pela emergência das faces mais decadentes desse fenômeno: o amaldiçoamento da vida; enquanto o objetivo do empreendimento nietzschiano como um todo nos parece ser a tentativa de elaborar um projeto de revitalização do Ocidente, planejamento este que tomou forma de uma ontologia do vir-a-ser.

A fórmula apresentada para esse projeto foi uma “nova concepção mais determinada do conceito ‘vida’”, que seria intitulado ao fim por “vontade de poder” (2 [134] Outono de 1885 – Outono de 1886), enquanto o meio de sua realização teria sido apresentá-la nos termos de uma doutrina da seleção espiritual. Mas até chegar nesse ponto é perceptível como Nietzsche não se deu ao luxo de nos oferecer arbitrariamente uma “receita de bolo” qualquer para o problema em questão, esforçando-se para não simplesmente reproduzir a epistemologia que herdou; por mais que tenha se esforçado também para nos legar a imagem de um

extemporâneo. Sendo assim, Nietzsche esteve atento às limitações impostas pelo legado kantiano, o que provavelmente se deu pelo intermédio de Schopenhauer, e foi através deste que a sua obra assumiria a ideia de corpo como a principal fonte de legitimação da nova concepção de mundo.

Como disse no fragmento 7 [36] datado de 1886 e 1887, essa nova “perfeição” buscada não poderia corresponder às velhas formas de pensar – “à nossa lógica, ao nosso ‘belo’, ao nosso ‘bem’, ao nosso ‘verdadeiro’”, – mas poderia ser perfeitamente mais elevada do que os velhos ideais, isto é, a toda arquitetônica teórica elaborada até então. Nietzsche buscava uma definição que conseguisse, por um lado, assumir as consequências da tradição filosófica, todavia em um sentido mais elevado e radicalmente distinto da metafísica clássica ou mesmo da própria filosofia crítica. Tudo nos leva a crer que Nietzsche tinha em vista um plano de reedificação do Ocidente que partisse do perspectivismo epistemológico, o que acabou implicando numa fenomenologia do corpo como o único meio viável de legitimação da “verdade” dos novos tempos⁵⁵.

Similar ao que Merleau-Ponty diria décadas mais tarde, o projeto nietzschiano compromete-se com o redescobrimento do mundo, partindo da análise das possibilidades reveladas pelo corpo. Não faria qualquer sentido apresentar uma concepção de mundo que não dialogasse com os anseios da instância fisiológica, pois é ela quem dita o valor de um esquema teórico. Uma verdade que não sirva à vida – no caso, ao corpo, mesmo como regulativo provisório do “valor verdade” em questão – deveria ser deixada de lado para que ficções efetivamente úteis à existência pudessem ocupar seu lugar. Sendo assim, a concepção elaborada por Nietzsche não tem qualquer pretensão de reivindicar uma “adesão universal”, no entanto, ao passo que comprehende que somos entes com configurações vitais minimamente similares, antevê que possamos compartilhar de algum tipo de concordância em relação ao “valor verdade” de uma coisa. O pragmatismo poderia ser um desses caminhos de consentimento, entretanto, de forma alguma tal critério finda com a gama de possibilidades evocadas pela obra nietzschiana.

Como previu a filosofia crítica, fica suposto que haveria algo de “objetivo” na experiência subjetiva e que, como concluiu Merleau-Ponty, tais fragmentos de realidade se revelariam no vislumbre corporal, o que poderia indicar a existência de um “idealismo objetivista” no pensamento nietzschiano como um todo; por mais que os estudiosos da área

⁵⁵ Mais uma vez é preciso repetir que não estamos afirmando tacitamente que Nietzsche é um fenomenólogo, mas sim que na sua obra há um dialógico similar àquilo que viria a ser fenomenologia, sobretudo aquela retratada muito tempo depois por Merleau-Ponty. Dessa maneira, buscamos apenas apontar para aspectos similares entre os dois polos teóricos, sem nos comprometer com pormenores que venham a ser objeto de crítica.

estejam longe de concordar com isso. Sendo assim, o perspectivismo não poderia ser retratado como um subjetivismo vazio de consequências dialógicas⁵⁶, pois nele haveria elementos que nos possibilitam instituir juízos minimamente válidos para situações fixadas subjetivamente ou ponderadas em um dado contexto, o que discutiremos com maiores detalhes no decorrer desse capítulo. O que ficara subtendido até o momento é que Nietzsche se dirigiu para a elaboração de um projeto onto-fenomenológico, posto que compreendeu que a instância fisiológica (corpo ou a existência orgânica) tem papel fundamental na redescoberta de um mundo desacreditado na modernidade.

1 As faces da vontade de poder

Sob muitos aspectos os fundamentos do pensamento de Nietzsche se encontram na sua educação básica e universitária, o que também se aplica ao cerne de sua filosofia de maturidade. Isto é, se por um lado o referencial schopenhaueriano lhe orientou desde cedo conferindo-lhe muitos dos métodos e temas adotados até o fim de sua vida lúcida, por outro as sementes do que viria a ser a vontade de poder estavam dadas antes mesmo de ter descoberto Schopenhauer. Afinal de contas, Nietzsche buscou durante toda a vida uma concepção de mundo que fizesse jus ao vir-a-ser (11 [72] Novembro de 1887 – Março de 1888), uma aspiração tipicamente pré-platônica, especialmente heraclítica; algo nos leva a considerar a possibilidade que o anseio fundamental que atravessa toda a sua obra seja semelhante àquele que levara os antecessores de Sócrates à investigação da *Phýsis*.

Vejamos agora com maior precisão o que Nietzsche entendia por vontade de poder, para que possamos em seguida considerar o que há de genuíno nesse conceito. Para tanto, faz-se necessário voltar à resolução que nos trouxe até aqui: a ideia de que o corpo nos possibilita reencontrar o mundo, reconquista viabilizada por um tipo de “conhecimento de si mesmo” distinto daquele que sustentava a ética socrática. É de se deduzir que ele não buscou uma verdade sobre si mesmo, sendo a percepção de um ente puro, sujeito ao discernimento lógico

⁵⁶ Talvez o principal opositor desse raciocínio, pelo menos em nível nacional, seja o prof. Dr. Eduardo Nasser, adjunto de filosofia geral na Universidade Federal do ABC (UFABC). Na sua mais recente obra *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* (2015) – pesquisa que, diga-se de passagem, foi de fundamental importância a este projeto – Nasser admite que a primeira fase do pensamento de Nietzsche é permeada por considerações que atestam a vigência de um gênero distinto de idealismo, contudo ele nega a permanência dessa “herança” no restante da obra nietzschiana. Ainda assim, levantamos tal possibilidade a partir do momento que fora estabelecida a aproximação entre Nietzsche e Merleau-Ponty, na medida em que o corpo e o restante do sistema cognitivo – na verdade não existiria uma distinção do tipo para os dois autores – relacionam-se com algo com o mínimo de objetividade, mesmo que pragmática ou existencial, estabelecendo laços de comunicação com outros do tipo, etc.

Ihe seria no mínimo suspeito, no limiar insustentável⁵⁷. O raciocínio nietzschiano aponta para algo no estilo do subtítulo de sua autobiografia *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, ou seja: uma percepção de si resultante do incremento da própria vida; uma intuição dinâmica, plurifuncional e afetiva.

O ponto mais importante a se destacar é que o corpo nos revela o mundo a partir de sua existência individual, perspectiva que é em si mesma realidade processual e dinâmica, não havendo possibilidade de distinção tácita entre as instâncias fisiológica e cosmológica. No tocante à tese nietzschiana, o corpo nos revela um mundo de nascimento e morte, geração e destruição sem fim; um mundo de corpos e de muitos outros infinitos mundos particulares, com um sentido ordenador para onde tudo retorna e começa novamente, em suma: o vir-a-ser (CORDEIRO, 2012, p. 161). O corpo é o que nos possibilita falar da vida, o que para Nietzsche era a expressão mesma do vir-a-ser ou da vontade de poder, na medida em que o corpo é a materialização dinâmica de uma existência radicalmente indissociável da totalidade vital. Sendo assim, o corpo é a vontade de poder que fala e se revela, vida que se faz valer no vir-a-ser, movimento desprovido de quaisquer valores em si, ideais e estabilidade, nada mais o resultado do ciclo infinito de forças.

Isso nos possibilita afirmar com propriedade que um dos principais temas da obra de Nietzsche sempre foi a vida (*Leben*), não existindo uma distinção tácida entre o que aí se denominava viver com as intuições de mundo (*Welt*), natureza (*natura*), cosmos (*Kosmos*) ou mesmo ser (*Sein*) ou *vir-a-ser*, entre outras possibilidades que emergiam incessantemente da linguagem metafórica de Nietzsche; con quanto, a última ideia estaria fadada a explicitar a vida na sua mais íntima e indecifrável realidade, o inaudito⁵⁸. No limite o termo vida “como a forma que nos é mais conhecida do ser” é a penas “um caso particular”, dado que a partir dela somos levados a atentar para a vida orgânica; todavia foi ao adotar tal vislumbre como ponto de apoio que estaremos em condições de considerar “o caráter conjunto da existência” (14 [82] Começo do ano de 1888), isto é: falar da vida nos possibilitará inicialmente ir das

⁵⁷ Aquilo que a tradição entendeu por Ióea (*eidos*).

⁵⁸ Esse pressuposto carrega consigo o necessário diálogo com algumas das grandes obras metafísicas da história da filosofia, por isso, ele deve ser desenvolvida progressivamente no decorrer do presente texto, na maior parte das vezes por meio de notas de rodapé, posto que é mais uma consequência inevitável do texto. O biógrafo e filósofo Rüdiger Safranski (1945) foi um dos primeiros a estabelecer o paralelo explícito entre a coisa em si kantiana e o enigma da vida sob a perspectiva nietzschiana na obra *Nietzsche: biografia de uma tragédia* (2000). Para tanto, Safranski utiliza-se coerentemente do termo “inaudito”, visto que o que fica subentendido em toda a arquitetônica epistemológica nietzschiana é a impossibilidade de se “dizer o que é a vida”, por mais que Nietzsche o faça pela impossibilidade mesma de “viver”. O seu raciocínio é o de que o viver necessita sempre elaborar uma “imagem falsificada” da vida para que continue existindo, e por mais que essa ficção possua laços de proximidade com a realidade, o fato é que esse “real” nada mais é que o vir-a-ser, o que naturalmente impossibilita qualquer tentativa de se obter uma percepção de sua totalidade constitutiva.

concepções orgânicas para as formas inorgânicas e, no segundo momento, superar tais distinções.

A amplitude da concepção de vida na obra de Nietzsche é tão grande que ela nunca foi efetivamente deixada de lado, sendo sempre mencionada de forma explícita ou implícita em cada um de seus textos⁵⁹, onde parece ser uma referência intuitiva quase que indiscutível. Defendemos com isso que a ideia de vida é de longe a mais importante e estratégica concepção da obra nietzschiana, seja por seu valor referencial – fundamento ontológico para qualquer juízo possível –, seja por seu papel logístico – como axioma base para um estudo genealógico que pretenda ir além dos dados brutos das pesquisas analíticas.

No decorrer desta pesquisa buscamos mapear a emergência das menções dessa ideia ao longo de toda a obra de Nietzsche, o que vai desde a sua juventude – cartas juvenis e escritos do período de docência – à maturidade intelectual do autor – tanto suas obras oficiais como ainda o grande número de fragmentos póstumos do último período de seu pensamento. Nas duas primeiras fases do seu pensamento encontramos palavras como *natureza*, *vir-a-ser* e, posteriormente à influência schopenhaueriana, *vontade* ou *vontade de vida* como referências para sua percepção de mundo. Esse conceito continuaria presente nas obras posteriores quando tivemos os dois marcos que assinalaram a última fase da produtividade lúcida de Nietzsche: [1º] o distanciamento do pensamento schopenhaueriano e [2º] a publicação de *Assim falou Zaratustra*. Sobretudo no que diz respeito à A.Z, passa-se a compreender o valor dessa publicação quando atentamos para o seu lugar dentro da totalidade bibliográfica de Nietzsche, justamente porque nela se deu a primeira e a mais significativa menção ao conceito da vontade de poder, um fator de auto-esclarecimento determinante na filosofia nietzschiana.

1.1 A vida como obra de arte e vir-a-ser

Desde muito cedo Nietzsche arquitetou seu diagrama ontológico preocupado com terminologias fundamentalmente dinâmicas. Como sabemos, para além da influência que a cultura pré-platônica exerceu no seu pensamento, ponto que ainda será analisado com maior cuidado, sua base epistemológica (formal) foi a obra de Schopenhauer e subsequentemente a filosofia kantiana. Antes disso podemos afirmar que entre as grandes influências

⁵⁹ Sejam as obras oficiais publicadas em vida pelo próprio Nietzsche, sejam as diversas cartas que temos acesso, ou ainda os fragmentos póstumos compilados e publicados pelos estudiosos da área.

metodológicas de Nietzsche estavam as teorias dos neokantistas Afrikan Spir e Friedrich Albert Lange (SAFRANSKI, 2005, p. 146 – 147), presença que levaria às primeiras críticas à obra schopenhaueriana por volta de 1868 (NASSER, 2015, p. 34 – 35), por mais que essa leitura tenha sido orientada sob um viés construtivo.

É preciso esclarecer que com a chegada da modernidade o cenário científico fora dominado gradativamente por um novo sistema científico de conceber a totalidade, algo que encontrou seus últimos fundamentos na filosofia crítica. Até o início do século XX a teoria cosmológica newtoniana reinara indiscutivelmente na Europa, apresentando uma interpretação do universo sob a forma de “um substrato eterno, estático, imutável, sem a possibilidade de qualquer investigação ulterior, constituindo uma estrutura imaterial a envolver diafanamente todos os corpos materiais, e sendo identificado ao ‘espaço’ e ao ‘tempo’ absolutos” (NOVELLO, 2006, p. 13). Esse modo de representação do universo passou a ser o alvo por parte daqueles que não suportavam a postulação de verdades absolutas⁶⁰.

O pensamento nietzschiano surgiu dentro desse cenário quando buscou fazer uma reflexão construtiva sobre o fazer científico, e por causa disso acabou sendo influenciado por Lange e Spir, figuras responsáveis por estabelecer um paralelo importante entre a física newtoniana e a filosofia crítica. No geral essas influências estiveram presentes durante todo o primeiro momento da vida de Nietzsche, e foi seguindo esse percurso que ele identificou nos elementos apolíneo e dionísaco da tragédia antiga a manifestação pulsional e artística da vida, fenômeno que entendia ser um movimento incessante de ocultamento da própria realidade.

Esse vislumbre levou o jovem Nietzsche a considerar que o mundo natural é mera aparência (*Schein*), e diferentemente do platonismo, a suposição nietzschiana infere que este imenso processo ficcional é como um tipo de movimento de redenção da própria vida – o que nesse período intitulava por “Uno-primordial” ou “verdadeiramente existente” (*Wahrhaft-Seiende*) – que se utilizaria da ficção (fenômeno) para se ocultar de seus únicos espectadores (*NT*, §4). Nietzsche ainda chegou a cogitar que se nunca temos acesso a essa instância da realidade, como poderíamos confirmar a sua “existência efetiva”? O que podemos no máximo é levantar a possibilidade de sua inexistência objetiva ou da nossa capacidade de apreendê-la,

⁶⁰ Este modo de conceber o universo só seria devidamente esgotado com a revolução científica liderada por Albert Einstein (1879 – 1955), entre outros cientistas de grande relevância que instituiriam o que entendemos hoje pela física moderna.

ao passo que aquilo que nos aparece na verdade é um ininterrupto vir-a-ser no tempo e espaço (*Ibidem*), experiência contínua e superficial que nos impossibilita instituir juízos conclusivos.

Já o segundo momento da obra nietzschiana é conhecido por estabelecer um diálogo mais amplo com a ciência da época, algo que chegou a tal ponto que Nietzsche cogitara a possibilidade de fundamentação científica de algumas de suas teses. No tocante à ontologia nietzschiana é perceptível que a segunda fase de seu pensamento não instituiu um rompimento absoluto com os fundamentos epistemológicos de sua juventude, simplesmente buscando se distanciar progressivamente da linguagem metafísica e romântica desse período. Na verdade as principais características do segundo momento estavam dadas há mais tempo, sobretudo se observarmos um escrito datado de 1873: *Sobre a verdade e a mentira*; uma obra que influenciou fortemente o movimento pós-estruturalista no século XX, e que para alguns foi superestimada⁶¹.

Nesse texto Nietzsche criticava o excesso de moralização inerente à linguagem, concluindo a inexistência das noções de bem e mal na natureza, e reconhece que a verdade é um “exército móvel de metáforas, metonímias” e “antropomorfismos” oriundos da própria vida, sem grandes relações de proximidade (*VM, I*). Leis naturais só se dariam a conhecer por meio de seus efeitos – relações causais entre as próprias leis que acabam se revelando apenas como relações, e não leis físicas – enquanto a essência da vida nos seria inacessível (*Ibidem*). O excesso de moral carregado pela linguagem na verdade se revelaria como o único elemento perfeitamente discernível na linguagem, pois nada garantiria que a realidade que lhes atribuímos tem alguma base efetiva para além de nossas próprias necessidades vitais.

Fica subtendido que Nietzsche considerou que a linguagem e o conhecimento são processos de simplificação da experiência regular, enquanto “separação, delimitação e abreviação” (19 [141] verão de 1872 – início de 1873), procedimentos impossibilitados desde o princípio constitutivo de qualquer tipo de apreensão da realidade enquanto tal. No trajeto que levara à publicação de *Humano, demasiado humano* (1878), ele reavaliou com maior cuidado a possibilidade de se conhecer a natureza, afirmando que qualquer conhecimento que tenha em vista o entendimento das leis e princípios cósmicos – tidos como fatos cristalizados

⁶¹ Referimo-nos especificamente ao professor Eduardo Nasser, mas não apenas. Seja como for, Nasser argumentou coerentemente que no início dos anos de 1870, Nietzsche se negava a admitir algum contato efetivo entre o conhecimento e uma realidade objetiva, ignorando quase que inteiramente o fato de que, por mais imperfeito, verossímilhante e ficcional que a linguagem seja, ela ainda possui um viés pragmático que nos impossibilita de simplesmente mergulhar em um ceticismo pirrônico. Ainda assim, *Sobre a verdade e a mentira* teria sido superestimada no século XX, com destaque para as correntes de pensamento que adotaram a premissa nietzschiana de o conhecimento nada mais seria que ficção expressa, por mais que nas duas fases seguintes Nietzsche tenha encarado o problema com a devida atenção ao atribuir à linguagem um *status* pragmático, funcional e dinâmico.

no tempo e espaço – seria no máximo verossimilhante, sem negar a existência de um pano de fundo enigmático por detrás de todo empreendimento humano. Como disse, o homem é o ente que lança sobre a realidade o véu do pensamento impuro (*HH I*, “Da alma dos artistas e escritores”, §151), tornando-a tolerável artisticamente por meio de ficções úteis à própria vida, todavia ficções que lhe projetam uma estabilidade que não condiz com o *vir-a-ser*; ficções, portanto, de fundo pragmático-existencial. Sobre isso ele ainda declara:

[...] essa pintura – aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno *vir-a-ser*, e por isso não pode ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente) [...] nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais. [...] a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na verdade está vazia de significado (*HH I*, “Das coisas primeiras e últimas”, §16, p. 25).

O mais importante aqui é compreender que o *vir-a-ser* foi uma das primeiras e mais importantes caracterizações ontológicas do pensamento nietzschiano; a princípio como uma definição de fundo negativo, no sentido de que procurava fristar a impossibilidade da plena apreensão da essência da vida (númeno), ainda sem negar sua fatalidade (fazer-efeito). A cisão com o pensamento schopenhaueriano era inevitável, pois Nietzsche procurava construir uma percepção de mundo similar àquela evocada pelos trágicos, ao exemplo maior da figura de Aristófanes (447 – 385 a.C.): a “grande comédia do mundo e da vida” (*HH II*, “Opiniões e sentenças diversas”, § 24). Isso implicou na busca por uma concepção de mundo que, primeiramente, não se levasse tão a sério como era o caso da metafísica clássica, como também teve por consequência a rejeição o pessimismo inerente à filosofia schopenhaueriana. Esses dois pressupostos diferenciaram o projeto filosófico nietzschiano de qualquer outro na época, justamente porque a partir desses elementos é que passamos a entender como ele surge como uma afronta direta à vontade de verdade inerente à tradição ocidental.

Contra o pessimismo dessa tradição, a primeira saída encontrada por Nietzsche foi negar qualquer possibilidade de conhecimento absoluto da realidade, tendo em vista os modelos metafísicos clássicos, o que lhe levaria a negar também a objetividade da ciência moderna. A admissão da concepção de *vir-a-ser* ofereceu ao pensamento nietzschiano um dado importante: a ideia de que “o mundo não é nem bom nem mau, e tão pouco o melhor e o pior, e os conceitos ‘bom’ e ‘mau’ só têm sentido em relação aos homens, e mesmo aí talvez não se justifiquem” (*HH*, “Das coisas primeiras e últimas”, § 28). Ou seja: no primeiro

momento, o vir-a-ser aparece como uma definição estratégica, de inspiração claramente niilista, tendo por objetivo conceber a pureza da realidade sem retratá-la ou mesmo ovacioná-la, mas apenas admitindo o nada como o panorama apriorístico de qualquer juízo possível.

É por isso que Nietzsche nos deixa uma consideração interessante quando afirma que: “em todo caso, devemos nos livrar tanto da concepção de mundo que o inveictiva como daquela que o glorifica” (*HH I*, “Das coisas primeiras e últimas”, § 28), o que na verdade tem por finalidade afastar da filosofia do futuro as prerrogativas metafísicas, argumentando que o ato de eleger uma dita “realidade” necessariamente nos levaria à queda no baixo niilismo, pois o desprezo pelo vir-a-ser anda de mãos dadas com a divinização do real (Verdade). O raciocínio nietzschiano se mantém no percurso da tragédia antiga ao considerar que qualquer percepção de mundo não deve se levar tão a sério, pois no limite a ideia que fazemos da vida sempre será uma ficção que, por mais que se funde num panorama pragmático, pode deixar de ser útil à própria existência se as condições subjetivas e contextuais que lhe deram voz por acaso desaparecerem.

Entendimento similar tomaria corpo no aforismo *106 d'A gaia ciência* intitulado *Guardemo-nos*. Nele Nietzsche nos apresenta uma série de ratificações com o intuito de descartar aquelas teorias advindas da tradição ocidental que se propuseram a definir a realidade a partir de noções objetivas, ao exemplo das leis físicas, estrutura mecânica, organismo, irracionalidade, racionalidade, vida e morte (*GC*, III, § 109). O respectivo texto ainda nos oferece uma das definições mais significativas de sua ideia quando declara que “o caráter geral do mundo é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas no sentido de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que chamem nossos antropomorfismos estéticos” (*Ibidem*); raciocínio que Heidegger denominaria por “teologia negativa” (2010, p. 273), considerando-o um artifício nietzschiano para se evitar a inserção de elementos estéticos e morais na representação do ser.

É compreensível o porquê d'*A gaia ciência* – ou pelo menos os quatro primeiros livros que a compõem – ser considerada a última publicação da fase intermediária da obra de Nietzsche, dado que encontramos nela um grande número de passagens a favor de uma tênu e reconhecida especulação de fundo ontológico. A ideia da superação como um tipo de lei processual do ciclo motor da vida aparece, mesmo que de forma embrionária, em meio a palavras que podem ser facilmente mal interpretadas, uma vez que Nietzsche nos diz que viver é “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”; mas ainda, viver “é também não ter

piedade com os moribundos, miseráveis e idosos? Ser continuamente assassino?" (*GC*, I, § 26). Neste ponto é de suma importância esclarecer o sentido atribuído por Nietzsche à noção de "afastamento de si", já que o caráter alegórico dessas palavras impede-nos de fazer uma interpretação literal da passagem.

Nietzsche não visa o doente e o moribundo propriamente ditos, ou pelo menos não simplesmente, visto que suas palavras na verdade proclamam que o movimento natural da vida é o de afastamento de tudo aquilo que se esvaiu da própria vitalidade, o que significa ainda afirmar que a vida busca se distanciar do que foi privado de seu dinamismo configurador. Esvair-se ou ser destituído da vitalidade originária significará, em termos estritos, o próprio movimento de morte ou, como poderemos ver posteriormente, a decadência das forças: a derrocada como o último estágio do viver. As observações do mundo natural concederam a Nietzsche o entendimento de que a vida é um fluxo incessante de expansão e domínio, o que significa falar de um ciclo de superação de si mesmo. Segundo o seu raciocínio, ascensão e decadência formam as faces complementares do mundo, um único e mesmo fenômeno cíclico constituído por estágios subsequentes e inevitáveis.

Distanciar-se de tudo aquilo que pareça velho e doentio, o que no limite significa falar da infertilidade ou mesmo da cristalização de uma percepção de mundo, seria um fator intrínseco ao movimento da vida enquanto processo contínuo de superação. Noções como fraqueza, velhice e doença testemunhariam a manifestação da decadência como um desses episódios irremediáveis, o que Nietzsche parecia compreender melhor que qualquer um por ter sido um doente durante grande parte de sua curta vida. Detrito, refugo e decadência são, assim, consequências necessárias à existência, elementos fundamentais no crescimento e desenvolvimento do viver, pois tal fenômeno é parte integrante de qualquer despontar e avançar (14 [75] Começo do ano de 1888). Contudo a tradição ocidental se caracterizara por eleger a própria decadência como o objetivo final a ser alcançada por qualquer empreendimento, sendo esse o movimento da própria vontade de verdade na busca por uma concepção fixa e imutável de realidade, a expressão de um estado doentio de espírito.

Além disso, encontramos n'A *gaia ciência* inúmeras referências em relação à tese de que o mundo seria uma edificação ficcional promovida por instâncias vitais, corroborando com a manutenção das intuições nietzschianas de juventude. Ao considerar que a vida é composta de aparência, erro, embuste, simulação, cegamento e autocegamento (*GC*, V, § 344), Nietzsche continuava seguindo um velho raciocínio da época de *O nascimento da tragédia* e *Sobre a verdade e a mentira*. Será o diálogo mantido entre o vislumbre de uma

edificação metafórica de fundo perspectivista com as noções de vir-a-ser, caos, superação de si, decadência e ascendência o que levaria Nietzsche a conceber a vida como um imenso jogo de criação e destruição desprovido de qualquer significado *a priori*, e portanto, desprovido de qualquer sentido ou essência que antecedessem o fluxo do viver.

Esse esquema colaboraria com as últimas páginas d'*A gaia ciência* que nos apresentaram pela primeira vez uma das ideias mais importantes do pensamento nietzschiano: o eterno retorno. Nesse primeiro momento esse conceito apareceu velado por aquilo que seria o semelhante ético da doutrina nietzschiana, tendo em vista que o “retorno do mesmo” ainda não era reconhecido como uma hipótese de fundo cosmológico (MARTON, 2007, p. 292). Isto faz sentido se observarmos que o aforismo 341, intitulado *O maior dos pesos*, parece ser mais a manifestação da necessidade de uma postura radicalmente distinta do platonismo frente à vida. Não há dúvidas, portanto, de que as obras que antecederam a maturidade intelectual de Nietzsche são de fundamental importância para uma leitura ontológica de seu pensamento, em razão de que elas nos apresentam os primeiros passos que o levariam à vontade de poder.

1.2 A vida como vontade de poder

Os dois primeiros momentos da obra de Nietzsche nos revelam um interesse crescente pelo tema vida, disposição que chegou ao seu ápice entre os anos 1882 a 1889, considerado o período mais frutífero de seu pensamento, sobretudo para uma leitura ontológica. Aqui nos deparamos com uma gama incontável de considerações publicadas em vida, além de uma diversidade muito grande de fragmentos póstumos a respeito do conceito vontade de poder; um fenômeno bibliográfico que emergiu acompanhando da tentativa de elaboração de uma obra que deveria carregar o mesmo nome e sintetizar todo o empreendimento nietzschiano.

Na fase intermediária de seus escritos, a única resposta viável para o problema do conhecimento do mundo parecia ser a ideia de que a vida se revela como um movimento incessante de criação e destruição de si mesmo, ao qual o homem apenas refletiria a própria experiência subjetiva/corporal de mundo. As leis propriamente ditas seriam sempre um enigma, e aquilo que vemos é como o resultado superficial de uma relação mais complexa e profunda. O quinto capítulo d'*A gaia ciência* apresenta uma nova abordagem do problema, distanciando-se metodologicamente das fases anteriores do pensamento nietzschiano, o que na

verdade indica que, na fase de maturidade, Nietzsche empreendeu uma guinada total no seu projeto.

Como dissemos, a introdução do conceito vontade de poder se deu em *Assim falou Zarathustra*, mais precisamente no discurso *Da superação de si mesmo*, por mais que a sua concepção de vida seja um elemento presente em todo o pensamento nietzschiano. O que mais chama a atenção em A.Z. é a sua “aura epifânica”, um troço estilístico que acaba denunciando a finalidade inicial desse escrito: ser uma “nova bíblia” (YOUNG, 2014, p. 444). Por ser o resultado de um trabalho religioso, uma síntese experimental de toda a filosofia produzida até então por Nietzsche, o livro estaria destinado a ser um “quinto Evangelho” para um futuro ainda não alcançado, literalmente uma religião do futuro (*Ibidem*, p. 445), isto é: o início de um projeto de substituição do cristianismo por uma doutrina de caráter não-teísta, onde a vontade de poder apareceria como o ponto central desta elaboração.

O primeiro aspecto a se destacar nesse projeto é que Nietzsche nunca conseguiu se separar completamente da referência metodológica schopenhaueriana – por mais que, no mesmo período, tenha declarado o total rompimento com o velho mestre – ao definir que o mundo se apresenta como *vontade*, um movimento vital que se desdobraria para/como o *poder*, isto é, em direção à noção de *Macht*. Se por um lado Schopenhauer entendia que a vida é vontade que se move na busca incessante por aquilo que lhe falta, uma carência nunca saciada que empurraria o homem para o penhasco do sofrimento, Nietzsche parece reabilitar o conceito schopenhaueriano numa tentativa de destituir-lhe do caráter pessimista, conferindo-lhe um semblante pré-platônico ou “dionisíaco”.

Os passos que lhe levaram a esse projeto provavelmente seguiram três etapas complementares: [1º] a admissão do caráter terrificante da existência, levando em conta que essa percepção trágica da vida se originara muito mais da literatura do século XIX, que a retomou do teatro grego, popularizando-a dentro do movimento romântico alemão; [2º] o distanciamento da figura Schopenhauer, numa tentativa de dissociação da sua concepção de mundo do pessimismo do velho mestre, seguindo um caminho teórico que lhe era similar; [3º] a apresentação de um elemento chave para caracterização da concepção de vida nietzschiana: o poder (*Macht*); inferência que seria um tipo de herança pré-platônica dentro da obra de Nietzsche, um tipo de *arché*.

Nietzsche considerou que a vontade schopenhaueriana não poderia ser entendida como o instinto fundamental da vida, já que as observações do mundo natural lhe garantiam que a “luta pela existência é apenas uma *exceção*” no processo vital, um aspecto temporário do vir-

a-ser, a ponto de gerar a restrição “da vontade de vida”. Para ele “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento, de expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade vida” (*GC*, V, § 349). A partir desse momento o instinto de conservação por si mesmo lhe seria considerado uma expressão de um estágio decadente de vida, a derrocada do ser; como também uma face inegável do viver.

Sendo assim, não é difícil de compreender o apreço que Nietzsche manteve por *Assim falou Zaratustra*, levando em conta que essa publicação foi como um experimento que marcou a emergência de sua maturidade filosófica. Ao comentar posteriormente sobre essa obra, ele dirá que um outro ideal corria à sua frente, um “ideal prodigioso, tentador, pleno de perigos, ao qual ninguém gostaria de levar a crer, porque a ninguém reconhecemos tão facilmente o direito a ele” (*EH*, “Assim falou Zaratustra”, §2). Precisamos lembrar que o profeta nietzschiano é o mensageiro da doutrina do eterno retorno, porém também é a manifestação expressa da própria vida, isto é: a vontade de poder. Desta forma, *A.Z* é a obra que inaugurou o gradativo entrecruzamento entre esses conceitos para a elaboração daquilo que seria o saber trágico-dionisíaco (14 [24] Começo do ano de 1888), o que nos leva a crer que a vontade de poder foi pensada desde o começo como o primeiro momento de um grande projeto filosófico, o contraponto nietzschiano à tradição ocidental, sua proposta de revitalização ontológica.

1.2.1 Os augúrios de Zaratustra

Vejamos, então, o que nos diz o discurso *Da superação de si mesmo* de *A.Z.*, e para tanto, dividiremos a análise deste texto em dois momentos distintos. No primeiro deles, o profeta diz:

Não é o rio o vosso perigo e o fim de vosso bem e mal, ó sábios entre todos; e sim aquela vontade mesma, a vontade de poder – a inexhausta, geradora vontade da vida. Mas, para que compreendais minhas palavras sobre bem e mal, quero dizer-vos também minhas palavras sobre a vida e a mentira de tudo que vive. Fui atrás do que vive, fui pelos maiores e os menores caminhos, para conhecer sua maneira. Com espelho de cem faces captei seu olhar, quando tinha a boca fechada: para que seus olhos me falassem. E seus olhos me falaram. Mas, onde encontrei seres vivos, ouvi também falar de obediência. Tudo que vive obedece. E esta foi a segunda coisa: recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive. Mas esta foi a terceira coisa: que dar ordens é mais difícil que obedecer. [...] Escutai agora minhas palavras, ó sábios entre todos! Examinai

cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade a sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeniníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma. (ZA, II, “Da superação de si”)

O texto é iniciado com uma rápida referência a Heráclito quando Zaratustra afirma que o conhecimento do vir-a-ser por parte da epistemologia moderna não representa qualquer perigo à tradição, levando em conta que a premissa heraclítica *Panta rhei* foi assumida naturalmente pela erudição científica da época (NASSER, 2015, p. 97). A nova ameaça que se refere partiria de um fenômeno inerente à própria ciência, dado que ele viria do fundo do velho Ocidente, compreendido pelo pensamento nietzschiano como um tipo de expressão vital em decadência.

Não é novidade que desde muito cedo Nietzsche preconizou a queda da cultura ocidental, raciocínio que provavelmente teve origem no seu longo contato com o romantismo alemão. O que nem sempre foi observado pelos pesquisadores é que a derrocada da cultura ocidental, pelo menos segundo a lógica nietzsiana, não seria fruto de algum tipo de inaptidão administrativa ou falência estrutural da tradição, e sim o resultado do próprio ciclo da vida; como diria mais a frente o historiador e filósofo alemão Oswald Spengler (1880 – 1936)⁶² na obra *A decadência do Ocidente* (1918 – 1922), que compartilhava da percepção nietzsiana de que o mundo ocidental chegaria ao seu fim mais cedo ou mais tarde, como qualquer outra manifestação da vida que possui seus estágios de crescimento e morte.

Em termos estritamente nietzsianos a cultura ocidental estará destinada a cair quando as condições perspectivistas – subjetivas e contextuais – que lhe deram voz desaparecerem por completo. O que determinaria esse fenômeno? Nietzsche dirá que é a própria vida, ou seja: a vontade de poder, a inexhausta geradora de todo o fluxo vital, enquanto movimento ininterrupto por poder que leva à natural eclosão de qualquer coalisão de forças

⁶² Este raciocínio é passível de ser extraído dos textos nietzsianos, mas o seu principal formulador foi Oswald Spengler (1880 – 1936), filósofo e historiador alemão que marcou o início do século XX com a obra *A decadência do Ocidente*. Logo no início de sua obra Spengler assume a afinidade que mantém com a obra nietzsiana, por mais que se esquive do entendimento de que seria um discípulo de Nietzsche, acabando por atribuir à ideia da *cultura como um organismo vivo* a Johann Wolfgang von Goethe (1749 -1832). Seu raciocínio é o de que a “cultura percorre fases de envelhecimento iguais às da vida do indivíduo”, tendo ela “sua infância, sua adolescência, sua virilidade e sua velhice” (SPENGLER, 1973, p. 97); algo facilmente deduzível da especulação filosófica nietzsiana, mas que de é fato Spengler acaba se afastando quando comprehendeu que a cultura é uma manifestação fundamentalmente orgânica, enquanto Nietzsche revisaria esse posicionamento ao final de sua carreira.

destituída de seu vigor originário. Neste sentido, a obra nietzsiana assume o papel de um tipo de brinquedo nas mãos da vida, que estaria experimentando escrever a história com uma nova tinta⁶³. Ele previa ainda que esse projeto poderia solucionar o grande embuste que marcou a tradição não só como um reconhecimento tácito do dinamismo configurador da existência, como um processo de esclarecimento do modo de ser do devir: a vida como jogo de poder, pulsão ficcional e a fatalidade cíclica.

As palavras de Zaratustra apontam para além da história ocidental, aquilo que seria o coração da vida e a “mentira de tudo que vive”. É por isso que conceitos previamente definidos não nos mostrariam a existência enquanto tal, justamente porque a linguagem tenderia a nos manter na superfície de uma análise devidamente ontológica. A mentira de tudo que vive se encontra no âmbito linguístico, sobretudo na instância epistemológica, por ser ela o principal fator de perpetuação de ideias basilares ao velho e moribundo Ocidente; como por exemplo as noções de bem e mal, verdade e mentira, moral e ética, etc.

Aqui fica patente a continuidade com raciocínio nietzsiano de juventude que entendia o conhecimento como um fenômeno ficcional, e que agora passa a reconhecer os laços pragmáticos e existenciais por detrás de todo e qualquer empreendimento teórico. Em suma, na sua maturidade Nietzsche suspende o ceticismo epistemológico que marcara sua juventude ao se aproximar da metodologia científica, e por isso as observações do fluxo natural ou o “espelho de cem faces” nos diz que a vida, se analisada de todos os ângulos possíveis, isto é, se contemplada através de cem perspectivas distintas, manter-se-ia dentro dos limites de um determinado modo de ser, no que podemos compreender como uma espécie de rítmica. Sua conclusão inicial é a de que o vir-a-ser é silencioso, não nos prometendo nada; ele apenas entregaria a olho nu as provas da realidade efetiva, seu fluxo, algo que nos permite falar de um determinado “modo de ser” do devir. Vejamos que a vida também fala com os olhos, inclusive os da alma, sendo a existência humana uma manifestação perspectivista que não simplesmente “constata” o real atuando na prescrição da própria “realidade”.

Pode-se considerar que a carga metafísica das palavras de Zaratustra é o resultado do estilo poético adotado pela obra nietzsiana, como também pode ser uma declaração implícita da impossibilidade de Nietzsche se apartar completamente da tradição. Ainda assim, a apresentação de juízos com forte prerrogativa de universalização testemunha que essa especulação percorre um terreno inevitavelmente metafísico, sobretudo quando declara que

⁶³ Reformulação da passagem anteriormente descrita onde Nietzsche escreve: “eu com frequência me vejo como o rabisco que um poder desconhecido traça no papel, experimentando uma nova pena”, encontrada numa carta anteriormente destinada ao amigo Peter Gast no final de 1881.

onda encontra vida, constata “um” modo de ser. Utilizando-se da noção de obediência, o profeta nos diz que a vida, no seu fluxo de efetividade, na sua criação de fins e sentidos, em suma, no seu curso para ser, obedece a um ditame maior e inexorável; e mesmo aquela forma de vida que comanda, mesmo as expressões máximas da autonomia filosófica, na verdade estariam obedecendo ao imperativo fundamental da existência: seu modo de ser, a rítmica do devir.

Ainda que o aforismo 109 d'*A gaia ciência* tenha acentuado que a vida é “caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade” (*GC*, III, § 109), mas da inexistência de um ordenamento prefixado de leis e princípios cósmicos, o discurso de *Zaratustra* parece dar um passo além da “teologia negativa” das fases anteriores, apresentando-nos definições significativamente ontológicas. Fazendo um rápido paralelo entre *G.C.* e *A.Z.*, podemos ver que Nietzsche desdenha a possibilidade de se obter uma compreensão rigorosa do ordenamento físico (cosmológico), dado que o modo de ser da vida aponta para outra direção: a percepção de que instâncias pulsionais e afetivas estariam à base de todo movimento vital, como ainda de que tais fenômenos dariam subsistência àquelas decisões entendidas pela tradição como “autônomas”.

O elemento “caos” não desapareceria por completo da ontologia nietzschiana, especialmente porque se manteve como uma concepção estratégica contra o intento positivista, talvez ainda como um sinônimo daquele vislumbre juvenil de vir-a-ser presente n'*A filosofia na idade trágica dos gregos*. Ao combater os pressupostos científicos e metafísicos de sua época, no que tange a uma “razão universal” aberta ao discernimento absoluto, Nietzsche argumentara que a “única regra” que constatamos no mundo “é a irrazão do acaso”, uma vez que “no particular, tudo ocorre cega e estupidamente” (25 [166] Primavera de 1884); em outro fragmento póstumo ele afirma “que o mundo não é de maneira alguma um organismo, mas o caos” por todos os lados (11 [74] Novembro de 1887 – Março de 1888), considerações que de certa forma ainda trilham a “teologia negativa”, todavia com finalidades estratégicas. Lembremos que Nietzsche nunca abandonou o diálogo com a metodologia científica, contudo quando afirma que o mundo não é um organismo o que busca é negar a possibilidade de se acessar algum tipo de “razão universal” por meio do entendimento humano.

Nietzsche entendia que o mundo perceptível é a manifestação de um ciclo que se revela temporariamente como unidade organizada, sendo o exercício racional parte do arranjo desse caos em simplificações úteis à vida. A lei fundamental do mundo nos apareceria mais

como um jogo de obediência/submissão e ordem/prescrição, onde o mais refinado procedimento de análise vê-se tacitamente impossibilitado de confirmar a origem ou a ordem de tais pulsões. O raciocínio segue a risca o princípio ontológico moderno que parte da noção de que o fenômeno, enquanto instância superficial do entendimento, ainda é a única coisa que temos para o trabalho especulativo (CERBONE, 2013, p. 13). É como categoria aparente que obediência e ordem seriam expressões vitais da vontade de poder, afinal de contas, como diz Zaratustra, “recebe ordens aquele que não sabe obedecer a si próprio. Tal é a maneira do que vive”, levando em conta que “dar ordens é mais difícil que obedecer”, pois assumir de coração o ditame fundamental da vida é algo raro, sendo esses diamantes que dariam continuidade ao ciclo do devir.

A obediência do viver à pulsão que move o mundo designaria o que buscamos qualificar aqui por “fatalidade da vida”. Sendo assim, a vontade de poder é uma concepção fruto da observação metodológica do mundo natural em consonância com a liberdade especulativa da filosofia, tendo em vista discernir aquilo que seria o fundamento da vida. Isso já nos indica que a especulação nietzschiana em volta dessa tese é fortemente inspiração pelo pensamento pré-platônico na busca por algo similar à *arché*, por mais que o faça por intermédio do panorama teórico que herdou.

Quando partimos de A.Z., percebemos que a vontade de poder foi apresentada primeiramente sob terminologias metafóricas que facilmente passam por simples assertivas metafísicas, tal como a declaração: “Examinai cuidadosamente se não penetrei no coração da vida e até nas raízes de seu coração! Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei vontade de ser senhor”⁶⁴. Contudo, quando essa ideia é observada sob um panorama mais amplo de estudo, fica patente que a tese representa uma revisão conceitual da experiência de mundo do próprio Nietzsche, numa linha de continuidade que vai desde as suas obras de juventude à sua maturidade intelectual.

1.2.2 A guinada do profeta

A segunda parte do discurso *Da superação de si mesmo* revela o início de um evento que marcou a terceira fase da obra de Nietzsche: o resgate de temas fundamentais do seu período romântico. Referindo-se à revelação que seria a vontade de poder, Zaratustra dirá:

⁶⁴ Esta e as demais passagens sem referenciamento bibliográfico que se seguem são recortes do anteriormente mencionado texto de A.Z.

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “*eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo*”. É certo que vós o chamais de vontade de proscrição ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. Prefiro declinar a renunciar a esta única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica – pelo poder! Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades: ah, quem adivinha minha vontade, também adivinhará os caminhos *tortos* que ela tem de percorrer. O que quer que eu crie e como quer que ame – logo terei de lhe ser adversário, e de meu amor: assim quer minha vontade. E também tu, homem de conhecimento, é apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha vontade de poder caminha também com os pés de tua vontade de verdade! Não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão ‘vontade de existência’: tal vontade – não existe! Pois o que não é não pode querer; mas o que se acha em existência como poderia ainda querer existência? Apenas onde há vida há vontade: mas não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder! Muitas coisas são mais estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder!” (ZA, II, “Da superação de si”, p. 108 – 110)

Partindo da perífrase de uma cuidadosa tradução da palavra *Selbstüberwindung*, aquilo que estava apenas sugerido nas fases anteriores assume agora a função de caracterização ontológica de maior dimensão. Se até então Nietzsche havia buscado dialogar imparcialmente com a percepção de um mundo dinâmico, utilizando-se desse projeto contra o intento platônico, a partir de A.Z. constatamos uma efetiva inclinação para finalidades verdadeiramente ontológicas, especialmente quando ele nos apresenta explicitamente a ideia da superação como o sentido do vir-a-ser, sua fatalidade ou modo de ser do devir. Todas as caracterizações pontuadas até então perderiam a função se não “viessem coroadas pelo tema que lhes acrescenta a determinação essencial e que, por isso mesmo, é o objeto de uma criação verbal de Nietzsche” (GRANIER, 2011, p. 98): a *superação de si mesmo*, entendido como o traço fundamental do vir-a-ser ou a própria fatalidade do ciclo da vida.

Dessa forma, o movimento do ser se dá como processo de superação da decadência, entendida aqui como o estágio de estagnação ou a perda da força configuradora da vida, pois onde “há declínio e queda de folhas”, a vida se sacrificaria por poder (*Macht*). Isto é, ao exemplo do que havia dito no aforismo §26 d’*A gaia ciência* – “viver é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho” – na sua maturidade o vir-a-ser não será mais compreendido como um movimento gratuito, desprovido de qualquer sentido/orientação, nem de sentido/finalidade, e sim totalmente alheio ao sentido/progresso evocado pela tradição ocidental, o tríplice diagrama metafísico da nossa história: a verdade, o

bem e o belo⁶⁵; como ainda, o devir não é um ordenamento pré-definido, passível de previsão e controle.

O termo *Macht* adotado pela especulação nietzsiana ainda será esclarecido com maior precisão, no entanto já podemos inferir que ele assume função de eixo motor da ideia base tomada de Schopenhauer: a vontade. Vejamos que, segundo as palavras de Zarathustra, o sacrifício da vida dá-se por poder, e por mais que a tradução de *Macht* pelo respectivo termo não seja um dado pacífico nos estudos nietzsianos, estamos em condições considerar que ele é um tipo de inferência norteadora do devir, sendo justamente a queda ou o enfraquecimento dessa instância que levaria à natural e inevitável eclosão do lugar habitado comumente por uma forma de vida qualquer. A partir dessa percepção se daria o ciclo natural da vida, sempre com vistas ao domínio, recuperação ou fortalecimento daquilo que se orienta frente ao vislumbre do poder⁶⁶.

Zarathustra é uma figura curiosa, especialmente porque a história nos deixou a imagem do *status* sacerdotal como um lugar habitado por um representante do divino – eterno e imutável – no mundo terreno – mutável e perene –, algo que se aplica com maior afinco às culturas monoteístas e maniqueístas. Seja como for, contrariando o legado maniqueísta, o profeta nietzsiano assume a posição de uma um tipo de paródia que de certa forma resgata a imagética pagã pré-platônica em nome da transvaloração de todos os valores.

Não é por menos que o Zarathustra nietzsiano parece estar possuído pela vida, o que de forma geral condiz com aquilo que teria sido o sacerdócio “pré-cristão”, onde deuses e divindades não eram compreendidos como seres para além do mundo físico, mas expressões

⁶⁵ Se por um lado a língua alemã é reconhecida por seu poder analítico, oferecendo para os mais diversos fenômenos definições precisas que confirmam a sua riqueza gramatical, por outro a língua portuguesa nos oferece uma indiscutível virtude semântica que nem sempre é observada pelo mundo acadêmico; conquanto, áreas como a linguística e a literatura aproveitam a muito tempo esse potencial hermenêutico. Percebemos que na língua portuguesa uma palavra simples, ao exemplo maior de “sentido”, resguarda um potencial hermenêutico absurdo no que diz respeito à ideias abstratas, tal como: faculdade da sensibilidade, princípio de reflexão, ressentimento, finalidade, ponto de vista, aspecto a se considerar, encadeamento coerente de fatos, consciência, razão, concentração, etc. (HOUAISS, 2009, p. 1730). Enquanto na língua alemã encontramos uma infinidade termos que exercem a função da respectiva palavra, muitas delas vindo sucedidas pelo sufixo masculino *Sinn*, que confirma a inferência em questão. Palavras como: *Bedeutung* (significado), *Zweck* (objetivo), *Richtung* (direção), *Gehörsinn* (sentido da audição), *Gesichtspunkt* (perspectiva), *übertragenem Sinn* (em sentido figurado), entre outras combinações (LANGENSCHEIDT, 2011, p. 604) que atestam o caráter excessivamente analítico do alemão, o que pode ser um paraíso para alguns pesquisadores, mas um estorvo para outros. Nessas horas é curioso lembrar o carisma com que Nietzsche sempre se referia à língua francesa, um idioma que também teve origem no latim e, talvez, resguarde um poder hermenêutico ainda maior que a língua germânica, uma conclusão que não nos cabe.

⁶⁶ É exatamente nesse ponto que a tradução de *Macht* se torna um dado problemático nos estudos da filosofia nietzsiana, pois a partir daí podemos inferir uma infinidade de consequências significativamente distintas na tradução do conceito *Der Wille zur Macht* conceito nietzsiano. Esse tópico poderia ser destacado no início desse capítulo, mas optamos por deixá-lo para o final por uma simples questão de ordem, tendo em conta que essa análise nos parece mais um tópico conclusivo que um princípio de estudo.

do mesmo, no que entendemos hoje por concepção orgânica de mundo (JAEGER, 1994, p. 11). As palavras desse profeta são como uma confissão do próprio Nietzsche do caráter “impessoal” de sua mensagem⁶⁷, dado que seria a vida que falaria através do espelho de sua existência “não individual”. Portanto, a vontade de poder é uma percepção de mundo entre tantas outras possíveis, mas ainda assim é uma projeção filosófica que, a princípio, assume uma função cosmológica.

Pode-se deduzir que em A.Z – sobretudo quando declara “Que eu tenha de ser luta e devir e finalidade e contradição de finalidades” – Nietzsche assume de vez uma concepção de vida alinhada à filosofia heraclítica, a despeito do fato de que essa presença estivesse dada há muito mais tempo em seus escritos, provavelmente antes mesmo daquela exercida por Schopenhauer. Contrariando as expectativas fiscalistas que apontavam para uma possível elaboração cosmológica de sua parte – *stricto sensu* – ele se esquia a todo instante da possibilidade de se esquematizar leis e princípios do universo físico, pois a vida percorre caminhos tortos e imprevisíveis. Tudo o que foi criado, mesmo os percursos mais claros e anteriormente estabelecidos – mesmo caminhos centenários, ao exemplo das fórmulas da moralidade mítica – poderia deixar de existir de um instante para outro, levando em conta que a existência é tida como puro e simples vir-a-ser.

Ao adotar uma premissa heraclítica em plena modernidade, Nietzsche literalmente evoca uma referência arcaica, envolvendo-a com um véu teórico de fundo schopenhaueriano, e por conseguinte lhe atribui um caráter romântico⁶⁸. Não é por menos que concebeu a fatalidade do ser como um transcurso bético que se voltaria contra a estagnação e a infertilidade do estável, afinal de contas, como diria mais tarde, pelo “que as árvores de uma floresta virgem lutam umas com as outras? Por ‘felicidade’? – *Por poder [Macht]*...” (11 [111] Novembro de 1887 – Março de 1888). Assim sendo, para se “compreender o que é a vida, que tipo de aspiração e de tensão a vida é, a fórmula precisa ser igualmente válida para árvores, plantas e animais” (*Ibidem*). Desta maneira *Macht*, enquanto sustentáculo ontológico dessa esquematização, parece-nos uma tradução minimamente compatível com o termo “poder”, ao passo que o processo criador evocado pela intuição de Nietzsche desdenha a criação que não contemple devidamente tal elemento.

Provavelmente, a melhor fonte de esclarecimento dessa relação seja um texto anexado à *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, opúsculo intitulado *A disputa de Homero*.

⁶⁷ Holístico.

⁶⁸ Diferentemente daquilo que seria a adoção dessa mesma premissa pela ciência moderna, uma percepção mais próxima da segunda fase do pensamento nietzschiano que encarava o mundo como caos absoluto (GC, III, § 109), uma vez que nesse período se dava um intenso diálogo com o naturalismo.

Voltaremos a discuti-lo mais a frente, no entanto nos deteremos ao papel que a noção de poder exerceu no seu pensamento, pois esse tópico remete automaticamente à recusa de Nietzsche à teoria darwinista, por mais que ele compartilhe de alguns dos posicionamentos de Darwin, sobretudo, no que diz respeito a uma naturalização da moral. O anti-darwinismo de Nietzsche poderia ser resumido na oposição ao conceito central da teoria da evolução pela seleção natural, enquanto luta pela simples existência (ITAPARICA, 2011, p. 60), raciocínio que parte justamente de sua consideração de que a vida é vontade de poder; uma luta, portanto, que não se resumiria à vontade de existir, e sim a um anseio por supremacia existencial.

Vejamos que no aforismo § 109 da *GC*, Nietzsche havia previsto que o caos da existência não está desprovido da necessidade, mas sim de qualquer ordem preestabelecida que nos possibilite falar com objetivamente e precisão de leis físicas ou ainda de um estado final a ser atingido. Ainda na *GC* ele dirá que a “luta pela existência é apenas uma *exceção*, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena” giraria em volta da preponderância, do crescimento e expansão de poder, “conforme a vontade de poder, que é justamente vontade vida” (*GC*, V, § 349). A resposta nietzschiana à pergunta “Do que valeria uma luta pela simples existência?” será justamente a negação da teoria darwinista, em razão de que para ele a existência seria apenas a primeira instância do viver, sua esfera de possibilidades; sem a existência não haveria anseio por supremacia, mas sem esse viés de norteamento a vida perderia totalmente o seu sentido.

A leitura que Nietzsche faz de Darwin – ou como ainda veremos, dos “darwinistas” – o levou a concluir que não há teleologia (finalidade/progresso) no mundo natural, além de que a principal tese darwinista lhe seria encarada como uma expressão da moralidade cristã (ITAPARICA, 2011, p. 63-64), sobretudo se levarmos em conta que seriam justamente os fracos e decadentes que lutam para existir, e sendo assim, a moralidade judaico-cristã representaria como nenhuma outra coisa a estagnação antinatural da moralidade. A luta pela existência só poderia ser um desvio na ordem natural, um aspecto temporário da vida, muitas vezes beirando a própria decadência, visto que nesse sentido ela representa a restrição da própria vida. Dado que a verdadeira luta gira em torno da preponderância, crescimento e expansão de poder, o senso de conservação só poderia ser a manifestação de um estágio miserável de vida, a derrocada do ser.

No final das contas, o que concluímos é que o raciocínio nietzschiano aponta para um ciclo autorregulador de funcionamento, onde a noção de poder aparece como o eixo central de

manutenção e legitimação do lugar habitado comumente por um ente; mas como veremos, seu raciocínio vai da consideração da ordem biológica (orgânica) à existência dos minerais (inorgânica). Ainda assim, por mais que a tradução de *Macht* por poder seja admissível, esse tópico continua sendo um ponto polêmico entre os estudiosos da área, provavelmente por causa da série de influências que a obra de Nietzsche exerceu no século XX. Por hora, o mais importante é entender que *Macht* é o ponto de orientação do movimento da vida, sendo este um processo contínuo que não deve ser ingenuamente associado à noção de subsistência.

Esse raciocínio é muito bem explicitado ao final do discurso *Da superação de si mesmo*, quando Nietzsche esclarece quais seriam as diferenças entre a sua concepção de vontade de poder daquela encontrada na obra de Schopenhauer; uma elucidação que também parece partir da referência darwinista de vida. O raciocínio apresentado é o de que aquilo que não existe não pode querer existir, afinal de contas, isso não faz qualquer sentido. Onde há vida, há de fato vontade, e como ele declara: “não vontade de vida, e sim – eis o que te ensino – vontade de poder!”. Para onde se movimentaria essa vontade, isto é, aquilo que por si e em si mesmo existe? O que desejaria esse movimento natural? Contrariamente à acusação heideggeriana, Zaratustra responderá: em direção à *Macht*. É justamente nesse ponto que entra toda a problemática referente às melhores interpretações e traduções da ideia nietzschiana, pois o que significaria falar de *Macht*?

2. A prosa do mundo nietzschiana

O final do discurso *Da superação de si mesmo* é enfático quando define que a vontade de poder não é um simples ansiar por subsistência ou vida, contudo o existir já teria por implicação esse ditame fundamental. Vejamos que por um lado a existência em si resulta na vontade de poder, ao passo que essa tem por implicação o existir, dado que em todos os instintos e afetos básicos, em todas as intuições e desejos mais ingênuos estaria em vigor esse eixo de norteamento ontológico. Mas o mais significativo do discurso de Zaratustra é a sugestão de que a vontade de poder surge como um projeto rudimentar voltado ao discernimento daquilo que seria o modo de ser do devir. Com isso, Nietzsche adotaria uma postura distinta daquela de juventude, dialogando com a metodologia do período e dando início a uma diagramação ontológica com finalidades muito mais descritivas que propriamente prescritivas; tal como seria o caso de uma cosmologia *stricto sensu*.

Ainda assim, o ponto mais problemático desse discurso é a consideração de que o vir-a-ser possuiria um fator de orientação, como um tipo de elemento responsável pelo deslocamento e realocação de todas as instâncias da vida; um elemento, por um lado, orientador e determinante, por outro, nunca plenamente atingido. Uma questão que ainda não ficou clara é se esse diagrama ontológico poderia servir como fonte de controle da vida, um problema em aberto que, por mais que nos precipitemos em assegurar que “o pensamento nietzschiano não possuiria qualquer finalidade tecnicista”, veremos que ele continua sem uma solução conclusiva. Foi justamente isso que levou Heidegger a acusar Nietzsche de entificação do ser, em razão de que a sua interpretação concebe a filosofia nietzschiana como o ápice de um processo milenar de esquecimento do ser, o domínio/controle técnico da vida.

Independente dessa polêmica, a especulação preliminar acerca da vontade de poder levaria Nietzsche ao esclarecimento daquilo que seria o “instinto primitivo”, sendo que, nestes termos, o viver apareceria como expressão materializada de um afeto primitivo. Num célebre aforismo de *Além do bem e do mal*, intitulado *Dos preconceitos dos filósofos*, Nietzsche confirmou a sua pretensão de universalizar a hipótese da vontade de poder, uma vez que somente a vontade poderia atuar sobre mais vontade; em suma, ele declara a necessidade de arriscarmos a hipótese de que em toda parte, onde se reconhecem efeitos, vontade atuaria sobre vontade e assim sucessivamente (*BM*, §36). Afinal, o que ele tinha em vista com isso? Como dissemos, o que nos parece é que Nietzsche tentara elaborar uma proposta de confrontação da “decadência moderna” a partir de uma nova concepção de vida, um projeto que, ao contrário de que se pensou vulgarmente, estava devidamente engajado ao que havia de mais avançado no âmbito filosófico – ao exemplo maior da filosofia crítica, do romantismo alemão e da epistemologia schopenhaueriana, sem falar nas diversas influências do universo científico de sua época – o que justificaria a continuidade dada a muitas das premissas que se materializaram na fenomenologia por vir.

Não obstante, a proposta nietzschiana assemelha-se significativamente com aquilo que Merleau-Ponty elaboraria anos mais tarde: a fenomenologia como a possibilidade de se obter um diagrama descritivo do ser. Uma descrição necessariamente incompleta, que desdenharia qualquer finalidade estritamente positivista ou reducionista, ainda que estivesse atenta à necessidade de se redescobrir a experiência primordial da nossa existência.

Faz-se necessário agora obter uma orientação mais ampla e orgânica do diagrama ontológico nietzschiano, adentrando as considerações posteriores à *Assim falou Zaratustra*. Para tanto, destacamos um fragmento póstumo datado do verão de 1885, provavelmente o

mais completo e aprofundado testemunho da parte do próprio Nietzsche em relação a sua concepção de mundo. Por um lado, sua interpretação deve ser observada com certa desconfiança, porque os textos póstumos foram publicados muito tempo depois da morte de seu autor; por outro, essa dificuldade foi sendo superada pelos estudiosos no decorrer do século XX, que comprovaram a importância desses escritos para uma leitura aprofundada do pensamento nietzschiano. O que fica patente é que não há qualquer problema em se fazer uso dos fragmentos póstumos, desde que as obras publicadas em vida pelo próprio Nietzsche exerçam um papel central nesse estudo. Para tanto, vejamos o respectivo fragmento:

Sabeis vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de força, ao mesmo tempo uno eário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar em forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno, com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais intírito, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo, da plenitude voltando ao lar do mais simples, a partir do jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia, afirmado a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço : este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? Este mundo é a vontade de poder – nada além disso! E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada além disso! (38 [12] Junho – julho de 1885)⁶⁹

⁶⁹ Tomamos como referências para o respectivo aforismo três possíveis traduções na língua portuguesa: primeiramente foi a de Marco Antônio Casanova, a segunda de Karina Jannini e, por último, a de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Para além das pequenas mudanças estilísticas que naturalmente acompanham cada uma das traduções do fragmento 38 [12], é inegável que elas não se diferenciam em praticamente nada, e para tanto optamos pela de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes, por mais polêmica que ela possa ser; tendo em conta que ela é fruto da tradução da obsoleta coletânea de textos póstumos *Der Wille zur Macht*, e foi nesse sentido que uma versão original desse texto esteve presente como última fonte de esclarecimento de uma série de termos alemães.

Subdividiremos a interpretação do fragmento 38 [12] em alguns tópicos encadeados, para que possamos interpretá-lo pontualmente a partir de suas camadas e possibilidades de leitura, além das conexões com outros tantos fragmentos póstumos que lhe sejam complementares.

2.1 Do que nos valeria um quadro em branco

As primeiras palavras do fragmento 38 [12] definem aquilo que seria uma “postura ideal” diante da filosofia nietzschiana. As aspas em volta da palavra mundo (*Welt*) nos indicam que Nietzsche não fala objetivamente, em sentido positivista, pois ele se refere “àquilo” que se revelou no espelho de sua existência, como uma entre tantas perspectivas possíveis. Como disse numa passagem datada de 1884, a “vida é extremamente enigmática: até aqui todos os grandes filósofos acreditaram ter em vista uma solução por meio de uma *inversão* decidida da visão e das valorações”, algo patente nos grandes sistemas metafísicos; contudo, pouco se observou que tal “*inversão* não é apenas um *modo de pensar*, mas um *modo de se postar*” (26 [192] Verão – Outono de 1884). É assim que ele não visa simplesmente oferecer uma “solução revolucionária” aos novos tempos, algo tentado por muitos outros no decorrer da história, fórmulas que se tornaram obsoletas e, talvez ainda, mortíferas.

Como dissemos, é complexo falar dos limites do perspectivismo nietzschiano, e se levarmos em conta o percurso discutido até então, seremos forçados a concordar que um texto original é o postulado lógico de toda interpretação possível, e por mais que ninguém conheça esse texto em sua totalidade, ele ainda é a base de qualquer perspectiva (SAFRANSKI, 2005, p.146). Ora, Nietzsche diria, para homens “que não são capazes de uma valoração conjunta revolucionária – todo *saber* erudito sobre sistemas é *infrutífero*” (26 [192] Verão – Outono de 1884) e por isso sua fórmula não é uma receita fechada à interação, mas um esquema que dialoga intensamente com as diversas vertentes epistemológicas do período, exigindo de seus leitores uma contribuição hermenêutica mínima; sendo, portanto, uma especulação aberta à contribuições interpretativas.

Destarte, do que valeria uma especulação do tipo em plena contemporaneidade? Basta-nos perguntar ainda qual seria o valor de um quadro em branco, já que essa resposta nos indicaria a forma como um determinado leitor lidará com o pensamento nietzschiano.

Levando em conta que, para ele, em “qualquer concepção de mundo mecanicista” o “perspectivismo [está] aí implicado” (25 [336] Primavera de 1884), não há como fugir de tal condição. É interessante observar que segundo esse raciocínio o perspectivismo agiria até mesmo no âmbito inorgânico (36 [20] junho – julho de 1885), como fonte de um tipo de “egoísmo cósmico” que determinaria as relações entre os minerais. O mundo seria, portanto, considerado uma “ficção” a qual Nietzsche problematiza resolutamente: “como são possíveis a aparência e o erro?”. A sua resposta amadurecida para essa questão é paradigmática ao afirmar que: “verdade designa não uma oposição ao erro, mas o posicionamento de certos erros em relação a outros erros” (34 [247] Abril – Junho de 1885), ficções destituídas do valor vital em comparação àquelas juvenis e plenas.

O que estaria por detrás do “elemento criador em todo e qualquer ser orgânico, o que é isto? – O fato de tudo, de aquilo que se mostra para cada um como o seu ‘mundo exterior’, representa uma soma de apreciações de valor” (*Ibidem*), literalmente representações existenciais necessárias à preservação da vida. Sendo assim, um quadro em branco nada ofereceria ao viver, por mais que, no fundo, este seja apenas a expressão de um movimento destituído de valores em si; e mesmo aqueles quadros desprovidos de sua vitalidade originária, ainda seriam preferíveis que o ato de se abster da própria valoração, levando em conta que Nietzsche segue a intuição de que a vida “*precisa de um objetivo* – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (*GM*, III, § 1). A capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) lhe é encarada como uma expressão fundamental de todo o processo vital, mesmo dos elementos não necessariamente orgânicos, ao exemplo dos próprios minerais.

O ciclo criativo da vida faz-se mediante elementos inexatos, indeterminados, por meio dos quais surge uma espécie de *simplificação do mundo exterior*, uma inteligência favorável à conservação, sendo justamente esse o fundamento do próprio mundo inorgânico (34 [247] Abril – Junho de 1885); por mais que Nietzsche chegue à conclusão de que a distinção entre orgânico e inorgânico é um erro metafísico sem qualquer sentido, pois no fundo só existiriam relações de poder para as quais identificará como jogo de forças.

Neste sentido o “conceito ‘mundo’ é um conceito-limite”, pois com essa palavra “concebemos um reino para o qual enviamos todas as nossas ignorâncias necessárias” (6 [10] Verão de 1886 – Primavera de 1887), ficções indispensáveis à vida. Levando em conta que o nosso impulso de conhecimento – a vontade de verdade – se elevou a tal ponto que teríamos chegado à conclusão de que o mundo não tem mais o valor que acreditávamos antigamente, uma ontologia perspectivista seria o *pathos* que nos levaria a buscar novos valores (6 [25]

Verão de 1886 – Primavera de 1887), um esquema que impulsionaria a elaboração de ideais condizentes com uma “realidade” muitas vezes esquecida; ideais desprovidos das velhas prerrogativas de valor verdade da metafísica ocidental.

Por fim, tendo em vista esclarecer as primeiras palavras do fragmento 38 [12], é significativo levar em consideração outro fragmento importante do mesmo período, onde Nietzsche afirma: “Nós pertencemos ao caráter do mundo, quanto a isso não há qualquer dúvida! Não temos nenhum acesso ao mundo senão por meio de nós: tudo o que há de elevado e baixo em nós precisa ser compreendido como pertencendo necessariamente à sua essência!” (1 [89] Outono de 1885 – Início do ano de 1886). Visto que é próprio do ser humano a instauração de valores, o raciocínio nietzschiano nos leva a perceber que todo “sentido é vontade de poder (todos os sentidos relacionais podem ser resolvidos nela)”, e os processos de esquematização intuitiva seriam simplesmente resultantes daqueles mesmos “elementos *levados em conta* para nós” (1 [182] Outono de 1885 – Outono de 1886), isto é: nossa existência orgânica. A instauração de valores no “mundo”, literalmente, a elaboração de concepções de vida alinhadas às necessidades orgânicas, nada mais seriam que expressões da atuação da vontade de poder: faíscas momentâneas de pulsões instintivas.

2.2 A vida como jogo de forças opostas

Ao conceber o mundo como uma imensidão de forças, Nietzsche adota uma fórmula científica planejando caracterizar a sua concepção de vida, visto que a força é tipo de elemento universal que sintetiza grande parte dos resultados obtidos por sua investigação filosófica. Desta maneira, essa noção surge como a designação do caráter corrente do mundo, expressando o dinamismo efetivo do vir-a-ser, dando-lhe sentido e unidade dentro da especulação nietzschiana. As forças definiriam, assim, a realidade da vida não apenas no sentido estrito da matéria, como pulsões criadoras do mundo material, ou ainda como agentes inerentes e determinantes do mesmo (NUNES, 2015, p. 67). Elas seriam expressões pulsionais da vontade de poder, que denunciam o caráter fracionado da vida no ciclo de interatividade no jogo de/por poder.

Falar de forças implicará, portanto, falar da vontade de poder, enquanto esta nos levará à percepção do mundo como um jogo plurifuncional em prol de uma supremacia nunca alcançada. Isto talvez porque as forças, sendo [relativamente] distintas umas das outras,

acabem trilhando caminhos [relativamente] distintos, o que nos leva mais uma vez a percepções diferenciadas da ideia de poder; concepções singulares em termos quantitativos, e não qualitativos. É dessa forma que estamos em condições de afirmar que a noção de força não se distingue substancialmente do entendimento que Nietzsche tinha do poder, complementando-o e corporificando-a com um conteúdo empírico de inspiração fiscalista para a qual ele relutava em interpretar em termos estritamente positivistas e metafísicos.

A ideia de que o viver é expressão manifesta de forças em constante e mútuo conflito, levaria Nietzsche à apreciação desse movimento como um genuíno processo bélico universal. Isso implica dizer que as forças tendem inevitavelmente à agregação de mais forças – seja como um processo potencialização de tudo aquilo que já lhe é circunscrito e essencial, sejam pelas possíveis alianças entre forças – com vistas à superação de certos “obstáculos”. No íntimo desse ciclo, as ficções – valores, moral, fins particulares, sentidos, instintos, pulsões afetivas, etc. – surgiriam como espectros fundamentais na orientação do jogo de forças, pois sem esses “erros” o exercício de poder seria simplesmente nulo. Tudo isso significa dizer que o viver implica na vontade de poder, pois vivente é em si mesmo força ativa no exercício em prol de mais poder, posto que mesmo na absoluta abstenção desse “caráter ôntico” da vida⁷⁰ a vontade de poder ainda determinaria o vir-a-ser de todas as coisas, mesmo daquelas mais descomprometidas com tal imperativo.

Aqui o “erro” é entendido como a consequência necessária e inevitável da vida como exercício de poder, enquanto este tanto pode ser um movimento de apoderamento de outras instâncias de força [guerra], como ainda o próprio fortalecimento de tudo aquilo que circunscreve um determinado círculo de poder [fortalecimento ou potencialização]. Em vista disso o “valor mentira” pode se sobrepor ao “valor verdade” tão estimado pela tradição, uma vez que aquilo que de fato está em questão para Nietzsche não seria a mentira e a verdade propriamente ditas, e sim o valor vital ou existencial dessas instâncias de força. No final das contas, “a medida do querer conhecer depende da medida do crescimento da *vontade de poder da espécie*” (14 [122] Começo do ano de 1888), o *quantum* de força na base dos elementos “epistêmicos”, isto é: a capacidade do conhecimento incrementar, fortalecer e viabilizar a subsistência de um determinado círculo de forças, pois fora dessas condições ele pode não ser apenas dispensável e infrutífero, como ainda corre o risco de ser um fator mortífero e degenerador.

⁷⁰ É nesse sentido que Nietzsche criticou o budismo, algo que se relaciona a sua epistemologia orgânica; por mais que admita que essa doutrina se mostrara superior ao cristianismo quando assumiu a carga nefasta de realidade, seu aspecto trágico.

É inegável que ao declarar no fragmento 38 [12] que o mundo é uma “brônzea grandeza de força”, Nietzsche assume explicitamente uma perspectiva fria e niilista de existência. As forças lhe são encaradas como parte de um imenso processo dinâmico, muito mais em termos qualitativos que quantitativos, posto que, como diria Müller-Lauter, só podemos entender a dinâmica dos *quanta* [de força] se admitíssemos um determinado *quale* que lhes seria comum (2009, p. 57). Consequentemente, desde os nossos instintos mais básicos aos processos inorgânicos, teríamos uma única “espécie de força” (23 [2] Outubro de 1888), um *quale* que as definiria em ato, posto que na prática as diferenças assumiriam aspectos quantitativos, no que denominamos aqui por coalisões de forças.

Esse raciocínio é claramente movido por uma intuição naturalista que nos indica que o viver assume a condição de luta por [mais] poder, como se no íntimo de toda e qualquer expressão de vida subsistisse um tipo de “sentido” que lhes é inerente e determinante. As ficções que tanto chamam a atenção dos entes “conscientes” – os fins particulares, o *ego*, a teleologia *stricto senso*, etc. – nada mais seriam que resultados da autolegitimação desse instinto primitivo, entendendo que os campos de concentração de poder sobrevivem de sua orientação. Nestes termos, a busca por uma supremacia nunca alcançada é algo no mínimo natural, pois a vida surge e se mantém por causa desse curso de potencialização, um processo fatídico de fortalecimento viabilizado pelo que seria uma “finalidade primordial”.

Levando em conta a qualidade comum a todas as forças – vontade de poder – não seria possível falar de qualquer fenômeno em oposição à própria vida, como se algo pudesse subsistir fora de sua circunscrição qualitativa. A arquitetônica nietzschiana acaba determinando que tudo na vida é jogo de forças, em suma: devir bélico. Ao contrário do que uma interpretação excessivamente analítica tenderia a condenar nesse raciocínio – o que geralmente se traduz pela denúncia daquele que seria o principal problema carregado pela obra nietzschiana, a possibilidade de que um mundo regido pela guerra entre forças opostas justifique a violência política – segundo a nossa pesquisa, a tese da vontade de poder acaba dando margem a uma diversidade significativa de interpretações, o que vai desde as mais problemáticas [fascistas] àquelas mais admissíveis e democráticas [progressistas], algo que em si desestabiliza pretensões analíticas.

Negar possibilidades interpretativas no que diz respeito à obra nietzschiana pode ser um ato muito perigoso, levando em conta que a tentativa de se “esconder” os problemas e lacunas dentro de uma sociedade informacional como a nossa é quase impossível, quando muito, um ato inconsequente que pode gerar o oposto daquilo que inicialmente se propôs a

censura. Mesmo que uma grande autoridade dos estudos nietzschanos negue o “sentido bélico” inerente a esses textos, é fato que o próprio Nietzsche deu margem a tais interpretações numa infinidade de passagens que continuarão existindo tanto em obras canônicas como nos fragmentos póstumos⁷¹.

Dentro do panorama teórico nietzschiano a guerra é uma noção problemática e paradoxal, entretanto de fundamental importância à sua obra, pois se por um lado ela foi entendida originalmente como o motor da própria vida, por outro ela é uma metáfora que carrega consigo todos os problemas decorrentes das tragédias que marcaram o século XX. Por isso mesmo a noção de guerra precisa ser compreendida da forma mais ampla e profunda possível (40 [55] Agosto – Setembro de 1885), o que exige de nossa parte honestidade frente aos textos do próprio Nietzsche, esclarecendo os diversos caminhos interpretativos que a sua filosofia dá margem de leitura, conjuntamente com suas consequências éticas e políticas.

Para tanto, vejamos que a ideia lapidada no fragmento 38 [12], especialmente quando Nietzsche afirma que o mundo é uma “imensidão de força, sem começo, sem fim”, mas que “não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza”, deixa clara a oposição feita a qualquer forma de teleologia. Pelo fato do mundo não ter qualquer finalidade histórica a ser atingida, não poderia haver progresso ou sentido no percurso de um Ocidente moribundo, em razão de que todas “as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de autossupressão: assim quer a lei da vida” (*GM*, III, § 27). Seu raciocínio é o de que tudo se resume ao jogo de poder entre coalisões de forças, sendo qualquer expressão cultural a manifestação passageira dessa vida que, de tempos em tempos, reestrutura-se pelo próprio movimento das coisas.

Em suma, a percepção de um mundo composto e regido por forças opostas se sustenta na ideia de que esse ciclo é o seu mecanismo de superação. No entanto, superação aqui designa movimento cíclico, contínuo e ilimitado, um vir-a-ser destituído de valores *a priori*, desprovido de finalidades a serem alcançadas, que se “encerra do pelo ‘nada’ como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso”. De fato, Nietzsche adota a ideia da guerra entre forças opostas como a base de sua concepção de vir-a-ser, uma intuição que tem suas raízes cravadas na literatura antiga e principalmente na filosofia heraclítica. Precisamos observar ainda que aquilo que está no cerne de sua percepção da guerra é a elevação de determinadas forças como contraponto a outras forças decadentes. Lembremos que segundo esse raciocínio não existe fenômeno oposto à vida,

⁷¹ Ou seja, esse problema não se resume à tão polêmica obra *A vontade de poder*, mas é algo inerente ao pensamento nietzschiano.

consequentemente, Nietzsche não pensava em termos de “força contra fraqueza”, e sim de forças em processo de elevação como contraponto às forças em decadência.

A questão daquilo que determinaria a decadência de uma coalisão de forças é algo que foi dito mais atrás: o valor pragmático ou existencial do mesmo, dado que aquilo que Nietzsche entende por “verdade” estaria enraizado na capacidade de incremento da vida. Coisas como contexto, temporalidade e subjetividade – em suma, perspectiva – definiriam o valor verdade de um projeto, isto é: a validade de um estamento ficcional para a manutenção de uma forma de vida, por mais que aquilo que está em questão não seja apenas sobrevivência (existência), mas movimento de ascensão contínua (vontade de poder). A ideia de um ciclo de superação designará sempre um movimento de derrocada de forças que estavam no topo de uma hierarquia vital, enquanto outras ascendem a tal posto, dando continuidade ao vir-a-ser.

Sendo assim, esse movimento nunca é estritamente pacífico, e por mais que a guerra explícita e brutal que tanto repudiamos não seja um dado universalmente constatável no vir-a-ser, Nietzsche insiste que qualquer forma de interação entre as forças estará munida dessa prerrogativa bélica de interação. Por mais singelas e inocentes que determinadas manifestações de vida pareçam – ao exemplo maior do budismo (*AC*, §20) ou das árvores numa floresta (11 [111] Novembro de 1887 – Março de 1888) – no limite elas ainda atestariam a intuição heraclítica de que a guerra é o princípio de todas as coisas. Em todas as instâncias da existência precisaria haver luta em virtude da luta, e se por um lado o *domínio* é suportar o contrapeso da força mais fraca, a *obediência* é do mesmo modo uma luta (26 [276] Verão – Outono de 1884). No centro dessas interações estaria o eixo motor que moveria os diversos aspectos da vida, a fatalidade mesma do vir-a-ser: o poder; elemento que levaria o viver a se voltar contra toda e qualquer expressão de infertilidade e degeneração, a própria estabilidade.

Segundo o panorama especulativo nietzschiano a “verdade” se relacionaria mais com o instinto de engrandecimento e apoderamento das coisas, ao passo que a “mentira” se voltaria para a degeneração ou a estagnação existencial. E por mais que o jogo de forças da vida sempre se encerre no nada, e ainda que seja um movimento inútil de acúmulo de poder sem grandes finalidades vitais, este movimento lhe é entendido como processo gratuito e ilimitado. Desta maneira, a inércia de determinadas coalisões de forças em terminado tempo ou espaço só atestaria o cansaço das mesmas, enquanto outras dariam continuidade ao jogo cósmico ao dominarem e impulsionarem aquelas anteriormente estagnadas. Deste modo, a tese nietzschiana é provida de um caráter predatório ameaçador, e que de fato dá margens

para o surgimento de interpretações fascistas; contudo, estas não se concretizam radicalmente em decorrência da série de ressalves feitos pelo próprio Nietzsche na tentativa de caracterizar a ideia da força para além do simples movimento de ascensão da vontade de poder.

O primeiro desses é um aspecto pressuposto em todo o panorama perpectivista nietzschiano: o dinamismo configurador de formas, aquilo que metaforicamente falando seria o “caráter artístico da vida”. Ao contrário do fascismo clássico, uma disposição política geralmente ligada às ideias de tradição e valores tidos como arquetípicos e eternos⁷², o pensamento nietzschiano tende a conceber a força como um movimento contínuo e às vezes transgressor. Consequentemente, “ser forte” também pode significar deixar uma tradição moribunda ou coisas tidas como “sagradas” morrerem, desde que, claro, um senso de elevação e engrandecimento (um instinto artístico) esteja na base desse processo.

Numa icônica passagem de *Ecce Homo*, Nietzsche elogiara Heráclito ao declarar que a afirmação do fluir e do vir-a-ser como radical rejeição da noção de Ser, elevara o legado heraclítico acima de qualquer outro; contudo, tal raciocínio trouxe consigo o imperativo de se afirmar a destruição e a guerra como a base de uma afirmação genuinamente dionisíaca (*EH*, “O nascimento da tragédia”, §3). Segundo Nietzsche, esse *insight* teria possibilitado a Heráclito chegar a uma fórmula aproximada da doutrina do eterno retorno, e como veremos, é justamente nesse raciocínio que se fundamenta toda a arquitetônica nietzschiana: a tentativa de retomar ou complementar o legado filosófico heraclítico.

O segundo ponto que contraria uma interpretação fascista da obra Nietzsche, especialmente no que diz respeito ao devir bélico, é uma noção tipicamente ontológica: a pluralidade constitutiva da vida. Uma das coisas que Nietzsche mais admirou na antiguidade, especialmente nas culturas que formaram as bases do velho Ocidente, foi a capacidade de abarcar e conviver – fosse por meio da retórica ou da violência tácita – com outras culturas, um traço de personalidade tipicamente greco-romano. Ao contrário do que se pode imaginar, é totalmente equivocado pensar que a base de desenvolvimento das civilizações antigas foi a destruição arbitrária dos povos que entravam em contato por meio da colonização, já que o que acontecia era muito mais um processo de incorporação humana e cultural através de

⁷² Ao menos como testemunhou o caso do regime nazista alemão na primeira metade do século XX, mesmo que outros regimes políticos tidos hoje como “fascistas” – ao exemplo do italiano, do espanhol ou do polêmico caso stalinista – apresentem características distintas que acabem tornando este debate mais complexo (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO. 2004, p. 466 – 468). O fato é que uma série vanguardas sociais progressistas a nível mundial vêm acusando movimentos políticos autointitulados de “direita” de estarem revivendo o fascismo clássico, justamente porque estes teriam adotado um discurso conservador similar aos tempos da Alemanha nazista. Desta maneira, é natural que associemos a palavra fascismo à noção de “direita política”, por mais absurdo que isso seja, dado que uma parcela da direita entendida como “liberal” sempre foi uma forte opositora do fascismo clássico.

grandes e desenvolvidos aparelhos estatais; ao menos esse foi o caso dos romanos e da cultura helênica como um todo.

Isso justifica algumas das paradoxais considerações nietzschianas, como por exemplo a que ele afirma o seguinte: o “homem mais elevado teria a maior pluralidade de impulsos” no seu ser; por mais que logo em seguida ele declare que: “onde a planta homem se mostra como forte, encontram-se aí os instintos que impelem poderosamente uns *contra* os outros” (27 [59] Verão – Outono de 1884). No fim das contas, Nietzsche não considerava o homem como um ente particular (indivíduo), mas sim como pluralidade contínua de forças em eterna constituição; consequentemente, a sua compreensão é a de que o mundo também seria pluralidade constitutiva de forças no eterno vir-a-ser. Isso nos leva a pensar que uma conduta “existencialmente digna” seria a capacidade de reconhecer e conviver com aquilo que lhe é oposto e distinto, a despeito do fato de que Nietzsche nunca retrocedeu na consideração de que qualquer face da vida tentará necessariamente submeter as diferenças aos próprios ditames vitais.

É por isso que Nietzsche entende que as forças buscam naturalmente por uma unidade nunca alcançada, abarcando no seu movimento a pluralidade que já lhe é constitutiva – como diz no fragmento 38 [12], um “jogo de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá” –, processo de contrabalanceamento contínuo que vem de todas as direções, reorganizando-se e desestruturando-se eternamente. Como ainda fala, o real é “mar de forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo”, na medida em que, em determinados momentos, as forças são levadas à transformação absoluta da coalisão que faziam parte. Tais momentos seriam a própria “estabilidade”, para Nietzsche verdadeiros períodos de degeneração indispensáveis para o contínuo ciclo da vida; sendo assim, a paz circunscreve o vir-a-ser tanto quanto a guerra, intermediando os estágios de conflito e estimulando a continuidade das coisas.

Outra prova de que Nietzsche continuou sendo fortemente influenciado pela ciência foi a relutância de certas referências naturalistas em permanecer na sua obra de maturidade, sobretudo no que toca à noção de uma totalidade orgânica de forças. No limiar, as forças estariam incapacitadas de deixar de lado o seu dinamismo configurador, como se nessa inferência persistisse a tentativa de traçar um diagrama cosmológico não positivista! Nada obstante, numa passagem datada de 1885, ele diria o seguinte: “‘Transformação’ pertence à essência, ou seja, também à temporalidade: com o que, porém, só a necessidade da transformação é ainda uma vez conceitualmente estabelecida” (35 [55] Maio – Julho de

1885). Como veremos, temporalidade mesma é a base do vir-a-ser, e é nesse ponto que Nietzsche nos deixa algumas pistas no fragmento 38 [12] quando diz que: este devir tempestuoso reflui “com anos imensos de retorno”, uma menção direta ao eterno retorno do mesmo; um conceito que entendemos ser, em parte, a expressão temporal da vontade de poder, por outro lado, uma tentativa de elaboração doutrinária de sua tese ontológica.

2.3 Um princípio ontológico

Segundo a esquemática elaborada por Nietzsche, a vida é um fenômeno que deve ser analisado sob o signo da força: um elemento dinâmico que, quando ampliado à totalidade dos entes, nos levaria a compreensão o mundo como um eterno jogo de poder. O pressuposto de seu raciocínio é o de que o acontecimento fundamental por detrás de tudo transcorreria abaixo de nossa consciência, dado que “as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos” poucos diriam acerca do fenômeno rudimentar que move o mundo, enquanto as forças seriam como que “sintomas do acontecimento propriamente dito!” (1 [60] Outono de 1885 – Início do ano de 1886). Afinal, o que Nietzsche tinha em vista com isso? Para lá do enigma kantiano que parece atravessar a sua obra, pode-se concluir que ele apontava para um movimento cíclico de superação de si mesmo como a base do jogo de forças do ser, algo que seria um processo ininterrupto de reconfiguração dos estágios infrutíferos que determinadas faces da vida acabariam chegando de tempos em tempos.

A queda das instâncias de estagnação de vida seria a prerrogativa básica da percepção nietzsiana de mundo, um princípio ontológico que designaria a realidade efetiva do viver: a superação de si mesmo. Como foi dito, Nietzsche não ambicionava oferecer uma explicação fechada desse fenômeno, apenas descrever sua experiência do mesmo, ao passo que seria próprio a qualquer face da vida exercer tal atividade; contudo, é perceptível que por detrás de suas palavras persiste certo intuito que acaba se revelando entre as linhas de seus principais conceitos, ao exemplo maior do eterno retorno. A superação de si mesmo aponta para aquilo que há de mais próximo de uma “lei física” na obra de Nietzsche, pois desde *A gaia ciência* – onde afirmara que viver “é ser cruel e implacável com tudo o que em nós, e não apenas em nós, se torna fraco e velho” – essa ideia parecia ser entendida como uma lei cósmica, algo deduzível da arquitetônica geral em volta da ideia do vir-a-ser.

Neste sentido, como diz o fragmento 38 [12], as configurações de vida transitam “das mais simples às mais complexas [...] para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de novo”, como um ciclo eterno de mutações e reformulações, um processo não tão aleatório como ele mesmo imaginava na juventude. Por mais que Nietzsche ratifique o caráter unitário do jogo de forças da existência, não haveria possibilidade de progresso na vontade de poder como um todo, pois quando argumenta que a superação de si mesmo é o sentido de todos os entes, ele de certa forma descreve ou reformula aquilo que já estava na base do seu conceito central: “aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço”. O eterno retorno será entendido, assim, como a eterna retomada do processo de superação do ser, um movimento que se faz por meio de um impiedoso e sucessivo jogo bélico de forças em prol da superação do todo.

É por isso que não existiria progresso ou desenvolvimento na vontade de poder como um todo, dado que o fortalecimento e a ascensão de uma ou mais coalisões de força implicará necessariamente na derrocada e na exploração de outras tantas. O viver seria o fenômeno que gira em volta de si mesmo – o poder enquanto eixo de orientação de todo o movimento da vida, a vontade mesma como poder que busca mais poder, isto é, potencialização – sendo o jogo de forças o conteúdo caótico e dinâmico desse movimento. O vir-a-ser é, portanto, o começo, o meio e o fim de um movimento sem conclusão, um círculo infinito de superação não progressiva, dado que o devir tenderia a sobrepujar a estagnação de determinados estágios e faces do ser em prol de si mesmo, e nada mais.

Dentro desse panorama ontológico não existem metas e finalidades no devir que não digam respeito ao próprio devir, isto é: de fato, para Nietzsche, a vida não tem sentido, sobretudo um “sentido” que não seja, claro, a própria vida. O viver é, portanto, o norte “não teleológico” da existência, sendo a vontade de poder a solução oferecida por ele à avalanche niilista moderna; lembrando que ela é uma fórmula que não fecha os olhos para o niilismo, abraçando-o conceitualmente, afinal de contas, se o devir é o único sentido da existência, falar em metas e finalidades só é possível dentro de um quadro perspectivístico e ficcional que parta do reconhecimento da falta de sentido de todas as coisas.

Isto posto, podemos considerar que o ciclo de oposições da vida é apenas aparente, um *modus operandi* de funcionamento imposto por um tipo de imperativo universal, como um mecanismo de manutenção da totalidade do ser. Enquanto no primeiro momento encaramos a guerra como a esfera relacional do jogo de forças do devir, agora, percebemos que ela é um tipo de instrumento dentro de uma arquitetônica bem maior, algo que nos revela que as

oposições [forças opostas] são apenas expressões de um mesmo fenômeno, faces de um ciclo que se alimenta de si mesmo. Ser um “orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, encerrado pelo ‘nada’” exige que a quantidade de forças da vida seja sempre a mesma, sendo esse o motivo da inexistência de qualquer tipo de progresso no vir-a-ser.

No final das contas, o devir é encarado por Nietzsche como um movimento gratuito de esbanjamento de poder, um processo sem finalidades maiores que a própria superação. Como vimos, ele desdenha quase que integralmente a noção darwinista de evolução, defendendo que a vida é um movimento injustificado de exposição de poder que encontra na luta o seu principal mecanismo de manutenção. Uma vez que o poder está no eixo central de orientação de todas as faces do viver, luta-se naturalmente por poder (*CI*, “Incursões de um extemporâneo”, §14). Porém, mesmo que sejam apenas aparentes, a noção “oposição” é de fundamental importância ao ciclo da vida, já que em termos nietzschianos, a vida aspira à resistências e desprazer, algo que contraria a noção habitual de que o mundo orgânico tende a se orientar por meio do prazer.

Nietzsche argumenta que há uma vontade de sofrimento no fundo das mais variadas expressões da vida orgânica (26 [275] Verão – Outono de 1884), e no geral a vontade de poder seria estimulada pela dor; todavia se levarmos em conta as instâncias inorgânicas da vida, o impulso se daria por meio de “oposições ontológicas”, algo que não surpreenderá aqueles que atentaram para o papel de destaque conferido pela filosofia nietzschiana à guerra como instrumento da superação da vida. Ora, ele dirá, prazer e dor não são fenômenos dispares, mas algo diverso, dado que o primeiro se expressa muito mais como o resultado do crescimento sensível do sentimento de poder (27 [25] Verão – Outono de 1884), algo que exige a superação de oposições e, nos casos estritamente orgânicos, uma relação edificante por meio da dor.

O que seria o prazer senão “um estímulo do sentimento de poder por meio de um obstáculo” superado, algo que se revelaria, por exemplo, quando a “vontade mais forte dirige a mais fraca” (35 [15] Maio – Julho de 1885); um processo geralmente doloroso para todas as instâncias no jogo de poder. Isso implica dizer que todo vivente que pensa ou sente é impulsionado pelo “querer”, e sendo assim, o que seria o prazer senão “um estímulo do sentimento de poder por meio de um obstáculo [superado]” (*Ibidem*). Esse princípio da superação de si mesmo é elevado por Nietzsche a tal ponto na cadeia ontológica que podemos afirmar sem qualquer receio que a vontade de poder é equivalente às noções de “vontade de

criação ou de transformação ou [ainda] de autossuperação” (35 [60] Maio – Julho de 1885). Com essa tese, Nietzsche parecia ter em vista oferecer um conceito dinâmico, algo problemático em termos analíticos, pois a própria noção de “conceito” parece se desfazer diante da percepção do dinamismo configurador de formas da vida; no entanto, ele pouco se importava com as contradições que envolviam seu pensamento.

2.4 A temporalidade do devir

Ao final do fragmento 38 [12] podemos conferir uma série de passagens que preconizam a emergência do eterno retorno no íntimo desse esquema ontológico, algo que só ratifica a intuição heideggeriana de que existiria um vínculo estreito entre essa doutrina com a concepção da vontade de poder, por mais que não confirme suas considerações finais acerca dessa relação. Hoje em dia a associação entre os dois conceitos não é mais novidade, entretanto, no início, a tese de Heidegger foi alvo de muitas críticas por parte daqueles que se dedicaram a defender a obra de Nietzsche da ênfase depreciativa evocada pela leitura heideggeriana. O ponto central para a oposição feita a essa ideia não era a associação entre vontade de poder e eterno retorno, e sim a clara tentativa de rebaixar a filosofia nietzschiana em vista de uma constante autopromoção da parte de Heidegger.

A despeito disso, o que temos certeza é que Nietzsche não elaborou detalhadamente e muito menos concluiu a doutrina do eterno retorno, por mais que possamos encontrar pistas dessa concepção nos escritos de juventude, entre outras possibilidades de interpretação. A primeira menção oficial ao eterno retorno aparece n’*A gaia ciência*, no clássico aforismo 341. *O maior dos pesos*; consequentemente, a ideia antecede oficialmente o conceito de vontade de poder. Essa alegoria foi imortalizada pela seguinte interpelação: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Essa vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes’” (GC, V, § 341). Inicialmente o que podemos dizer é que tais palavras têm uma função similar ao imperativo categórico kantiano, pois a parábola montada por Nietzsche não dita como deveríamos agir, e sim como chegar às próprias conclusões no que diz respeito ao agir.

Seja como for, este seria apenas o semblante ético da doutrina do eterno retorno, pois no segundo momento, especialmente quando associado à vontade de poder, ele ganhará uma função maior dentro projeto filosófico de Nietzsche (MARTON, 2007, p. 293). Independente

disso a associação entre o eterno retorno e a vontade de poder é inegável, bastando-nos tentar elucidar o que está no cerne de uma relação nunca efetivamente esclarecida pelo próprio autor. Desde a primeira aparição oficial, o eterno retorno sempre esteve associado a uma noção emblemática de afirmação da totalidade da vida, e em contrapartida essa afirmação acabara sendo carregada por uma metáfora que ultrapassou o período de juventude da obra de Nietzsche: a sabedoria dionisíaca. No princípio, a força dionisíaca era entendida como uma pulsão artística do mundo natural, um fenômeno ainda mais rudimentar que tantas outras faces da vida, ao exemplo maior do que chamou de força apolínea, enquanto antítese conceitual e expressão da racionalidade helênica.

De forma geral, o que podemos afirmar brevemente é que a adoção dessas metáforas tivera por objetivo diagnosticar a cultura ocidental, sobretudo em seus aspectos teóricos. Por fim, a força dionisíaca designaria a pulsão primordial da vida, exprimindo “uma certa compreensão do devir, pensado como potência irresistível de metamorfose” (WOTLIING, 2011, p. 31); enquanto a apolínea, uma força não menos natural que a dionisíaca, designaria o mundo onírico idealizado no panteão de deuses gregos e, de maneira mais ampla, a própria linguagem (*Ibidem*, p. 18). O diagrama traçado por Nietzsche nos indica uma relação entre dois fatores principais, o que denomina por “embriaguez e sonho” (NT, 2007, § 1); sendo a primeira instância a superação de todos os dualismos e distinções morais impressos na linguagem, enquanto a segunda definiria a emergência desses problemas.

A verdade é que ao final de sua carreira, Nietzsche retomou muitas das implicações d’*O nascimento da tragédia* para a compreensão de que a aparência reinaria absolutamente no universo (ASTOR, 2013, p. 204), sendo o sonho apolíneo apenas uma versão fragmentada desse movimento. Segundo esses termos, o reino da aparência é a simples totalidade da vida, ao passo que o mundo seria entendido como fogo-fátuo e dança de espíritos, e mesmo o homem do conhecimento seria apenas um recurso de prolongamento dessa dança (GC, “A consciência da aparência”, §54). É justamente nesse ponto que ressurge a dita teologia negativa nietzschiana criticada por Heidegger, um aspecto polêmico que na verdade é um ponto insolúvel da obra de Nietzsche; algo que de fato é mais característico das duas primeiras fases do seu pensamento e que permearia a totalidade de sua obra.

Para esclarecer esse tema, recordemos o aforismo §109 d’*A gaia ciência* onde Nietzsche falava que o mundo é caos por toda a eternidade, no sentido da absoluta ausência de ordem, divisão, forma, beleza e sabedoria, e não da inexistência da necessidade; isso que, como vimos, ele entendeu por vontade de poder. Ao contrário de considerarmos a passagem

uma expressão torpe de ceticismo, agora estamos em condições de induzir que Nietzsche nos convida a pensar o caos como afirmação da totalidade de contradições da vida, e não como negação de uma possível ordem. Neste sentido, a intuição de uma “necessidade” tinha em vista o imperativo do eterno retorno, algo que, se conectado à concepção da vontade de poder, apenas ratifica o entendimento de um ciclo ininterrupto de superação da existência que se faz pelo confronto entre forças opostas.

É preciso informar que Nietzsche induziu daquilo que teriam sido os festivais dionisíacos um fator de fundamental importância ao mundo antigo, o que chamou de *instinto helênico*: uma vontade de viver que se materializava numa cultura de afirmação da vida (*CI*, “O que devo aos antigos”, §4). O fenômeno dionisíaco seria a mais elevada expressão do mundo antigo, e por isso, Nietzsche literalmente o adotou como um norte teórico, algo que teria lhe permitido se distinguir de Schopenhauer, aproximando-se de uma concepção mais elevada de vida; uma ideia mais elevada justamente porque seria mais “originária”.

Entendido como um tipo de regulativo psicológico, a sabedoria dionisíaca teria lhe permitido pensar o mundo como superabundância de forças no eterno ciclo de superação de si mesmo. O seu raciocínio é o de que o instinto de elevação encontrado no cerne da cultura helênicas é ao mesmo tempo senso de afirmação da vida, o que teria implicado num desejo por vida *eterna* característico dessa cultura; o eterno retorno da vida, um triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança, uma afirmação da *verdadeira* vida como a continuação geral através da procriação e sexualidade (*Ibidem*). Diferentemente do desejo pela vida eterna característico da tradição ocidental – uma postura niilista que teria incorrido no amaldiçoamento da existência terrena – o dionisíaco nietzschiano é um tipo de “psicologia da elevação” adotado diretamente do mundo pré-platônico, uma espécie de “lente” que nos permitiria reavaliar o mundo e a existência individual; isso se ainda for possível falar em termos de individuação, pois a prerrogativa do saber dionisíaco seria a própria superação da noção de individualidade.

Desta forma, Nietzsche profere no fragmento 38 [12] que essa vida do “criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo” é o seu mundo *dionisíaco* para além de bem e mal, consequentemente, um mundo além das habituais noções de verdade e mentira. Sua concepção tenta fazer as pazes com noções como as de ficção, ilusão e mentira, pois ao contrário daquilo que a tradição tende a concluir – a associação entre Verdade e Bem –, dentro do panorama nietzschiano o simulacro é parte do ciclo de autossuperação da vida. Sem a “mentira”, portanto, não existiria a vida, ao passo que a ficção teria um papel

estratégico no cerne da existência, o que seria a mentira se não a “verdade”? Contudo o fato é que Nietzsche não tenta inverter a tábula epistemológica metafísica, apontando-nos para o fator dinâmico por detrás das noções de verdade e mentira – literalmente o fenômeno –, o que consequentemente nos leva a reavaliar nossos pressupostos teóricos.

A existência é caos por todos os lados, pois a ficção não é mais entendida como “mentirosa, nem nega nada, muito pelo contrário: afirma a vida, relegando qualquer discurso sobre o ser em si à negação, à hostilidade, à vontade de morte” (ASTOR, 2013, p. 205). Indo um pouco além, percebemos que a linguagem nos prende a termos carregados de valores (pesos) pejorativos, sendo grande parte desse trabalho uma simples tentativa de esclarecer que os elementos de configuração do conhecimento ultrapassam qualquer logicidade e representação finais. Como foi fito, o mundo dionisíaco está para além do bem e do mal, e da mesma forma é inacessível à representações conclusivas. Vejamos que, nestes termos, a mentira também pode ser considerada inadequada para se analisar a realidade, contudo o que Nietzsche faz é um jogo retórico com o intuito de desestabilizar a velha tábula platônica; em suma, ele tenta falar em termos “não metafísicos”, no que significa mais uma vez dizer que ele anseia por se expressar através de conceitos dinâmicos, contudo esbarra numa forma distinta de metafísica.

Não obstante, o fator dionisíaco teria permitido a Nietzsche conceber a totalidade da vida no seu dinamismo relacional, na medida em que a afirmação de todas as faces da existência exigiria uma percepção mais ampla, uma disposição que estivesse atenta à relação de forças do vir-a-ser no arranjo daquilo que entendemos apenas momentaneamente por “realidade”. No limite, não existiria a realidade propriamente dita, mas somente faíscas de vida, enquanto resultados do jogo de forças que lhe dá vazão. O fragmento 38 [12] é finalizado na ideia de que o vir-a-ser é um transcurso ilimitado sem sentido, ou melhor: um círculo de forças sem finalidades maiores que o próprio jogo de poder, um circuito infinito de autossuperação.

Nietzsche denomina este “círculo ontológico” como vontade de poder, enquanto o eterno retorno assume o papel de expressão temporal de sua concepção de mundo; talvez ainda ele seria o resultado da tentativa de se conceber a vontade de poder em termos educacionais, levando em conta que o eterno retorno quase sempre aparece antecedido pela palavra doutrina. É nesse sentido que o eterno retorno acaba assumindo parte do programa especulativo nietzschiano, diferentemente d’A *Gaia ciência* onde foi mais um experimento de pensamento, um meio de purificação e uma prova de coragem (MARTON, 2007, p. 292).

Assim sendo, a serpente *vita* seria uma das metáforas icônicas elaboradas por Nietzsche contra o que chamou de “*valor* daquilo que permanece eternamente igual” (9 [26] Outono de 1887, p. 288), em suma: a metafísica clássica e a cultura ocidental.

Sendo um conceito destinado a expressar a temporalidade da vontade de poder, o eterno retorno ratifica que a vida seria um processo cíclico de forças em eterna transformação, basta-nos agora perguntar: o que eternamente retorna? A resposta mais dedutível é o movimento de superação de si mesmo. O eterno retorno definiria o círculo de superação do devir, o que em determinados momentos levara Nietzsche a tentar encontrar bases científicas para a sua ideia, algo que não altera o raciocínio que elaborou até aqui.

Ao final de sua vida lúcida Nietzsche ainda nos deixou algumas palavras que ratificam a sua insistência no desenvolvimento da ideia do eterno retorno, ao exemplo do fragmento 14 [188] onde afirma que a constituição pulsional da vida – literalmente, o jogo de forças – teria de ser finito e limitado, levando em conta que as forças, concebidas na sua transitoriedade, não poderiam crescer infinitamente. Ele de certa forma tenta ampliar a tese da vontade de poder retornando para a caracterização das forças nos termos de sua limitação constitutiva, uma finitude vital que se estenderia à totalidade do mundo. Se o universo “*pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força”, a conclusão mais óbvia é que a realidade deveria “percorrer um número calculável de combinações no grande jogo de dados de sua existência” (14 [188] Começo do ano de 1888). O que seria o eterno retorno se não a infindável reconfiguração das possíveis e calculáveis combinações do jogo de forças, o que implicaria no raciocínio de que aquilo que eternamente retorna seria a própria realidade enquanto tal.

Se o mundo seria o resultado da tensão criativa do jogo de forças, o que chamamos de “realidade” poderia ser literalmente computável dentro de um número determinado de combinações fenomênicas, em suma: o vir-a-ser de forças constitutivamente limitadas dentro de um tempo ilimitado levaria à possível consideração do eterno retorno das mesmas configurações fenomênicas. Isto implica dizer que é a limitação e a transitoriedade do âmbito material – as forças – que nos possibilita conceber o infinito retorno das mesmas; ao passo que a própria realidade poderia estar se repetindo ilimitadamente, já que se ela tivesse de atingir um fim, este teria sido alcançado há muito tempo.

Como já foi destacado, o devir é um fim em si mesmo, o que implicara na dissolução de qualquer possível conclusão ou estado final a ser atingido no percurso das coisas. É a partir dessa percepção cíclica de tempo que Nietzsche evoca a imagem da serpente *vita*, uma

menção passageira, ainda assim muito clara ao icônico *ouroboros* ou *uróboros*⁷³; uma figura mística enigmática, ligada desde a antiguidade à ideia da eternidade e à circulação da vida (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2007, p. 922). A partir dessa alegoria se torna admissível que “cada possível combinação [de forças] seria algum dia alcançada; mais ainda, ela seria alcançada infinitas vezes” (14 [188], Começo do ano de 1888) no percurso da existência. Vejamos que Nietzsche fala que o universo *pode* ser pensado, e não necessariamente deve ser pensado dessa forma. O itálico a destacar a palavra “pode” literalmente sugere uma “possibilidade de leitura”, e é dessa forma que a hipótese nietzschiana é muito mais um experimento interpretativo que propriamente um ponto conclusivo de seu raciocínio.

Isso fica ainda mais claro quando destacamos o papel que o *princípio da conservação de energia*⁷⁴ acabaria tendo nesse raciocínio. Esse primado teórico resultou no entendimento de que a quantidade de força que teremos ao final de um determinado trabalho será o mesmo que aquele o iniciara, o que implica dizer que, para Nietzsche, a conservação da vida *pode* exigir tanto o retorno sucessivo das mesmas configurações fenomênicas, quanto ainda *pode* indicar o retorno ilimitado do processo de superação da vida. No cerne da questão, o poder não só é o elemento que orientaria a totalidade dos entes – no limite, o senso de conservação e autossuperação da vida – e também a própria leitura nietzschiana, o que enfatiza ainda mais o descomprometimento do autor com uma hipotética verdade. Em vista disso, o eterno retorno será compreendido aqui como um princípio ontológico, na medida em que essa possibilidade se adequa mais à leitura que fizemos até agora da vontade de poder, mas nem por isso descarta as demais possibilidades aferidas pelo próprio Nietzsche.

Por mais que o eterno retorno seja marcado por uma série de contribuições inusitadas que vão desde as influências dos pensadores pré-platônicos à física clássica, é de se admitir que o raciocínio nietzschiano não encalha em prerrogativas positivistas. Se por um lado ele chegou a considerar a existência de um movimento que determinaria o ciclo de superação da realidade, uma necessidade imposta pelo devir, por outro Nietzsche não confirmar enfaticamente a sua tese. Levar em consideração a necessidade ou a vontade que atravessaria

⁷³ Palavra que vem do grego antigo *oura* (*οὐρά*) que significa "cauda" e *boros* (*βόρος*) aquele que "devora". O ouroboros é uma imagem que remete a uma “serpente circular” que, segundo as tradições místicas, simbolizaria a eterna circulação da obra (ROOB, 2017, p. 403), carregando consigo as ideias de fecundidade, movimento, continuidade, autofecundação e evolução que se encerra em si mesma, em suma: o eterno retorno (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2007, p. 922). As palavras de Nietzsche parecem evocar essa figura mística, por mais que a menção à serpente *vita* seja excepcional nos escritos nietzschianos.

⁷⁴ O princípio de conservação de energia de Julius Robert von Mayer, físico e médico de origem alemã, entende que a energia inerente a um determinado processo sempre é constante, ou seja, que a energia não é criada, muito menos tem um fim em si, mas que se transforma continuamente. Mayer não tinha em vista a ciclicidade cosmológica, mas Nietzsche acrescentou esse dado a sua interpretação do fenômeno quando se dedicou aos estudos ciência materialista. (SAFRANSKI, 2005, p. 210)

o mundo, isto é, seu ciclo irremediável de efetividade, significa dizer que não seria possível à vida não ser ela mesma; no caso, se o mundo é entendido como vontade de poder, o eterno retorno delimitaria o âmbito de atuação da vida nos trâmites desse afeto primitivo.

2.5 O afeto primitivo

É inegável que a vontade de poder é o resultado de uma especulação inconclusa, e é por isso que a tese carrega consigo lacunas curiosamente problemáticas e ao mesmo tempo virtuosas; algumas delas sendo decorrentes do estilo de escrita do próprio Nietzsche, outras a consequência direta de uma vida conturbada e doentia. Seja como for, a vontade de poder chama a atenção para duas hipóteses gerais que não alteram a nossa leitura: a primeira enfatiza que não existe qualquer essência originária da vida, e por mais que pudéssemos conceber tal coisa, ela seria o simples vir-a-ser; em segundo, a ideia destaca que, no fundo, a vida é um abismo enigmático, talvez mesmo um abismo “nudificador”. Por mais que seja impossível idealizar um princípio configurador de todas as coisas, é perceptível que Nietzsche brinca com a riqueza de possibilidades envolta dessa hipótese, apontando-nos por fim para um verbo criador e reconfigurador de realidade, onde o conflito entre forças opostas vigoraria como o centro de perpetuação de uma realidade verbal e caótica.

Seja como for, o mundo dionisíaco destacado no final do fragmento 38 [12] pode ser considerado um vislumbre de inspiração heraclítica, algo que nos dita que a guerra seria o fundamento de toda a existência (SAFRANSKI, 2005 p. 58); e por mais que ainda possamos enfatizar outras contribuições importantes para a inferência nietzschiana, a orientação pré-platônica foi de fato a primeira e a última grande referência de seu pensamento. A partir dela é que o real lhe seria caracterizado como uma luta que impulsiona o movimento de todas as coisas, um entrecruzamento perspectivístico de finalidades no combate por uma supremacia nunca efetivamente alcançada. Em direção ao poder os caminhos são diversos, e Nietzsche cogita a possibilidade de que no fundo todas as metas e finalidades (perspectivas) atestariam a vigência de um princípio norteador que atravessaria todas as coisas.

Por isso mesmo estamos em condições de considerar a possibilidade de que essa tese fale daquilo que o grego, sob a designação *psyché* ($\Psi\psi\chi\eta$), caracterizou como um movimento que, desde si mesmo, move a si mesmo (FOGEL, 2008, p. 11); ou ainda cogitar que a vontade de poder é uma tese que acaba delineando os caracteres de uma percepção moderna de *physis* (SAMPAIO, 2008, p. 143), uma especulação que literalmente nos oferece uma chave de

entendimento de inspiração pré-platônica, como um tipo de *arché* moderna. Afinal de contas, quando Nietzsche adota um princípio especulativo heraclítico, ele passa a caracterizar a vida como verbo criador e destruidor de si mesmo, onda a pluralidade de faces do viver seria o resultado de um eterno movimento de diferenciação motora propagado por um instinto rudimentar: o *pathos* ($\pi\alpha\thetao\varsigma$) do qual resultaria todo o vir-a-ser.

No meio dessa investigação o poder (*Macht*) é entendido como o conteúdo de primeira ordem de todo o movimento da vida, e por mais que seja encarado como um princípio dinâmico e plurifuncional para o qual se destinaria todo o curso da existência, segundo o raciocínio nietzschiano a vida seria, desde a sua constituição preliminar, poder cíclico em atuação; justamente porque todo acontecimento poderia ser reduzido ao intento de *ampliação de poder* (2 [88] Outono de 1885 – Outono de 1886). Nietzsche parecia ter em vista uma relação contínua decodificada no horizonte da tensão, o *pathos* para o qual o vir-a-ser se destinaria, ao mesmo tempo que seria o princípio de todas as coisas.

Nestes termos, a existência lhe é caracterizada como uma unidade múltipla que se realiza sob um único horizonte: o poder (MOURA, 2005, p. 197). Consequentemente, ao adotar para si elementos de diversas áreas do conhecimento, ao exemplo maior de conceitos como força, finitude, limitação, guerra, tensão, conflito, superação de si mesmo e ciclicidade temporal, Nietzsche acaba atribuindo à sua tese um caráter verbal e cíclico que se afasta da típica orientação epistemológica do Ocidente; uma definição que teria em vista o ser na sua relação necessária, e não uma hipotética essência ou a obtenção de leis que nos possibilitariam “controlar a natureza”, como diria Heidegger.

Apresentar a vontade de poder como uma solução para todos os enigmas da história nos parece uma forma de se posicionar diante a tradição, pois como vimos Nietzsche, não foi um positivista, mas também não era um cétilo qualquer. Ora, se cunhar no devir o caráter do ser definiria a mais elevada expressão da *vontade de poder* (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), abster-se dessa maneira de agir não seria própria às manifestações mais elevadas da vida. Ao assumir suas possibilidades e limitações epistemológicas – o perspectivismo – a tese nietzschiana não abre mão da própria “realidade”, pois se por um lado Nietzsche admitia que a vontade de poder é *uma* interpretação entre tantas outras, por certo não a considerava apenas *mais uma* qualquer (MARTON, 2007, p. 302). Apenas o fato do perspectivismo estar inscrito na sua tese a colocaria acima de muitas outras, sobretudo o longo e encadeado debate estabelecido com tantas correntes de pensamento atribui à vontade de poder um caráter significativamente elevado e distinto.

É preciso observar que a vontade de poder assume como contraponto o conceito schopenhaueriano de vontade, e por mais que Nietzsche siga de perto essa fórmula, é fato consumado que ele se dedicou muito para se distanciar do velho mestre. No limiar, a palavra-chave que diferenciaria o conceito assumido por Nietzsche daquele legado por Schopenhauer é a pedra de toque de toda a problemática em volta da filosofia nietzsiana: *Macht*.

Tendo em vista esclarecer a problemática em volta do termo *Macht*, sabemos que a natureza de uma tradução é em si mesma conturbada, especialmente no caso da passagem de uma língua de tronco germânica para outra de origem latina. A língua alemã é há muito tempo reconhecida por seu poder analítico, e por isto sua precisão no trato conceitual é incontestável, o que não significa dizer que ela seja um idioma completamente fechado à hermenêutica; ainda mais quando lembramos que Nietzsche ficou conhecido por instituir uma ruptura no caráter da produção acadêmica do século XIX – acompanhando o movimento romântico que fazia o mesmo nas artes – utilizando-se da literatura e de uma escrita experimental, o que custou muito a ser reconhecido pela tradição filosófica posterior.

Apesar disso, o termo *Macht* carrega consigo uma peculiaridade que está na base da discordância sobre a melhor tradução possível para o conceito chave de Nietzsche: *Der Wille zur Macht*; e talvez ainda sobre o “porquê” da emergência de uma infinidade de correntes interpretativas que tomara como apoio a obra nietzsiana. *Macht* é uma palavra de gênero feminino que pode nos levar basicamente a três caminhos de tradução: poder (m) – levando-se em conta uma tradução literal – potência (f) – atentando para o detalhe de que, se usada nesse sentido, a palavra designaria um “estado” (*Staat*) – ou ainda força (f) – caso menos suspeito, já que o alemão oferece-nos a palavra *Kraft* para a designação dessa ideia (LANGENSCHIEDT, 2011, p. 1008). Traduzir *Macht* para poder ou potência pode apresentar ser apenas uma questão estilística sem grandes implicações; todavia, quando o caso é a filosofia nietzsiana isso não se aplica, posto que ela é uma obra aberta e lacunar que exige do leitor uma interação complementar, o que traz consigo uma série de possibilidades, como também de riscos.

Chamando a atenção para o gênero do termo que acompanha o conceito nietzschiano – vontade (f) – estaríamos inclinados a concluir que a palavra potência seria mais adequada a uma tradução tipográfica. Contudo, no alemão o termo *Wille* é do gênero masculino, sendo a tradução de *Macht* por poder ainda mais adequada, sem falar que esse último não assume função adjetiva, e sim a de um substantivo complementar para o qual o verbo *Wille* se destinaria a existir, mesmo que “coisificado”. No final das contas, por adotarmos a opção

“vontade de poder”, constatamos apenas uma inversão de gêneros que não traz consigo problemas significativos:

<i>Wille</i> (m) zur <i>Macht</i> (f)
vontade (f) de poder (m)

Já no caso da opção “potência”, devemos levar em consideração o fato de que, nesse sentido a palavra designa um estado de coisa, o que na língua portuguesa nos deixa a intuição de uma condição, natureza, qualidade [essencial] ou *status* de um ente, e apenas muito tardiamente nos indicaria uma referência dinâmica e mais aberta que seria o caso de uma “circunstância” (HOUAISS, 2009, p. 515). Estabelecendo a relação com essa possibilidade, conjuntamente com suas ramificações na língua portuguesa – estado, condição, natureza, etc. – quando observadas sob a semântica alemã, dificilmente poderíamos sustentar que Nietzsche falava estritamente de uma essência (*Wesen*, *Essenz*). No final das contas, veremos que a adoção de potência, poder ou ainda “chance” – como foi o caso de Georges Bataille (WOODWARD, 2016, p. 120) – indica-nos muito mais uma predisposição hermenêutica do intérprete que propriamente um traço do conceito, pois o que constatamos na investigação nietzsiana são suas lacunas textuais, como ainda uma descrição enfática daquilo que seria o modo de ser do devir.

Devemos ainda levar em consideração o termo *zur* que significa “para”, uma expressão que designaria o movimento de *Wille* em direção à *Macht*. Diferentemente da acepção schopenhaueriana que entendia na vontade a manifestação de uma carência ontológica, o raciocínio nietzsiano a compreendeu como um conceito contínuo e fechado em si mesmo. Para Nietzsche a vontade não designa um processo angustiante por algo que lhe faz falta, mas um movimento de potencialização contínuo, sendo assim, algo que já lhe seria constitutivo desde o princípio. É desta forma que poder ou potência podem exercer perfeitamente a função da palavra alemã *Macht*, e talvez esses termos expressem faces distintas e complementares do conceito nietzsiano.

O que fica patente é que Nietzsche acaba tombando na metafísica pela impossibilidade mesma de se furtar à linguagem, além de que ele nunca esteve alheio ao problema, já que constatamos a sua luta para se apartar dessa tradição. É por isso que Müller-Lauter defendeu que a filosofia nietzsiana colocava em cheque a própria concepção de vida, apresentando-a como unidade organizada, ao passo que enfatizava o “caos” que lhe seria inerente como parte

de sua pluralidade constitutiva (2009, p. 15); sendo, portanto, uma concepção contrária à metafísica tradicional, e não à universalização de juízos inerente ao conhecimento discursivo. Porém há uma linha tênue, mas factual que nos possibilita afirmar até que ponto Nietzsche delineou ou não um diagrama metafísico, especialmente se nos debruçarmos sobre o que passou a ser entendido por metafísica posteriormente à filosofia crítica.

Ainda assim, quando Nietzsche afirmou que a “partir do incondicionado não poderia surgir nada condicionado”, já que tudo aquilo que conhecemos é dinâmico e condicionado no tempo e espaço, a principal consequência de seu raciocínio é a de que “não há nada incondicionado” (26 [429] Verão – Outubro de 1884), por conseguinte, não seria possível falar de uma essência de todas as coisas. Paralelamente, pode-se perceber o porquê dele nunca se referir a uma natureza ou a um estado de pureza e imobilidade quando tratava da vontade de poder, uma vez que seu objetivo era obter uma definição que não sucumbisse ao pessimismo inerente à cultura ocidental.

No final das contas a tradução de *Macht* por “poder” parece-nos se adequar mais ao todo da obra nietzsiana, além de que essa ideia deu passos tímidos e contínuos no seu pensamento; por mais que o termo poder ainda seja igualmente admissível para retratar outros aspectos subsequentes da definição original. Temos como exemplo disso o aforismo §262 do livro *Aurora*, intitulado *O demônio do poder*, um pequeno texto que antevê muito do que Nietzsche diria sobre essa ideia quando declara: “o demônio dos homens é o amor ao poder. Seja lhes dado tudo, saúde, alimento, habitação, distração – eles continuam sendo infelizes e caprichosos: pois o demônio insiste em esperar, ele quer ser satisfeito” (A, IV, § 262). Podemos ainda dar um passo atrás nos escritos de juventude onde constatamos uma clara afinidade da parte de Nietzsche com uma cultura onde reinaram os filhos da noite: “a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte” (CP, “A disputa de Homero”, § 9), em resumo, uma existência dominada por Nix e Érebo⁷⁵.

Nietzsche considerou que no mundo grego a luta era cura e salvação, sendo a残酷 do vencedor o maior júbilo da vida (*Ibidem*, § 10). Isso justifica a afirmação de que os gregos foram os homens mais humanos da antiguidade, porque possuíam “em si um traço de残酷, de vontade destrutiva, ao modo do tigre” (*Ibidem*, § 9); entretanto, concomitantemente um comedimento racional que conseguiu contrabalancear a pulsão dionisíaca de destruição. Enfim, segundo a interpretação nietzsiana, no mundo grego reinara um ideal cavalheiresco fundado no culto ao poder como o sentido de toda a vida

⁷⁵ São as personificações helênicas da Noite e da Escuridão.

comunitária, e levando em conta o envolvimento que teve com tal leitura ao longo de toda a vida, somos levados a considerar que a sua concepção de mundo acabara fortemente influenciada pela cultura helênica.

Não foram poucas as vezes em que Nietzsche voltou a ratificar o sentido violento de sua tese principal, algo que parece sempre fazer uma referência direta às leituras juvenis da cultura grega. Como disse: “*querer [Wille]* em geral” significa “o mesmo que querer-vir-a-ser-mais-forte, e também querer os meios para tanto” (11 [96] Novembro de 1887 – Março de 1888). Em outro importante fragmento datado de 1888 introduzirá a noção de que a vontade de poder seria “essencialmente” uma vontade de violação, assim como um senso mínimo de proteção contra as violações (14 [79] Começo do ano de 1888), raciocínio que aponta para um movimento ontológico onde cada átomo atuaria em “direção ao ser como um todo”, por mais que antes tenha alertado que as coisas “não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma regra” (*Ibidem*). É inegável que Nietzsche mergulha numa descrição fenomênica do vir-a-ser, advertindo que tal programa não teria finalidades positivistas ou metafísicas, não se abstendo do valor e do papel que suas palavras teriam no futuro por vir. Mais abaixo no mesmo fragmento ele concluirá com a seguinte consideração:

fenomênico é: a imiscuição do conceito de número, do conceito de sujeito, do conceito de movimento: temos nosso *olhos*, nossa *psicologia* sempre ainda aí. Se eliminarmos esses ingredientes: então não resta nenhuma coisa, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em sua ‘atuação’ sobre eles – a vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um *páthos*, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se obtém um devir, um atuar...” (*Ibidem*)

Ou seja, Nietzsche não parecia ter qualquer receio em dizer o que “é” o real, na medida em que advertia sobre o que significava tal projeto: lançar luz sobre os limites e possibilidades de tal empreendimento, e além de tudo simplesmente viver. Segundo o seu raciocínio, por detrás dos nossos juízos existiriam “relações de força”, quantidades dinâmicas de poder que nos impossibilitam tocar a essência da vida, pelo simples fato de que não existiria uma essência do tipo, sendo tudo determinado como pela tensão contínua e plurifuncional do devir; consequentemente, o perspectivismo é entendido por ele como um fator universal de determinação dessas relações vitais. Para o bem ou para o mal a “nossa carência indissolúvel por conservação” nos levaria a se posicionar constantemente diante do “um mundo mais tosco de algo permanente, de ‘coisas’ etc.” (11 [73] Novembro de 1887 –

Março de 1888), um mundo metafórico edificado na simples impossibilidade de se agir contrariamente ao sentido da vida.

Isso levou Nietzsche a considerar que não haveria nenhuma vontade, mas apenas pontuações volitivas que constantemente ampliam ou perdem seu poder (*Ibidem*). Em contrapartida, não foram poucas as vezes em que dialogou com a possibilidade de se obter um entendimento mais amplo dessa instância pré-conceitual, uma investigação que poderia levar à substituição de tudo aquilo que conhecemos até aqui por algo mais amplo e ambicioso.

Sua ideia trilha a possibilidade de substituição da infinidade de formulações metafísicas – entre as quais também estavam as implicadas as teorias científicas – por uma única causalidade primitiva. Ele sugere então que se nada em nossos juízos for efetivamente real, “exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, exceto à realidade de nossos impulsos entre si”, poderíamos “fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado [as paixões e afetos] não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou ‘material’)”. Essa hipótese permitiria “definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (*BM*, “Dos preconceitos dos filósofos”, § 36), uma investigação que, como ele mesmo diz no fragmento 14 [79], vida o *páthos* a partir do qual apenas se obtém todo devir e atuar.

CPÍTULO III

A DOUTRINA DE ZARATUSTRA

Sob o título desprovido de perigo ‘a vontade de poder’ deve ganhar voz, com isso, uma nova filosofia, ou, dito de maneira mais clara, a tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento: naturalmente, apenas de maneira provisória e à guisa de ensaio, só de maneira preparatória e pré-conquistadora, só ‘preludiando’ algo sério, para o que se precisa de ouvidos iniciados e seletos

(40 [50] Agosto – Setembro de 1885)

1. Metafísica da vontade de poder

Até o momento ficou claro que Nietzsche de fato tentou elaborar um projeto destinado à superação da tradição ocidental, algo que estivesse além de toda a metafísica platônico-aristotélica. Mas ao conceber a possibilidade de que “todo ‘fim, toda ‘meta, todo ‘sentido’ não serem outra coisa senão expressão de uma vontade”, que seria “inerente a todo acontecimento, a vontade de poder” (11 [96] Novembro de 1887 – Março de 1888), ainda podemos nos perguntar se ele não estaria elaborando um diagrama com inspiração metafísica. Ora, ao buscar por uma causalidade fundamental que estivesse em condições de reconduzir todos os resultados dos projetos que marcaram a nossa história até aquele momento, parece-nos que o seu plano era marcado por prerrogativas metafísicas, o que não é de se espantar.

Antes dele, Schopenhauer não teve qualquer receio em se assumir como um metafísico, construindo uma teoria claramente engajada à história do pensamento ocidental. Contudo, Nietzsche se afastou oficialmente de tal possibilidade, por mais que ao final de sua carreira tenha admitido a óbvia proximidade com o velho mestre, quando afirmou: “a interpretação schopenhauriana do em si da vontade foi um passo essencial”, alertando em seguida que um traço muito preciso o diferenciava de Schopenhauer: “divinizar essa vontade”, no que significa dizer: justificar a vida “mesmo em seu caráter mais terrível, mais ambíguo e mendaz: – para tanto, tinha nas mãos a fórmula do ‘dionisíaco’” (9 [42] Outono de 1887). E essa necessidade de justificação da totalidade da vida, mesmo de suas faces mais contraditórias e fragmentadas, o levou a conceber uma “vontade una” (11 [96] Novembro de 1887 – Março de 1888), onde o poder seria o elemento propulsor e orientador de toda forma de vida.

1.1 Nos passos da tradição?

Um dos principais motivos apresentados como justificativa dessa ideia foi uma concepção similar àquela apresentada pelo pensamento heideggeriano algum tempo depois: a de que no decorrer da história a metafísica se viu ensandecida pelo positivo que, em razão de sua aparente primazia sobre o negativo, se arroga ser o absoluto e originário. Para Heidegger, essa teria sido a base de toda a lógica tradicional e a fórmula propulsora de nossa ontologia (HEIDEGGER, 2009, p. 355). Foi por isso que afirmou que a filosofia nietzschiana deu continuidade a esse imenso projeto de logicização da existência, priorizando as análises do ente – e não do ser – e, consequentemente, desdenhando a dita “nulidade” – o nada ou o não-ser – característicos de uma ontologia naturalista predatória.

Ao definir a vida como vontade de poder, Nietzsche teria objetificado pragmaticamente a vida contra o primado essencial do ser (Idem, 2997, p. 3), limitando as possibilidades existenciais do *Dasein* ao distanciá-lo do *nada* originário, o que para Heidegger implicava falar de uma verdadeira e genuína experiência de pensamento (*Alétheia*). O que podemos deduzir é que de fato, pelo menos durante algum tempo, Nietzsche mergulhou no positivismo do século XIX, algo que é no mínimo previsível para um contexto marcada pelo otimismo científico.

Ainda assim, o que concluímos é que Heidegger se aproveitou dessa característica do pensamento nietzschiano para induzir o entendimento de que haveria nela um “desprezo pelo abstrato” e o “não-ser”, raciocínio que não se confirma na nossa leitura. O primeiro ponto que podemos eleger em defesa de Nietzsche é que na sua obra há uma preocupação significativa com o “nada”, especialmente quando o considerou o limite de desague do vir-a-ser, lembrando que logo no início do fragmento 38 [12] ele ratifica que a vida se encerra “no ‘nada’ como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures ‘vazio’, antes como força em toda parte”. Não é por menos que a noção de niilismo é recepcionada com muita serenidade por Nietzsche, dado que a “falta de sentido” de todas as coisas é aquilo que está na base no vir-a-ser.

Também é perceptível como Nietzsche reluta em admitir uma realidade para além daquilo que consideramos “natural”, acabando por levantar a possibilidade de que a fonte de todo o vir-a-ser seria um fator universal imperceptível e fora dos parâmetros empíricos de constatação, mas também inacessível à lógica: o poder. Em sua defesa, também podemos

alegar que há uma forte preocupação com a simples abstração filosófica, no entanto Nietzsche compreendia que toda e qualquer expressão intelectual era uma manifestação direta da vontade de poder, ou seja: se o ato de avaliar o ser se revela desde já como a atuação da própria vida (11 [96] Novembro de 1887 – Março de 1888), somos levados a considerar que o pensamento nietzschiano está mergulhado numa intuição filosófica de viés pré-platônico. É justamente por isso que a sua tese central acaba sempre reconduzindo as análises e ramificações paralelas das diversas publicações para o ponto de partida de seu raciocínio, como se por detrás de tudo subsistisse um panorama intuitivo e naturalista de pensamento.

Heidegger tem razão quando afirma que a “vontade de poder é a essência do poder” e que tal vontade “não é algo fora do poder, mas o comando do exercício do poder que impera na essência do poder” (HEIDEGGER, 2007, p. 3), pois de fato, Nietzsche concebeu que “a essência mais íntima do ser é vontade de poder” (14 [80] Começo do ano de 1888). Ainda assim, como resultado de que da tentativa de demonstrar “que *toda vida*” se mostraria como fórmula reduzida de uma tendência conjunta, para Nietzsche estaria em jogo “uma nova fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder” (9 [13] Outono de 1887). Contudo, restam outras tantas passagens onde ele volta a problematizar a ideia do mundo quando nos diz que, se nos abstrairmos momentaneamente de nossa existência – nossos preconceitos morais, nossos traços psicológicos, etc. – o mundo que nos referimos *não* existe em si, mas apenas um mundo relacional e dinâmico (14 [93] Começo do ano de 1888). É a nossa existência perspectivística que atribui as formas e cores ao “mundo”, sendo este, portanto, uma pintura, um produto de um vir-a-ser artístico.

O ser daquilo que entendemos por mundo “é essencialmente diverso em cada ponto: ele pressiona em casa ponto, resiste-se a ele em cada ponto – e essas somas são em cada caso completamente *incongruentes*” (*Ibidem*), o que tornaria inadmissível a hipótese de um ser em si. O mundo é um processo relacional, dinâmico e plurifuncional, e o ato de se descrever essa “arquitetônica” é apenas uma entre tantas expressões viáveis dentro do jogo de forças da vida, nos sobrando apenas uma existência perspectivística quando lidamos com o problema. Müller-Lauter foi um dos principais defensores dessa posição anti-heideggeriana em relação à obra de Nietzsche, afirmado que o ponto crítico de tudo isso estaria na lógica que determinaria a nossa linguagem: uma falsificação do múltiplo efetivo em simplificações admissíveis ao viver, sendo, portanto, algo de fundamental importância à vida humana (2009, p. 42-43); ou pelo menos até certo ponto, ao passo que teria sido a lógica que nos levou ao estado de decadência ocidental.

Vimos como Nietzsche passa longe da tentar reinventar uma filosofia do realismo lógico, sendo que a sua tese diz respeito ao que chamamos de “dupla falsificação”, na medida em que posições extremas seriam a única saída para a problemática deixada pela metafísica ocidental (5 [71] Verão de 1886 – Outono de 1887). É por isso a vontade de poder se assume como uma ficção proposicional, dado o seu caráter anti-lógico, ateleológico e metafórico, sem se abster de sua realidade pulsional, dinâmica e pragmática; uma ideia elaborada a partir de certas premissas histórico-filosóficas, mas ainda assim conduzida contra essa tradição. Como ele mesmo afirmou, Schopenhauer teria deixado de dar um passo que seria divinizar a vontade de vida, mantendo-se preso ao pensamento cristão (9 [42] Outono de 1887), sendo agora o papel de Nietzsche tentar purificar essa filosofia a partir de uma prerrogativa dionisíaca ou pagã.

Consideramos que a filosofia nietzschiana se funda numa interpretação muito precisa do pensamento pré-platônico, o que necessariamente a insere na história da filosofia ocidental e no percurso da metafísica clássica. Mas antes de tomarmos uma conclusão precipitada, é importante ver que, segundo Nietzsche, a metafísica é um fenômeno que se encontra em oposição ontológica a qualquer expressão genuína da vida. Portanto, quando ele se refere à “metafísica” em sentido pejorativo, tinha em vista a cultura clássica que se fizera desde Platão e Aristóteles, e que posteriormente foi encabeçada pelo cristianismo e a ciência moderna; tinha-se em vista, portanto, um fenômeno que interpretou por “pessimismo”, ou seja: o baixo niilismo ou a decadência das forças vitais. O que Nietzsche faz é tentar revitalizar ou reinventar uma tradição moribunda, assumindo parte de suas consequências e premissas filosóficas. Vejamos uma curiosa passagem de seus últimos anos de lucidez, onde ele nos diz o seguinte:

É preciso ser capaz de admirações fortes, e se arrastar com amor até o coração de muitas coisas: senão, não se presta para ser filósofo. Olhos cinzentos e frios não sabem qual o valor das coisas; espíritos cinzentos e frios não sabem quanto pensam as coisas. Naturalmente, porém, é preciso ter uma força oposta: um voo interior de distâncias tão amplas que se veja mesmo as coisas, que se admiram, profundamente abaixo de si e muito próximas daquilo que se desprezava. (26 [451] Verão – Outono de 1884)

O que está em questão nesse debate é o *status* do conhecimento e a possibilidade de se obtê-lo, o que acaba sempre lançando Nietzsche no terreno da epistemologia. Os olhos frios e cinzentos retratados no fragmento 26 [451] fazem uma referência direta ao modelo de análise da tradição – a lógica e a sistemática de positivação empírica – que a impediria de ultrapassar

a própria miopia teórica. Essa imagem desoladora da filosofia condiz com a guinada preparada pelo pensamento nietzschiano, ao passo que a partir de agora o “coração das coisas” e o seu “valor” nunca observado entrariam em jogo.

Mais uma vez entram em questão termos com forte apelo metafísico, mas é perceptível como Nietzsche os utiliza conscientemente, desviando-se da acepção tradicional e lançando-os numa gama de possibilidades interpretativas inovadoras. Segundo esse raciocínio, ele afirma: “O que me distingue da maneira mais fundamental possível dos metafísicos é: não concedo a eles de modo algum o fato de que é o ‘eu’ que pensa: ao contrário, *considero o próprio eu como uma construção do pensamento*” (35 [35] Maio – Julho de 1885), isto é, como já foi dito, Nietzsche concebe o indivíduo como uma ficção regulativa e dinâmica. No mesmo período ele também havia declarado: “Minha preocupação não é com a possibilidade de que algo permaneça sem ser conhecido; eu *me alegro* muito mais com o fato de que *pode* haver uma espécie de conhecimento e admiro a complexidade dessa possibilidade.” (34 [249] Abril – Junho de 1885), em suma: a riqueza em potencial da linguagem seria o verdadeiro valor e o coração das coisas, o solo fértil para empreendimentos futuros.

Ao trabalhar com termos metafísicos, Nietzsche passa longe do sentido usual que o termo assumiu na tradição, na medida em que um conhecimento puro lhe era entendido como simplesmente inacessível (43 [2] Outono de 1884), apontando-nos para algo similar àquilo que seria trabalhado pela fenomenologia no século XX: o indivíduo e o conhecimento enquanto possibilidades contínuas e não finalidades a serem atingidas. A passagem onde afirma que a “Alma, respiração e *existência* (esse) são equiparadas. O *vivente* é o ser: para além dele, não há nenhum ser” (1[24] Outono de 1885 – Início de 1886), aponta para o fato de que não há nada além da interpretação. Mas Nietzsche acaba assumindo conscientemente uma posição diante de dessa possibilidade, e talvez seja esse isso que o desclassifique como um fenomenólogo *estricto senso*, por mais que não anule suas contribuições para a área.

O que estava em questão era uma “consideração artística de mundo”, e portanto, uma concepção “antimetaphísica” (2 [186] Outono de 1885 – Outono de 1886), no sentido de um esquema filosófico na contramão da história ocidental, mas que ainda assim tomaria dessa tradição alguns dos elementos mais importante à configuração de seu projeto. No final das contas, o que podemos afirmar é que ele não era um metafísico ao passo que entendia essa tradição sob a perspectiva de um longo processo especulativo de separação da realidade em dois mundos distintos, o dualismo; contudo, Nietzsche também pode ser considerado um

metafísico, posto que admitia que a metafísica era um elemento inerente a nossa linguagem (MARTON, 2016, p. 303), algo radicalmente impossível de se apartar em sentido absoluto.

Essa “metafísica nietzsiana”, por mais arriscado que o termo nos apareça, pode nos fornecer alguns dados interessantes sobre a sua obra. O primeiro deles é a “intencionalidade” do seu projeto, a sua finalidade ou, por assim dizer, aquilo a que se destinaria a doutrina de Zarathustra, uma vez que é inegável que, por mais aberto que o pensamento nietzsiano seja no trato hermenêutico, ele acaba assumindo um posicionamento diante da gama de possibilidades que nos oferece, não haveria como ser o contrário. Neste momento precisamos nos perguntar o que significa falar de uma “doutrina”, um termo que é desprovido de qualquer neutralidade, acabando por revelar a preocupação do próprio Nietzsche em relação às possibilidades educativas e políticas em volta de sua obra.

1.2 Sobre a intencionalidade da obra nietzsiana

Em meados de 1885 Nietzsche registrou uma consideração muito preciosa ao nosso estudo, o póstumo 35 [37]; e por mais que tal passagem não seja inusitada e muito menos fortuita, ela nos serve como um paradigma de pesquisa. Vejamos o fragmento:

“A falsidade de um conceito não é para mim nenhuma objeção contra ele: Nesse ponto, talvez, é que nossa língua soe da maneira mais estranha possível: a questão é até que ponto ele é fomentador de vida, conservador de vida, conservador da espécie. Tenho até mesmo por princípio a crença no fato de que *as suposições mais falsas são aquelas que para nós se mostram como mais imprescindíveis*, que sem um fazer-se valer das ficções lógicas, sem uma medição da realidade efetiva pelo mundo *inventado* do incondicionado, do igual a si mesmo, o homem não consegue viver e que, uma negação dessa ficção, uma recusa prática a ela, significaria o mesmo que uma negação da vida. *Admitir a não verdade como condição de vida*: significa afastar de si, naturalmente de uma maneira terrível, os sentimentos valorativos habituais. [...] E, por fim: *que violência foi essa, afinal*, que nos obriga a abjurar aquela ‘fé na verdade’, se não tiver sido a *própria* vida e todos os seus instintos fundamentais criadores? – de tal modo que nós, portanto, não necessitamos evocar essas ‘mães’: – elas já estão *em cima*, seus olhos olham para nós, nós levamos a termo justamente aquilo para o quê sua magia nos convenceu.” (35 [37] Maio – Julho de 1885)

Essas conclusões não nos surpreendem muito, já que não é de hoje que Nietzsche insiste em reafirmar a intencionalidade da sua obra. Apesar disso, as leituras hermenêuticas que se fizeram sobre o seu legado parecem se esquecer da constatação de que a vida não

possuiria qualquer sentido *a priori*, sendo o resultado de uma guerra contínua de uma diversidade de forças que se revela na aparente “harmonia” da realidade. O que distinguiria Nietzsche da tradição clássica seria justamente a tentativa de suplantar o pessimismo filosófico, a faceta decadente ou infrutífera do niilismo; lembrando sempre que, para ele, era necessário partir desse ponto de estagnação para se repensar o futuro do Ocidente.

Para tanto, o primeiro aspecto enfatizado pelo projeto nietzschiano será a necessidade de superação do dualismo metafísico “verdade e falsidade”, panorama este que teria levado o Ocidente a consequências irremediáveis. E é neste sentido que que tais ficções em si mesmas seriam irrelevantes, posto que o viver exerce naturalmente o seu poder, isto é: instituir valores. Afinal de contas, ele segue o raciocínio de que inserir no devir o caráter do ser é a mais elevada expressão da *vontade de poder* (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), uma tese de fundo pragmático que nos conduz à reflexão sobre as consequências por detrás de certos juízos, ao contrário da tradição filosófica que buscava pela veracidade dos mesmos. Nietzsche tem em vista a perpetuação e o cultivo de certas consequências, pois como diz no fragmento 35 [37], a questão a se observar é até que ponto um conceito fomenta, conserva e trabalha na perpetuação da vida.

Vimos no capítulo II como a concepção da vontade de poder é significativamente complexa e desafiadora, mas ainda assim de fundamental importância à compreensão da filosofia nietzschiana como um todo. Sendo o resultado de um tipo de exercício fenomenológico, tal definição nos foi apresentada como poder cíclico que se expressa violentamente e tende a se expandir a despeito dos limites que lhe são impostos. Mas por existir apenas em pluralidade de formas é que a vida consegue se manter em um movimento contínuo, um sucessivo processo de ampliação e retração de suas faces. O que está em questão nessa concepção? Para Nietzsche, o exercício da força, visto que a vontade de poder é, em última instância, força criativa e violenta em atuação, não havendo muito para se pensar no poder para além disto que lhe seria constitutivo.

Podemos ainda retomar a leitura de viés progressista ao traduzir esse conceito segundo a ideia da potência, evocando a conotação da possibilidade como foco do nosso estudo, mas sejamos sinceros: não foram poucas as vezes em que Nietzsche enfatizou e voltou a esclarecer o caráter criativo e, sobretudo, violento, acumulador e impiedoso de sua concepção de vida. Ainda assim, a despeito de qualquer polêmica, consideramos que a vontade de poder é, para o bem ou para o mal, uma tese que não exclui muitas de suas possibilidades hermenêuticas;

poderíamos até dizer que seria o contrário, dado que o próprio autor se alegrava muito com a fertilidade evocada por sua tese.

Estamos em condições de afirmar que os conceitos de verdade e falsidade não entram em questão quando o que está em discussão é a vontade de poder, ao ponto de que Nietzsche chega a levantar a possibilidade de que a “mentira” pode até mesmo mais salutar e significativa que a tão estimada “verdade”. No entanto, como já dissemos, em momento algum Nietzsche tenta inverter a tábula epistemológica da metafísica, sendo a sua ideia apenas uma forma de desacreditar por completo o valor geralmente atribuído a tais instâncias teóricas, apontando mais para o fato de que o fundamento de todo e qualquer conhecimento estaria enraizado na sua capacidade de incrementar ou cultivar a vida. Neste sentido, o conhecimento é entendido como um fenômeno ficcional, uma conjunção metafórica elaborada com finalidades estritamente vitais.

Em geral, entende-se que essa convicção teria nascido no período de maturidade da obra nietzschiana, por mais que possamos encontrar seus rastros desde a juventude⁷⁶. Desta forma, quando Nietzsche profere no póstumo 35 [37] que necessitamos admitir “*a não verdade como condição de vida*”, ele busca se afastar dos sentimentos valorativos habituais de forma geral, o que também inclui a noção de “mentira”. No limite de seu raciocínio, vemos a tentativa de refutar toda a metafísica tradicional elaborada até então, juntamente com o dualismo ontológico que a sustenta, mas para isso ele lança mão desse jogo hipotético que nada mais é que um ataque ao culto à verdade perpetuado pela tradição.

É preciso voltar a esclarecer que Nietzsche não pode ser interpretado como cético inconsequente, dado que ao constatar a “falta de sentido da vida”, ele não se limita a emitir juízos negativos sem qualquer finalidade maior que a crítica desconstrutivista⁷⁷. Se a vida naturalmente busca instituir valores, ela não poderia fazer isso gratuitamente, isto é: em prol de “nada”; afinal, ao passo que o nada pode ser o fundamento de tudo que existe, ele não pode estar intimamente relacionado ao ciclo da vida. Ora, como ele mesmo afirmou, a “precisa de um objetivo”, preferindo “querer o nada a nada querer” (GM/GM, III, 1), expressão ontológica que não se limita ao jogo valorativo da ínfima existência humana, sendo os valores

⁷⁶ Para tanto, pode-se conferir a carta LII destinada ao Barão de Gersdorff em 13 de dezembro de 1875, onde Nietzsche declara: “Obceca-me com tal força em certas ocasiões, e sobretudo quando estou enfermo, a convicção da falta de sentido da vida e da mentira de todos os fins”.

⁷⁷ O já mencionado fragmento 35 [36] é muito claro acerca disso, onde Nietzsche ratifica o seguinte: “Liberto da tirania dos conceitos ‘eternos’, eu estou, por outro lado, distante de me precipitar, por isto, no abismo de uma arbitrariedade cética: procuro, ao contrário, considerar os conceitos como tentativas, como auxílio das quais determinados tipos de homens são cultivados e, com vistas à sobriedade e à duração” (35 [36] Maio – Julho de 1885).

nada mais que expressões menores do instinto originário que tudo move. É desta forma que a diversidade de “sentidos” da vida manifestar-se-ia no mundo orgânico como um todo, inclusive nas expressões inorgânicas da vida.

No capítulo I buscamos esclarecer que o conhecimento só é possível enquanto jogo perspectivístico ligado a funções orgânicas, não se justificando muito para além dessa circunscrição. A gramática pode ser entendida como um processo de “diluição” dos instintos básicos que movem a vida segundo um conjunto de fórmulas metafóricas voltadas a “cognoscibilidade do mundo” (43 [2] Outono de 1884), isto é: o conhecimento é um complexo alegórico destinado ao controle do vir-a-ser. Nietzsche relutou durante algum tempo até admitir essa “funcionalidade” por detrás do exercício intelectual, mas depois que a admitiu, passou a questionar até que ponto ele seria ou não “fomentador de vida, conservador de vida, conservador da espécie”. Em suma, a problemática agora é a necessidade de discernir se a tradição ocidental contemplaria ou não o “sentido da vida”, o que denominou por vontade de poder.

Por entender a atividade intelectiva sob um ponto de vista orgânico, Nietzsche acaba por executar uma análise da estrutura cognitiva sob um viés schopenhauriano. Para tanto, adota a inversão kantiana que tinha por foco o sujeito do conhecimento antes de qualquer objeto, e problematiza o discernimento de ambos ao estilo do velho mestre. Mas indo além dessa herança transcendental, Nietzsche entendeu que uma “coisa não se deixa desvendar a partir de suas causas, isto é, uma coisa” é equivalente a “seus efeitos”, por mais que o “conhecimento das causas de uma coisa” não nos forneça “nenhum conhecimento de seus efeitos, isto é, nenhum conhecimento da coisa” (26 [329] Verão – Outono de 1884). Isso significa dizer que conhecemos o mundo a partir do momento em que ele nos afeta, um fenômeno este que fala muito mais sobre nós mesmos antes de qualquer outra coisa; e a despeito do caráter superficial e provisório de toda arquitetônica intelectual, a imagem que evocamos do mundo é um “processo circular” de fundo majoritariamente pragmático e necessariamente incompleto, sendo a expressão de uma “Força contínua” (43 [2] Outono de 1884) que a todo o momento seleciona e exclui, cria e destrói.

Nietzsche dirá que o “conceito de ‘causa’ é apenas um meio de expressão, não mais” (36 [28] Maio – Julho de 1885), mas para melhor compreender essa passagem, lembremos da seguinte afirmação: “Vai-se ao fundo (perece-se), quando não se vai *aos fundamentos*” (11 [6] Novembro de 1887 – Março de 1888). A tradução correta seria: “Vai-se ao fundo (a pique), quando se vai sempre *aos fundamentos*”. O que significaria isso? Existiria aí um traço

aristotélico de análise? Bem, o fato é que por contrariar a tradição, Nietzsche se despia de qualquer relação direta com as noções de indivíduo, matéria-prima, coisa, substância, meta, número, etc., já que o nosso conhecimento seria uma *ficção regulativa* com sentido vital (35 [35] Maio – Julho de 1885). Como dirá ainda: “Se se é filósofo como sempre se foi filósofo, então não se têm olhos para aquilo que foi e que será: – só se vê o ente”, mas como não há objetivamente “nenhum ente, só resta ao filósofo o imaginário como o seu ‘mundo’” (11 [5] Novembro de 1887 – Março de 1888). Em suma, Nietzsche olha para o fundamento de todo e qualquer conhecimento, mas ao contrário da tradição, não visa estudar os fenômenos cognitivos ou qualquer outro fenômeno passível de discernimento analítico, mas apenas descrever a sua experiência de mundo, ao passo que ela mesma seria uma expressão manifesta de um universo em desenvolvimento contínuo.

Desta maneira, quando ele fala que o nosso mundo e o mundo como um todo pertence apenas a nós, na medida em que teria sido primeiramente criado por nós, não correspondendo exclusivamente a nenhuma realidade efetiva, Nietzsche tinha em vista que o conhecimento é um *meio da alimentação* (38 [10] junho – julho de 1885). Contudo, ao tentar elaborar o projeto da “*vontade de poder*” segundo a tentativa de “interpretação de todo acontecimento” (39 [1] Agosto – Setembro de 1885), ele deixou claro que a sua proposta vai muito além de uma especulação filosófica sem qualquer finalidade, revelando-se como uma verdadeira ontofenomenologia com implicações éticas e políticas.

Neste ponto entendemos surgir a vontade de poder como “a *tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento* (40 [50] Agosto – Setembro de 1885); uma proposta com um sentido muito claro e polêmico: estabelecer a noção de que todo acontecimento “é redutível à *intenção da ampliação de poder*” (2 [88] Outono de 1885 – Outono de 1886). Como vimos, se o intuito do pensamento nietzschiano é uma interpretação de todo acontecimento segundo o sentido de vida – a vontade de poder – é impossível limitar tal concepção à perspectiva existencialista ou pós-estruturalista desta tese, levando em conta que outros seres e diversos tipos de expressões vitais também seriam contempladas pelo conceito nietzschiano. Mas precisamos lembrar que este ponto ainda não fecha o círculo especulativo deixado por Nietzsche, pois uma concepção de suma importância à sua obra como um todo nos foi pouco debatido até agora: a arte.

1.3 Entre a obra de arte e o artista

A arte sempre será um tema emblemático da obra nietzschiana, mas no geral ela sempre foi um tipo de uma insígnia metafórica do vir-a-ser, tanto quanto uma das características daquilo que se entendia por forças ativas da vida. É inegável que esse tema é um ponto de destaque no pensamento nietzchiano de juventude, mas como sabemos, ao final de sua carreira, Nietzsche efetuou um retorno aos textos juvenis, elaborando um grande esboço autobiográfico com finalidades investigativas (COLLI, 2012, p. 591), aspecto que confirma como a sua obra é essencialmente conectada e indissolúvel. Paralelamente, isso testemunha a contínua intenção do autor em edificar um esquema ontológico sob terminologias fundamentalmente dinâmicas, e como sabemos, a principal referência desta tese sempre será a filosofia heraclítica; mas é fato que Nietzsche buscava por fontes alternativas e atualizadas que testemunhassem a intuição pré-socrática em conformidade à epistemologia perspectivista que encontrou em Schopenhauer.

A ideia da superação de si mesmo aparece no contexto de maturidade do pensamento nietzschiano como aquilo que haveria de mais próximo de uma lei processual ontológica, isto é: movimento cíclico de superação das faces cristalizadas do ser. E como foi dito, o diálogo mantido entre o vislumbre de uma edificação perspectivista com as noções de vir-a-ser, caos, superação de si, decadência e ascendência, acabariam levando Nietzsche à ideia de que a vida é um imenso e eterno jogo de criação e destruição, desprovida de qualquer sentido ou essência que antecedam seu fluxo de efetividade.

A palavra que Nietzsche adotou para designar tudo isso foi a “arte”, da mesma forma a figura do artista se tornou um ícone nietzschiano que revelaria “existencialmente” o sentido inexistente da vida. Por um lado, sabemos que na maturidade o que ele intitulava por artista não era simplesmente o fazer artístico, como um músico ou um pintor o fazem, por mais que a todo momento tenha diálogo com a produção cultural de seu tempo⁷⁸. De qualquer forma, o que Nietzsche intitulava por artista era uma existência fundamentada na edificação da própria vida, ao exemplo maior da criança do discurso *Das três metamorfoses* de A.Z, o homem dos novos tempos.

É interessante observar também que se por um lado Nietzsche considerou que a arte trágica foi eclipsada pela racionalidade socrática, ele também concluiu que essa cultura estaria “chegando ao fim, graças à crítica da razão efetuada por Kant”, o que poderia “abrir o caminho para uma nova cultura trágica” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 123). De

⁷⁸ Provavelmente o distanciamento da figura de Wagner foi um fator determinante para o distanciamento de Nietzsche da ideia de uma revolução artística.

forma geral, é perceptível como Nietzsche era otimista em relação aos novos tempos, atribuindo o semblante da decadência e do pessimismo a todas aquelas doutrinas tidas por ele como niilistas, diagnóstico que se aplicava tanto às correntes de pensamento mais conservadoras (cristianismo, nacionalismo, classicismo, etc.) como às mais progressistas (socialismo, cientificismo, anarquismo, etc.). O que elas teriam em comum? A resposta pode seguir dois caminhos distintos e complementares: a primeira diz respeito à negação do vir-a-ser por parte dos conservadores, enquanto a segunda aponta para um idealismo doentio no cerne das correntes mais progressistas.

Para Nietzsche, a dissolução de todas as instâncias metafísicas acarretada pelos novos tempos não era apenas o caos gratuito, mas além de tudo um momento de grandes possibilidades. Como diria em um fragmento póstumo tardio, uma vez mais o homem se tornava senhor sobre o mundo – entendido aqui como a matéria-prima para o exercício criativo – dado que agora se dava o reconhecimento de que a metafísica, a religião, a moral e a ciência seriam apenas abortos da vontade de arte (17 [3] Maio-Junho de 1888). As últimas palavras desse registro são uma síntese consciente dos termos “vontade de poder” com a percepção do “fator artístico”, no entanto, como dissemos antes: a arte não é nada mais que uma expressão que nos direciona para o vislumbre do cílico de superação que envolve todas as coisas.

Lembremos novamente do póstumo 38 [12] onde Nietzsche declarou que o mundo é um processo de afirmação de si mesmo “que há de voltar eternamente”, um mundo do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo”, por fim, um mundo misterioso da dupla volúpia “além de bem e mal”. Deste modo, a arte é a metáfora limiar, a última grande alegoria nietzschiana, fruto da retomada de seus temas de juventude, mas agora tendo em vista corporificar sua epistemologia perspectivista. A ideia é a de que o “mundo presente, que nos diz respeito, é criado por nós – por nós isto é, por todos os seres orgânicos – ele é um produto do processo orgânico, que aparece aí como produtivamente configurador, como criador de valores” (26 [203] Verão – Outono de 1884); mas na medida que em “toda vontade há avaliação – e a vontade está presente no orgânico” (25 [433] Primavera de 1884), o mundo é, para Nietzsche, literalmente uma configuração perspectivista conjunta.

Nietzsche sempre se manteve no caminho de um perspectivismo sensivelmente schopenhauriano, mas o fundamental agora será ver como a sua tese angaria da noção de arte uma orientação distinta. Afinal, se o mundo lhe é concebido como o resultado de uma elaboração conjunta, é de se admitir que a vida é uma obra de arte; no entanto, contrariando os

anseios mais progressistas que tendem a ver nessa afirmação a mais bela ode da moralidade, Nietzsche assumiu na base de seu raciocínio a ideia de que a criação é o reflexo do instinto de comando e exercício do poder (26 [272] Verão – Outono de 1884). Para tanto, afirma insistente mente que a vontade de poder só se manifesta diante de resistências, uma vez que busca por aquilo que luta contra o seu comando, sendo a apropriação e a incorporação expressões do instinto de domínio (9 [151] Outono de 1887). Em suma: a arte é a representação de um magno processo plurifuncional, onde o artista é ao mesmo tempo obra de arte e criador, sendo o estopim de todo o processo criativo a estagnação de certas faces da vida que estimulam o processo de superação.

Dá-se aí a negação do dualismo entre realidade e aparência, ao passo que em termos nietzschanos só seria possível falar do mundo aparente – ou verossimilhante – e mais nada; independentemente da existência ou não de uma realidade para além de nosso construto perspectivista. Nietzsche é enfático ao destacar que o mundo não é o resultado de juízos aleatórios destituídos de qualquer objetividade que os legitime, mas alerta que esse construto é o efeito de valores que atendem ao ponto de vista da conservação e elevação do poder. Portanto, como ele mesmo diz, o elemento perspectivístico acaba por renunciar “ao caráter da ‘aparência’” (14 [184] Começo do ano de 1888), uma vez que não estamos falando de um construto qualquer desprovido de orientação. O mundo aparente é o resultado de “um tipo específico de ação sobre o mundo, partindo de um centro” propagador de valores, sendo apenas uma “palavra para o jogo conjunto dessas ações” (*Ibidem*). De forma mais ampla, o mundo é o resultado de uma série quase infinita e contínua de perspectivas em interação, estas que se alteram continuamente no ciclo de revezamento das forças.

Como ainda dirá, a realidade consiste na ação perspectivista e na reação de todo particular ao todo construído sucessivamente, sendo, por fim, a oposição entre o mundo aparente e o mundo verdadeiro redutível à oposição entre ‘mundo’ e ‘nada’ (*Ibidem*); isto é, nada poderíamos falar para além da aparência, pois é o “nada” que nos possibilita literalmente falar. As perspectivas existiriam apenas em relação a si mesmas e nada mais, e é neste sentido que Müller-Lauter defendeu que o fundamental na filosofia nietzsiana é a aceitação do caráter antagônico da existência, ao contrário de pensadores como Hegel que tentaram lidar com o mesmo problema segundo grandes sistemas de pensamento (2009, p.48). Para Müller-Lauter, a vontade de poder seria a “qualidade comum ao que é quantitativamente distinto”, por mais que seja impossível “reduzir esse traço comum à simplicidade de um princípio fundante”, o que implica dizer que a vida só se expressa nas diferenças.

Müller-Lauter ainda defendeu que a filosofia nietzschiana se desvia de qualquer tentativa de fundamentação ontológica, levando em conta que a vontade de poder seria uma qualidade existente apenas na pluralidade antagônica de forças, no sentido quantitativo da palavra. Do contrário, a vontade de poder não seria concebível teoricamente, já que se ela for entendida como uma qualidade comum à diversidade de forças, será como um tipo de princípio metafísico que, em termos lógicos, torna a sua concepção simplesmente impossível, pela simples inexistência de contraposições substanciais (*Ibidem*, p. 68). Na prática, isso significa dizer que o conflito entre as forças opostas seria apenas superficial, levando em conta que, no fundo de todas as manifestações vitais, subsistiria um princípio comum de orientação que as coordenaria em direção a um mesmo fim.

Como sabemos, a leitura de Müller-Lauter era declaradamente anti-heideggeriana por negar qualquer traço metafísico no projeto nietzschiano, pois o intuito desse pesquisador era defender essa obra dos ataques disferidos por Heidegger ao longo de toda a sua carreira. E na tentativa de negar a todo custo essa interpretação, Müller-Lauter apresentou uma defesa de viés analítico da concepção da vontade de poder, o que nos parece insustentável pelos aspectos já destacados do legado nietzschiano: uma obra fundamentalmente assistemática e experimental estranha a qualquer tentativa de tradução estritamente lógica. Vattimo seguirá um caminho parecido ao defender uma leitura hermenêutica de Nietzsche, entre muitos outros pesquisadores que parecem ter simplesmente “tomado as dores” do autor antes de tentar ver os pontos mais válidos da interpretação heideggeriana⁷⁹.

Seja como for, Müller-Lauter marcou a sua posição em relação à obra nietzschiana ao se opor de modo decidido “à tese de Heidegger ‘de que a vontade de potência é ‘vontade de essência’, ‘nunca um querer de um indivíduo, um efetivo’’” (*Ibidem*, p. 70), o que faz sentido, já que Nietzsche nunca falou em termos de subjetividade ou individualidade. Mas precisamos também entender que o próprio Nietzsche acabaria afirmando mais de uma vez que a “essência mais íntima do ser é vontade de poder”, sendo tal essência o sentimento de “crescimento de poder” (14 [80] Começo do ano de 1888), o que corrobora muito com parte da leitura heideggeriana, por mais que não a legitime como um todo. Em suma: Müller-Lauter lutou contra uma leitura essencialista da vontade de poder (*Ibidem*), algo que de fato é parte

⁷⁹ É compreensível a ampla gama de interpretações feitas no intuito de defender Nietzsche dos ataques de Heidegger, visto que a sua interpretação foi um dos muitos fatores que contribuíram com a taxação da obra nietzschiana sob o signo nazista. Sendo assim, a tentativa de negar a todo custo a interpretação heideggeriana tornou-se nos estudos Nietzsche uma verdadeira bandeira política. E é preciso registrar que hoje em dia é até difícil estabelecer publicamente no ambiente acadêmico um diálogo saudável entre os dois autores, sem que o trabalho em questão se torne alvo da comunidade de pesquisadores especializados em Nietzsche.

ativa da leitura heideggeriana da obra de Nietzsche; já Heidegger defendeu a ideia de uma essência da vontade de poder, algo que encontra aporte nos textos do próprio Nietzsche.

Defendemos que Nietzsche era vítima da própria linguagem e da simples impossibilidade de se furtar à metafísica inerente a nossa forma de comunicação, e ele mesmo admitiu que os meios linguísticos são inúteis para expressar o devir, corroborando com as leituras anti-metafísicas de sua obra ao declarar que “*Não há nenhuma vontade*: há pontuações volitivas, que constantemente ampliam ou perdem seu poder” (11 [73] Novembro de 1887 – Março de 1888). Independentemente disso, no momento pensamos que essa questão é redundante e pouco frutífera, não nos dizendo muito para além daquilo que já foi dito nos últimos cem anos.

Talvez o mais válido dessa discussão seja atentar para o fato de que Nietzsche buscava por formas inovadoras de se expressar que superassem tanto a tendência analítica de sistematização quanto o essencialismo metafísico. Foi neste sentido que a arte acaba retomada dos escritos de juventude como uma metáfora perfeita para a representação de um mundo construído continuamente por diversos autores. Como dirá ao final da sua vida lúcida: “Encontramos aqui a arte como função orgânica: nós a encontramos inserida no instinto angelical da vida” (14 [120] Começo do ano de 1888), ao passo que toda “arte atua *tonicamente*”, ampliando a força atiçando “o prazer (isto é, o sentimento da força)” (14 [119] Começo do ano de 1888). Podemos afirmar, portanto, que arte é a palavra nietzschiana encontrada para traduzir sua intuição da vida como vir-a-ser e vontade de poder, já que esta concepção também nos diz que ela é apenas uma entre muitas outras possíveis, mas que também não é uma elaboração qualquer.

Em um fragmento datado de 1885, intitulado “Contramovimento” ou “Arte”⁸⁰, Nietzsche volta a questionar como poderíamos conhecer o vir-a-ser, concluindo novamente que em sentido objetivo isso é impossível. Mas os argumentos apresentados logo em seguida valem uma retomada, pois ele nos diz: o vir-a-ser “só pode ser conhecido, na medida em que o intelecto ‘conceptor’ e ‘cognoscente’ encontra previamente dado um mundo tosco já criado, construído a partir de puras aparências, mas que se cristalizou, na medida em que esse tipo de aparência conservou a vida” (36 [23] Maio – Julho de 1885). O que seria a arte se não a intuição nietzschiana para um magno processo criativo e plurifuncional propagado em volta das condições de conservação e ampliação de poder, condições estas que, como é de se

⁸⁰ O fragmento literalmente consta com dois títulos intercalados.

prever, estarão sempre em processo de transformação, pelo próprio movimento natural das coisas.

Consequentemente, o que entendemos por mundo será sempre um dado provisório e sujeito a alterações que na verdade se revelam necessárias ao curso das coisas. É inegável que no limite a filosofia nietzschiana pode ser resumida como um desdobramento da filosofia heraclítica, e não é de se espantar que encontramos considerações abundantes da parte de Nietzsche em relação a necessidade de se “negar o *ser*” (25 [513] Inverno de 1884), pois para ele, quanto mais cognoscível algo é, tanto “mais distante do ser, tanto mais *conceito*” (26 [70] Verão – Outono de 1884). Sendo assim, é inegável que a compreensão do projeto nietzschiano nos leva em direção aquele que seria o último ponto de fundamentação de sua concepção de vida: Heráclito.

2. As sombras de Zaratustra

Ficou estabelecido que a obra nietzschiana angariou contribuições significativas tanto de Schopenhauer quanto ainda de Kant, além de diversos outros teóricos das mais variadas áreas que lhe antecederam ou que contribuíram ativamente com a formação de Nietzsche. Dado que a nossa pesquisa nunca se propôs a executar pontualmente uma proposta arqueológica, buscamos nos furtar desse trabalho de concatenação de fontes paralelas e menções da parte de Nietzsche a outros teóricos, levando em conta que as diversas biografias que tratam da sua vida fazem isso da melhor forma possível.

Até o momento, limitamo-nos a olhar para as contribuições mais significativas da obra nietzschiana, o que no primeiro momento nos levou a dialogar com os termos epistemológicos implícitos ao conjunto de publicações que compõem o legado nietzschiano. Falta-nos agora avaliar até que ponto essa filosofia poderia ou deveria ser estudada segundo um projeto mais amplo e consciente de suas finalidades. No momento, faz-se necessário olhar além da forma e identificar os fatores substanciais por detrás dos algoritmos em questão, o que nos leva a confrontar aquela que talvez tenha sido a maior influência da obra nietzschiana: a filosofia heraclítica; lembrando que o fundamento aqui será orientar nosso estudo àquilo que Nietzsche entendeu pelo pensamento heraclítico, pois do contrário a pesquisa tomaria um rumo desproporcional.

Essa linha de raciocínio nos permitirá entender melhor a noção de arte implícita ao pensamento nietzschiano e como esta poderia lhe conferir uma certa projeção, nos termos de uma doutrina. Tendo em conta o conceito de arte anteriormente trabalhado em conexão ao que Nietzsche compreendeu pela filosofia heraclítica, estaremos em condições de interpretar com maior precisão os desdobramentos previstos por ele em relação à vontade de poder. Por ora, sabemos que a sua tese central apareceu como o reconhecimento do movimento de superação de um fenômeno muito mais amplo, estando Nietzsche no papel pretensioso de “arauto da vida” ao proclamar o fim de velhas instituições e o mundo por vir. Contudo, os leitores mais atentos percebem que ele não se satisfez com essa função crítica ou desestrutivista, buscando por algo além do simples pronunciamento dos novos tempos.

Especificamente neste ponto se revela o papel de Heráclito na filosofia nietzschiana, já que a vontade de poder é uma tese carregada com a personalidade do próprio Nietzsche. Isto é, a interpretação nietzschiana da filosofia heraclítica nos levará a uma percepção mais clara da conexão mantida entre a vontade de poder e o segundo conceito de maior amplitude da obra de Nietzsche: o eterno retorno. Como ele mesmo disse na já destacada passagem de sua autobiografia, a afirmação do fluir e do vir-a-ser como radical rejeição da noção de Ser, elevaria o posto de Heráclito acima de qualquer outro (*EH*, “O nascimento da tragédia”, §3), uma vez que esse pensador teria se aproximado significativamente da concepção do eterno retorno. Mas vejamos agora o que significa em detalhe tal representação, para em seguida considerar a relação entre a vontade de poder e o eterno retorno.

2.1 O saber trágico-dionisíaco

Voltando ao fragmento 38 [12], onde Nietzsche ratificou ao final que: “este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu ‘além de bem e mal’”. O mais importante aqui é se deter ao conceito “dionisíaco”, pois ele é outro elemento metafórico de suma importância à compreensão do projeto nietzschiano, sobretudo a interpretação que fez da filosofia heraclítica. Na sua maturidade, Nietzsche compreendeu que o seu pensamento resguardaria um elemento que o distingue das demais formulações metafísicas da tradição, inclusive da schopenhauriana, e o fator em questão era o dionisíaco.

Rememorando a fórmula apresentada por Safranski, o “mundo dionisíaco da vontade elementar é ao mesmo tempo o mundo heraclítico da guerra como pai de todas as coisas” (2005 p. 58). Segundo este raciocínio, a concepção da vontade de poder é uma tese que retoma a intuição helênica de que a vida é um processo cíclico que, desde si mesmo, move a si mesmo continuamente por meio da guerra entre os diversos campos de atuação que compõem a sua realidade. Mas antes disso, precisamos ter uma percepção mais clara daquilo que Nietzsche entendeu por “dionisíaco”, dado que essa presença demonstra que existe um movimento comum na obra nietzschiana desde a sua juventude.

2.1.1 A virtude cavaleiresca

O dionisíaco é um tema que encantou o jovem Nietzsche muito antes do início de sua carreira acadêmica, e foi o trabalho desenvolvido nessa área o que lhe garantiu o reconhecimento da comunidade filológica, quando indicado ao cargo de professor da Universidade da Basileia (ASTOR, 2013, p. 77). Desde já, o que podemos considerar é que Nietzsche compreendeu o fator dionisíaco como um tipo de pulsão psicológica inerente às diversas culturas, uma expressão direta da vida. A afirmação incondicional de uma existência caótica e plural foi o que intitulou desde a juventude por “saber dionisíaco” ou simplesmente “trágico”, sendo este traço de personalidade um elemento muito marcante na literatura helênica do período arcaico.

É importante esclarecer que a formação de Nietzsche foi quase que inteiramente voltada ao classicismo, quando se dedicou aos estudos da literatura greco-romana desde os anos de 1860. Mas ao contrário daquilo que se previa para uma formação do tipo, Nietzsche não elegeu a figura de Sócrates como um ícone da civilização ocidental, identificando-o muito mais como um ponto de ruptura com aquilo que havia de melhor nas civilizações (culturas) arcaicas: o saber trágico (*NT*, § 13). Como dissemos no capítulo I, posteriormente ficará perceptível para o próprio Nietzsche que o problema associado a Sócrates dirá muito mais respeito a Platão, o que justificaria o título atribuído por ele aos filósofos que antecederam o período clássico: os pré-platônicos.

De forma geral, a cultura socrático-platônica representou para o jovem Nietzsche a petrificação espiritual, uma imagem que obedecia ao juízo apresentado por Eduard Zeller (1814 – 1908) na obra *História da filosofia grega* (JAEGER, 1994, p. 495). A principal

consequência desse movimento histórico teria sido o desaparecimento das religiões antigas e do teatro trágico, fenômenos que se guiavam pelo culto à vida; em última instância, o pensamento filosófico das escolas pré-platônicas também sofreria com esse processo, pois se mantinham na mesma linha de raciocínio do helenismo arcaico.

Para Nietzsche, as culturas arcaicas se diferenciavam da civilização clássica inaugurada por Sócrates e Platão por um simples elemento, e a palavra mais apropriada para esclarecer esse fator seria a *aristocracia*⁸¹; uma simpatia relacionada à tendência política que foi hegemônica na vida de Nietzsche, como uma correspondência direta ao pai (YOUNG, 2014, p. 9). Não era por menos que ele encarava a literatura arcaica como uma expressão da elevação espiritual, algo que comparado à era inaugurada pelo pensamento clássico, significou o princípio da decadência dessas culturas.

Em um fragmento póstumo do seu período de maturidade, Nietzsche esclareceu o posicionamento de juventude ao dizer que o ápice das culturas emerge em tempos de corrupção e violência, no que intitulou por épocas da domesticação ligadas ao fator civilizacional (16 [10] Início do ano – Verão de 1888).⁸² De fato, seu raciocínio passa longe de nosso humanismo costumeiro, algo constatável no romantismo alemão do século XIX, porque o que se levava em conta era o destino da arte no mundo por vir, e só no segundo momento o futuro da civilização. O que seria o homem se não o resultado de um cultivo – a cultura propagada pelos costumes de uma sociedade – e por isso a preocupação nietzschiana não se voltava para o indivíduo, mas para aquilo que estaria no cerne do cultivo das individualidades.

Foi assim que Nietzsche se voltou para passado no intuito de encontrar as pistas que o levassem ao cultivo de verdadeiros homens, visto que diante dos antigos, os modernos apareciam como seres decadentes e impotentes. Esse *insight* romântico determinaria todo o

⁸¹ Palavra originada do grego *aristos* (*ἀριστος*) que significava “bom” ou “melhor”.

⁸² É preciso esclarecer um aspecto que permeia toda a nossa pesquisa: a relação existente entre a cultura e a sociedade. Nosso texto faz uma associação livre entre as sociedades em debate e seus vínculos culturais, deixando de lado maiores problemas quanto à questão. Parte-se do princípio de que a cultura é uma expressão da vida ou de um tipo de vida colocado em prática em um certo contexto humano, não existindo sem o mesmo e vice-versa. Mas Nietzsche não tratou desse tema de forma mais complexa, trabalhando com a ideia de que raça humana procura por algo oposto àquilo que está na base do desenvolvimento cultural: a humanidade busca conforto, enquanto a cultura se desenvolve na dor. Este raciocínio se materializa no póstumo 16 [10] do período 1887-1889, onde ele dirá que os mais elevados pontos da cultura e da civilização se encontram separados. Nietzsche é certeiro ao apontar para o fato de que nós encaramos uma “sociedade desenvolvida” sob a perspectiva do mais extremo conforto, algo que se materializa nas grandes produções de ficção científica que retratam o futuro. Mas contrariando esse ideal, ele parece antever que tal “desenvolvimento” traz consigo mazelas incontáveis, sendo bastante preciso ao antever os problemas que a nossa sociedade carrega em decorrência da modernização.

pensamento nietzschiano, corporificando o seu projeto ao orientá-lo no diálogo com os resquícios das sociedades antigas, onde sem dúvidas se destacavam os gregos arcaicos⁸³. O que podemos concluir é que ele desestrói a figuração humana edificada pela tradição ocidental, mas logo em seguida a reavalia segundo um conjunto de ideais que retira do mundo arcaico; isto é, ele arquiteta um “contra-ideal” a partir das referências literárias helênicas (ALVES, 2008, p. 2). Podemos citar como exemplo maior desse contra-ideal a obra homérica, que foi a maior de todas as referências educativas e artísticas do período arcaico ou a força da idealização das narrativas de Hesíodo que acabaram revividas pelo teatro trágico.

No cerne da literatura antiga subsistia um grande ideal formativo resultante de uma cultura que exigia o melhor dos indivíduos em termos de elevação espiritual; sendo, portanto, o efeito direto do que havia de melhor no mundo helênico, no que também podemos entender como uma estufa de virtudes guerreiras. No pequeno livro *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, o jovem Nietzsche concluiu que os mitos teogônicos refletem uma “vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte” (CP, “A disputa de Homero”, § 9). A chave para o entendimento da cultura pré-platônica residiria em um saber chave, o reflexo de uma existência dominada pelos horrores da vida.

Segundo Nietzsche, nesse ambiente os gregos eram orientados a se tornarem melhores a cada dia, o que significa se tornarem mais fortes, sob a ameaça do aniquilamento mútuo. Essa existência trágica teria sido o palco do nascimento de grandes autores do teatro dionisíaco, materializando-se igualmente na filosofia pré-platônica do período, ao exemplo de Tirteu⁸⁴, Arquíloco⁸⁵, Simônides de Ceos⁸⁶, Sólon⁸⁷ até Anaximandro de Mileto⁸⁸, Anaxímenes de Mileto⁸⁹, Pitágoras de Samos⁹⁰ e principalmente Heráclito; sendo uma vivência compartilhada desde os mais poderosos aos mais humildes homens daquela época.

Em outra obra de juventude intitulada *A visão dionisíaca do mundo* (1870), Nietzsche defendeu pela primeira vez a ideia de que os antigos compartilhavam dos horrores da existência, encobrindo essa vivência mútua com criações artísticas que lhes possibilitavam

⁸³ Nossa insistência em retratar as “sociedades antigas” como referências do pensamento nietzschiano é porque de fato Nietzsche foi além do diálogo mantido com os gregos, tendo se dedicado aos estudos de outras culturas como a hindu e principalmente a germânica. É inegável que na fase de juventude de seus escritos ele privilegiaria os gregos como a fonte de seus estudos, mas ao longo da vida foi ampliando gradativamente suas referências.

⁸⁴ Poeta lírico do séc. VII a.C, não se sabe ao certo quando nasceu ou morreu.

⁸⁵ Poeta e soldado grego que viveu entre no séc. VII, provavelmente entre os anos de 680 a 645 a.C

⁸⁶ Poeta grego que viveu entre 556 a 468 a.C

⁸⁷ Foi um legislador, jurista e poeta que viveu em Atenas provavelmente entre os anos de 638 a 558 a.C

⁸⁸ Além de filósofo Anaximandro foi um geógrafo, matemático, astrônomo e político. Ele viveu de 610 a 547 a.C

⁸⁹ 588 – 524 a.C

⁹⁰ Além de filósofo Pitágoras foi um matemático que viveu provavelmente entre os anos 571/570 a 497/496 a.C

viver e crescer entre os melhores (*VD*, § 2). Isso revelaria uma tendência da cultura pré-platônica em se evitar responsabilizar os deuses pela criação desse panorama trágico, impondo ao homem o encargo da própria vida; o que não significava dizer que os antigos acreditassesem que o destino era um construto individual, mas apenas que a forma como cada um encava a própria vida era uma responsabilidade pessoal.

Essa leitura levou Nietzsche a declarar que os gregos eram os “homens mais humanos dos tempos antigos”, por trazerem consigo “um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre” (*CP*, “A disputa de Homero”, § 9). Ao contrário do que se poderia esperar – a condenação da vida por parte daqueles que viviam em meio aos horrores da antiguidade, o que de certa forma é um fato materializado nas narrativas judaico-cristãs – as epopéias greco-romanas testemunhavam o extremo-inverso: tipos humanos que na morte sofriam por deixar uma existência de luta, dado que a vida era encarada como uma incessante busca pela imortalidade da alma na honra obtida em vida.

No mundo antigo a luta era vista como cura e salvação, sendo a crueldade do vencedor o maior júbilo que se poderia alcançar (*CP*, “A disputa de Homero”, § 10), o que no fim das contas contribuiu significativamente na composição de um ideal único de virtude. Corroborando com a leitura nietzschiana, o erudito Werner Jaeger dirá que a virtude homérica foi a “expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta ao heroísmo guerreiro” (JAEGER, 1994, p. 25). Essa fórmula atravessaria todo o mundo antigo de maneira quase inquestionável, levando em conta que a obra platônica e, posteriormente, o cristianismo modificariam substancialmente esse modelo de formação, por mais que ele tenha se mantido de pé ao longo da Idade Média. Para Nietzsche, os méritos das sociedades arcaicas se deviam ao íntimo contato que possuíam com a guerra, a escravidão e o desejo de vitória, o que implicava dizer que ali residia um imperativo ético de superação mútua; um processo de edificação de si mesmo bastante cruel aos olhos do homem moderno, mas ainda assim inegável em termos pragmáticos.

Teríamos no mundo grego aquilo que no pensamento nietzschiano se chama “estufa para plantas raras”, dada a formação voltada para o estímulo do senso de disputa, a aceitação do caos da existência, mas sobretudo, o cultivo do dever de se manter forte e enfrentar o que fosse necessário em prol da imortalidade da alma. O que tornaria os helenos um povo tão distinto dos demais teria sido a sua capacidade de condicionar todas as pulsões destrutivas da natureza humana para fins edificantes. E por isso Nietzsche dirá que retirar esse semelhante formativo da vida grega seria o mesmo que lançá-los no “abismo pré-homérico de uma cruel

selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (*CP*, “A disputa de Homero”, § 11). Dentro do universo grego, ser um aristocrata significava carregar o dever de sustentar uma longa cadeia genealógica de vitórias que possibilitaram a ascensão a tal *status*.

A aristocracia grega nomeia um grupo restrito de conquistadores, e era no cerne dessa camada que se dava a luta pelo maior de todos os troféus: a *aretê* (ἀρετή). Segundo a leitura nietzschiana, a formação helênica teria se utilizado de sentimentos como a inveja, a ambição e a ganância pela *aretê* como ferramentas de estímulo para a auto-superação comunitária. Não era, portanto, algo ligado apenas às elites aristocratas, uma vez que em uma sociedade dividida em castas, existia um vínculo direto e contínuo na manutenção daquilo que se entendia por bom e belo.

Mas para se conquistar a *aretê*, era necessário enfrentar diversas adversidades da vida, o que necessariamente levava à disputa mútua e ao imperativo de superação de si mesmo que regia a vida das sociedades antigas; mas antes disso, fazia-se imperioso abraçar de olhos fechados os horrores da existência e desejar ardenteamente viver em um mundo nem sempre “convidativo”. A vida era aquilo que possibilitava a luta pela virtude, sendo assim, a guerra era o único caminho para a vitória e a imortalidade da alma; mas paradoxalmente e em geral, era a guerra que levava à morte violenta e ao final de toda possibilidade em vida. Nietzsche compreendeu que por cultuarem a guerra, os gregos se converteram em verdadeiros afirmadores da vida, fosse através da aceitação da condição trágica de se viver em um mundo de horrores, fosse por meio do enfrentamento direto de tal situação.

Os deuses olímpicos foram pincelados à luz dessa tendência de afirmação da vida, sustentada especialmente pela aristocracia antiga e, de certa forma, eles podem ser observados sob a representação dos primeiros conquistadores que se apartaram dos bárbaros que antecederam as sociedades verdadeiramente helênicas. Esse era, para Nietzsche, o ideal de formação apolíneo, e por mais caóticas e perigosas que pudessem ser, tais divindades trariam consigo a mensagem da justa medida, instituindo assim o início da cultura helênica propriamente dita, ao contrário da onda pré-helênica de bárbaros titânicos desenfreados nos seus desejos.

A vida ética simbolizaria uma luta pela grande virtude, o que implicava na batalha pela beleza; combates que se desenvolviam individualmente, de forma comunitária ou a níveis extraterritoriais. Não é difícil de se imaginar que o jogo estabelecido entre o a rivalidade mútua e a esfera espiritual (psicológica) guiado pela noção de *aretê* compuseram o quadro geral da cultura pré-platônica. Consideramos que aquilo que Nietzsche intitulou durante toda

a vida como saber trágico é uma noção diretamente retirada da cultura grega, entendida como o resultado do imperativo de afirmação incondicional da vida. Trágico é a palavra adotada desde os escritos de juventude para designação da fase da história helênica envolvida pelo desejo de superação e elevação, mas juntamente com o elemento dionisíaco, o saber trágico se elevará para algo ainda mais significativo e amplo.

2.1.2 O fator dionisíaco

Em linhas gerais, pode-se entender o dionisísmo como uma grande transformação do universo cultural grego a partir do contato com o Oriente próximo. A figura de Dionísio ($\Deltaιώνυσος$ ou $\Deltaιόνυσος$) chama atenção por ser, primeiramente, uma divindade estrangeira ao pantheon de deuses gregos originários, mas também por não ter exercido algum tipo de “oposição” à cultura em vigor no continente helênico naquele período. Vale lembrar que o contexto alemão do século XIX foi fortemente marcado pelo romantismo, um movimento artístico de fundo classicista que almejava preencher a lacuna deixada pelo cristianismo – que perdia forças naquele período – a partir da referencial helênico. O romantismo propagou o anseio de que a arte genuína estaria em condições de se comunicar com as fontes de integração social esgotadas pelo niilismo (HABERMAS, 2002, p. 133), como se fosse possível forçar uma guinada filosófica ao fazer com que a razão se voltasse contra si mesma, relacionando-se diretamente com o caos originário retratado nas epopeias clássicas.

Na busca por um representante que estivesse à altura desse projeto de revitalização, Dionísio foi apresentado como a representação da riqueza “pré-niilista”, o deus ausente “cujo regresso ainda está por acontecer” (*Ibidem*, p. 133), o que teve por consequência um tipo de messianismo muito singular. Nietzsche foi atraído pela contraposição conceitual que Dionísio parecia representar em relação ao cristianismo, e em 1870 ele tornaria público a ideia de que a tragédia grega teria sido o resultado da união entre a herança apolínea com o culto dionisíaco. A publicação de *O Nascimento da tragédia* revela o aprofundamento dado à tese que deu seus primeiros passos em *Sócrates e a tragédia* (1970), *O drama musical grego* (1970) e o já mencionado *A visão dionisíaca do mundo*. No caso de NT deu-se a inauguração da proposta da arte como fator basilar na transformação da sociedade do futuro, a única e efetiva ferramenta metafísica em condições de revitalizar a modernidade até então perdida.

Deste ponto em diante a arte seria assumida por Nietzsche como uma representação direta do vir-a-ser, e junto dela a figura de Dionísio permaneceu como a mais significativa insígnia da tradição helênica, a promessa de um futuro revitalizado pela grande arte. É perceptível que não havia uma preocupação da parte de Nietzsche em relação à exatidão historiográfica de seu estudo, assumindo desde o princípio que o dionisísmo seria uma retomada do caos primordial – pré-homérico ou titânico – que voltava suas garras contra a ordem estabelecida. A sua leitura aponta para a ideia de que a força dionisíaca acabaria estimulando a dissolução dos resquícios da tradição, sendo no segundo momento um tipo de força revitalização que selaria os laços comunitários antes perdidos (*NT*, §1, p. 28). Portanto, podemos encarar a figura de Dionísio como uma representação metafísica das forças naturais que antecedem as ficções humanas, ao exemplo das já amplamente debatidas ideias de indivíduo, moral, razão, Ser, Verdade, etc.

Na medida em que o dionisísmo foi um abalo na tradição racionalista helênica, Nietzsche o adota sob os auspícios do romantismo alemão, cogitando a possibilidade do seu retorno em plena modernidade. Levando em conta o raciocínio elaborado no *NT*, por ser uma força primordial, é de se pressupor que Dionísio sempre esteve presente por debaixo das diretrizes apolíneas, talvez descansando por um certo tempo, mas nunca efetivamente ausente, afinal: a vida não poderia se ausentar de si mesma. É neste sentido que Nietzsche revive a representação do deus ausente nos últimos anos da sua obra, ainda assim, no tocante às análises de juventude, ele considerou que no universo racionalista helênico o dionisísmo foi um ótimo contraponto na edificação de um grande ideal cultural.

O principal troféu sustentado pelos gregos e que confirmaria essa tese seria o advento da tragédia ática. Pode-se deduzir que a emergência desse movimento estranho à tradição racionalista naturalmente promoveu a reconstituição do que entendemos hoje por saber trágico: o ideal cavalheiresco homérico. Mas se no primeiro momento o respectivo saber simbolizava uma diretriz guerreira que estimulava a aceitação e o enfrentamento da vida, a partir do momento em que se deu a comunhão entre o dionisísmo e o saber trágico, o imperativo helênico passaria a designar tanto uma postura de luta e aceitação, mas além de tudo a convicção no tocante à alegria do viver em meio um mundo de caos.

Ao declarar a unicidade do ciclo da vida e a condição artística de tudo que vive, a pulsão dionisíaca teria levado o grego a admitir que a vida, “apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (*NT*, § 7, p. 52). A força dionisíaca exerceria um tipo de efeito letárgico ao revelar a condição universal de todas

as coisas, consequentemente, levava ao enfraquecimento das habituais barreiras construídas pela razão; contrariando o legado mitológico sustentado o ideal apolíneo, um trunfo de justificação estética da condição trágica do guerreiro.

Desta maneira, “a sabedoria dionisíaca, é um horror antinatural, que aquele que por seu saber precipita a natureza no abismo da destruição há de experimentar também em si próprio a desintegração da natureza” (*NT*, § 9). Mas ao contrário de fomentar o caos na sociedade grega, Nietzsche concluiu que o dionisísmo encontrou no ideal apolíneo um contraponto perfeito à renovação desse universo, uma barragem que impediu que a maré dionisíaca arrasasse o que essa cultura havia edificado até aí. Sobre isso, lê-se:

Essa repentina maré montante do dionisíaco toma então sobre seu dorso as pequenas vagas dos indivíduos, assim como o irmão de Prometeu, o titã Atlas, tomou sobre o seu dorso a Terra. Esse afã titânico de ser como o Atlas de todos os indivíduos, e carregá-los como a larga espádua cada vez mais alto e cada vez mais longe, é o que há de comum entre o prometéico e o dionisíaco. [...] E assim a dupla essência do Prometeu esquilino, sua natureza a um só tempo dionisíaca e apolínea, poderia ser do seguinte modo expressa em uma formulação conceitual: “Tudo o que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado” (*NT*, § 9).

A leitura nietzsiana nos leva a considerar que a configuração final do saber dionisíaco conservou do ideário apolíneo a aceitação do caráter trágico da existência e o referencial guerreiro necessário ao enfrentamento das adversidades da vida. Mas ao ampliar a percepção da tradição quanto à unicidade de tudo aquilo que existe, a força dionisíaca levou a cultura grega à afirmação absoluta dos antagonismos do universo, e consequentemente, a uma contestação dos padrões de beleza instituídos pelo legado homérico; o que necessariamente implicou numa revisão do referencial formativo da época. Em termos práticos, esse processo seria o mesmo que voltar os olhos para o pano de fundo vital esquecido pela tradição apolínea, retomando os fundamentos da vida no intuito de se reavaliar a infinitude de possibilidades a serem percorridas a partir de então.

Em última instância, Nietzsche ainda considerou que a nova cultura que surgia continuou intimamente ligada ao universo simbólico do mundo homérico, pois ela “se apossava do domínio conjunto do mito como simbolismo de seus conhecimentos” para exprimir “o fato” (*NT*, § 10). Como vimos, se no primeiro momento o saber trágico dizia que a guerra é cura e o maior júbilo dos vitoriosos era a escravidão de seu oponente, fazendo-se imperativo a luta pelo maior de todos os prêmios – a *aretê* – no segundo momento o fator dionisíaco levou ao questionamento do caráter funesto dessas narrativas. O dionisíaco legaria

a ideia de que por detrás de todas as ficções humanas, subsistiria apenas a infinidade de possibilidades sujeitas ao vir-a-ser, ao passo que a partir dessa referência o homem voltava a se reconhecer como faísca de vida.

Teríamos com isso o que intitulamos desde o começo como saber trágico-dionisíaco, algo que Nietzsche considerou ser um tipo de “imperativo natural” obrigado a “sair do trilho pelo impulso dialético [ou tradição platônico-aristotélica] para o saber e o otimismo da ciência”, concluindo “desse fato uma luta eterna entre a *consideração teórica* e a *consideração trágica do mundo*” (*NT*, § 17). Por fim, mas de forma não conclusiva, é interessante retomar uma passagem do prefácio adicionado por Nietzsche ao *NT* em 1886; sendo, portanto, posterior a toda ao seu engajamento romântico e contato com Wagner e Schopenhauer. Nesse pequeno texto revisionista, Nietzsche declara que o *NT* foi uma obra bizarra e inacessível (*NT*, “Tentativa de autocrítica”, § 1), mas que teria sido de autoria do “discípulo de um deus desconhecido”, como se em 1886 já o conhecesse. Ele ainda dirá:

Contra a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valoração da vida, puramente artística, anticristã. Como denominá-la? Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois que conhecia o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei de *dionisiaca*. (*NT*, “Tentativa de autocrítica”, § 17, p. 14).

O que podemos considerar é que o *NT* representa o primeiro impulso nietzschiano na busca por uma doutrina filosófica, e é por isso que esse livro nos oferece uma chave de entendimento de seu pensamento amadurecido. Como é possível ver na passagem em destaque mais acima, Nietzsche tinha convicção de que seus anseios românticos de juventude haviam interferido negativamente na composição final desse escrito, mas ainda insiste que o fator “dionisíaco” permanece como o seu ponto não superado da respectiva obra. Seguindo essa sugestão, buscamos aqui a compreensão dessa ideia do período de juventude que teria permanecido incólume no pensamento nietzschiano como um todo, ao exemplo maior do aforismo 38 [12] de 1885, entre outras tantas menções ao fator dionisíaco.

Tudo aponta para a composição de um saber inspirado nos antigos, para o qual a fórmula “trágico-dionisíaco” simboliza perfeitamente a composição dos dois principais estágios do período da literatura pré-platônica, por mais que as influências nietzschanas no que diz respeito à história ultrapassem largamente o contexto grego. Podemos entender o saber trágico-dionisíaco como uma afirmação dos aspectos mutáveis e contraditórios da

existência, a partir do qual os gregos teriam elaborado um plano formativo de indivíduos à altura desse ideal. Precisaremos olhar agora para aquele que seria o seu ponto máximo de desenvolvimento, levando em conta que se a sua leitura se limitasse à tragédia grega, essa concepção seria apenas uma vaga intuição literária sem grandes implicações.

2.1.3 A filosofia dos deuses e heróis

A intuição nietzsiana de juventude atingiu o ponto máximo de esclarecimento com a obra *A filosofia na era trágica dos gregos*⁹¹, datada oficialmente dos anos de 1873 e 1874. É importante dizer que esse pequeno escrito é uma versão resumida de uma pesquisa anterior, mais ampla e aprofundada conhecida como *Lições*, mas que receberia o título final de *Os filósofos pré-platônicos*⁹². Seja como for, as publicações remontam ao estudo desenvolvido entre os anos de 1869 e 1872, destinado a um curso que Nietzsche só ministraria em 1873.

Um dos aspectos mais importantes dessa pesquisa foi o entendimento de que as doutrinas pré-platônicas estavam inseridas em um contexto espiritual que as envolveu e determinou profundamente. Por isso, antes de mergulhar nesse campo de estudos, precisamos esclarecer alguns aspectos em volta do contexto de nascimento filosofia pré-platônica. Entre os séculos VIII ao VI a.C todas as colônias gregas no Oriente passaram por um conjunto de transformações significativas no âmbito comercial e social, o que marcou a passagem do modo de vida agrário para o urbano.

As colônias gregas da Ásia Menor receberam uma forte influência de diversas culturas estrangeiras do período, e não é surpresa que elas tenham se tornado um espaço de intenso movimento espiritual e político (JAEGER, 1994, p.130). A Jônia ocupou um lugar de destaque nesse processo de emancipação espiritual, o que levou aos novos modos de se fazer política. A transição comercial entre o Oriente e o Ocidente levou a uma ampliação dos horizontes, o que deve ter contribuído com o surgimento de uma multidão de ideias ousadas” (*Ibidem*, p.131). Os gregos “orientais” da Jônia acabaram sendo retratados pela liberdade de

⁹¹ Utilizo como suporte para a pesquisa duas traduções desta obra: a primeira de Maria Inês Madeira de Andrade intitulada *A filosofia na idade trágica dos gregos* (2009), a segunda, de Gabriel Valladão Silva, intitulada *A filosofia na era trágica dos gregos* (2011).

⁹² Pela indisponibilidade de uma tradução para o português dessa obra, utilizaremos a conhecida tradução francesa *Les philosophes préplatoniciens* para que possamos ter em vista os detalhes das análises filológicas desenvolvidas por Nietzsche.

pensamento e a larguezza de espírito, além de uma característica afeição pela *diké*⁹³ (*Ibidem*, p.130). Foi nesse ambiente de transformações sociais⁹⁴ que nasceu a filosofia pré-platônica, e seus principais expoentes eram tidos como figuras excêntricas que se apartavam da sociedade e abraçam a solidão dos estudos.

Como o próprio Nietzsche havia destacado, o período trágico do pensamento grego se caracterizou como um pacto de paz entre a tradição apolínea – o helenismo típico do período homérico – com a maré dionisíaca – as influências orientais que invadiram a Ásia Menor. Mas como o “pacto” nos diz, o que teria ocorrido durante algum tempo seria o resultado de uma longa disputa entre essas duas tendências. Ainda assim, teria sido a tensão gerada entre os dois pontos extremos que possibilitou o surgimento de criações para além do que as tradições do período previam, enquanto um processo de emancipação das individualidades antes controladas por diretrizes rígidas.

Corroborando com a interpretação nietzsiana, Jaeger afirma que a justa medida apolínea não era uma excrecência da tranquilidade típica do conformismo burguês, mas essa autolimitação individualista exerceu o papel de um dique para a atividade criativa humana (*Ibidem*, p. 210). A tradição apolínea teria restringido a austeridade arcaica por meio do culto à lei e do equilíbrio espiritual, mas a necessidade humana de felicidade acabou encontrado um remédio para este trágico saber no mundo de sua intimidade, na embriaguez dionisíaca, que aparece como o complemento da medida e rigor apolíneos (*Ibidem*, p. 221). Podemos dizer que o jônico teria conservado a larguezza de pensamento típica do Oriente, mas ainda se mantinha próximo dos ditames aristocráticos e racionais do Ocidente.

Textos nietzsianos de juventude nos oferecem uma ideia condizente com esse raciocínio quando admitem que as forças éticas de uma nação se manifestam em seus maiores gênios (*UF*, § 17), o que significa dizer que os filósofos pré-platônicos foram irrupções artísticas do mais alto grau da civilização grega. Mesmo na contestação da própria tradição da qual fariam parte, tais homens carregariam consigo a essência dessa civilização; mas o que eles buscavam? Para Nietzsche, a tradição de intelectuais do período arcaico era como uma incursão da própria vida no seu movimento de superação de si mesma.

O homem daqueles tempos teria se visto no dever de questionar as narrativas de legitimação da vida comunitária, surgindo com isso noções distintas de verdade e falsidade –

⁹³ Do grego antigo Δίκη.

⁹⁴ Lembrando que a cidade-estado de Atenas seria a última das grandes pólis gregas a aparecer na história, justamente porque dependeu intimamente do contato econômico e comercial com a Jônia para que pudesse vir à tona com um Estado jurídico sólido.

mas que não tinham ainda o sentido castrador da tradição clássica que relegou a poesia ao terreno da mentira (VERNANT, 2009, p. 19) – o que para o pensamento nietzschiano era um testemunho de que a filosofia pré-platônica foi a expressão direta da própria vida no coração da civilização grega, como um movimento natural de superação dos dogmas estabelecidos até aquele momento.

Entre os pesquisadores da área é ponto pacífico a percepção de que no período arcaico a poesia mítica e a filosofia não se distinguiam radicalmente, algo natural para um contexto muito frutífero em termos de diálogo interdisciplinar. A tragédia ática teria sido o grande trunfo desse período de experimentação artística, e da mesma forma a filosofia pré-platônica trouxe consigo esse traço de personalidade, o que na verdade revela a sua imersão no fator trágico-dionisíaco. Mesmo que tenhamos em vista a progressiva superação do campo estético-mitológico no âmbito formativo, a separação radical entre filosofia e a mitologia só se deu no decorrer da tradição clássica, o que justifica o saudosismo nietzschiano no tocante ao período arcaico.

A filosofia pré-platônica não estava carregada do horror socrático a tudo aquilo que não estivesse sujeito a uma investigação rigorosa, o que torna o raciocínio nietzschiano condizente com as conclusões de Jaeger de que os pensadores dessa época sucederam a epopeia sem solução de continuidade (1994, p. 191). Não é por menos que parte das considerações pré-platônicas registradas até hoje revelam um conjunto de justificativas das respostas míticas acerca da origem do universo, legitimando a ideia de que o mito formaria o pano de fundo da cosmovisão antiga como um todo, inclusive a da filosofia pré-platônica⁹⁵. Seria ingenuidade pensar que a mitologia foi totalmente desacreditada do dia para a noite por causa das doutrinas filosóficas que surgiram nesse período, já que todo o contexto helenístico posterior atesta como as religiões da época se mantiveram firmes diante da razão especulativa.

Tendo isso em conta, podemos considerar que o pensamento pré-platônico não buscou a “Verdade”, uma vez que ali permanecia uma chama análoga à que criou a tragédia (*UF*, § 57). Poderíamos até dizer que os filósofos pré-platônicos buscavam justificar a “mentira”, o que implica dizer legitimar o âmbito estético em detrimento de qualquer abstração idealista (*UF*, § 70). Segundo o raciocínio nietzschiano, as doutrinas arcaicas reconheciam o caráter

⁹⁵Os exemplos do jogo metafórico entre intuições mitológicas e razão representativa são abundantes, desde Tales que parece obter do mito clássico a ideia da água como origem das coisas (1973, p. 13) ou Empédocles que atribui o princípio ao amor e o ódio (1973, p. 229), um elemento que faz uma clara referência ao *eros* de Hesíodo. Podemos considerar assim que a intuição mítica, sem o método e a liberdade reflexiva oferecida pela filosofia, é cega⁹⁵, e a “partir desse ponto de vista é possível compreender a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa de mundo implícita nos mitos” (JAEGER, 1994, p. 192).

ficcional da vida, e consequentemente o *status* verbal e inocente do vir-a-ser, dando-se aí um acolhimento dos aspectos contraditórios, instáveis e dinâmicos da realidade.

Nietzsche considerava que o início da história da filosofia não condiz, portanto, com o fim de uma concepção religiosa de mundo, muito menos com a fundação de uma tradição estritamente racionalizadora e mortífera como se pensa. O princípio da filosofia teria sido um momento renascimento da cultura helênica, uma revitalização social que não rompeu totalmente com o legado mítico. Desta forma a filosofia jônica permaneceu como o ponto de contato entre duas tradições: por um lado ela acolheu parte das considerações inerentes às narrativas míticas, por outro receptionou a tendência do mito em justificar a origem das coisas. Consequentemente, o próprio Nietzsche dirá que o “juízo desses filósofos acerca da vida e da existência em geral é muito mais do que um juízo moderno, porque tinham diante de si a vida numa plenitude exuberante” (*FT*, I, § 6). E por mais que a filosofia dessa época não possuísse grandes pretensões formativas, é de se admitir que ela carregou consigo uma gama de ideais estéticos.

Como Nietzsche dirá logo no início de *FT* dos gregos: as doutrinas pré-platônicas só eram encaradas como verdades por seus criadores, mas aquele que se alegra com grandes homens, também se alegraria em tais “sistemas, pois mesmo que sejam inteiramente errôneos, não deixam de ter um ponto completamente irrefutável, uma disposição pessoal, uma tonalidade” que podemos utilizar para construir a “imagem do filósofo” (*FT*, § 1). Percebemos, então, que Nietzsche entendeu o espírito trágico-dionisíaco como uma convergência no período arcaico, materializando-se diretamente nas doutrinas filosóficas dessa época.

A “disposição pessoal” que se refere a passagem é o que nos permite falar com propriedade da imagem mais elevada do filósofo: o artista filósofo. A sua ideia é a de que, mesmo que tais doutrinas estivessem sujeitas ao fluxo da vida, o pensamento jônico se distingue das demais por sustentar algo “irrefutável”. Assim como o estudo de uma planta poderia nos dar o direito de tirar conclusões sobre o solo em que ela cresce, esta maneira de viver e de ver as coisas característica das doutrinas arcaicas confirmaria que esse tipo de vida ainda é possível: “o <<sistema>> ou, pelo menos, uma parte deste sistema, é a planta nascida neste mesmo solo” (*FT*, Prefácio). É por isso que as doutrinas pré-platônicas teriam algo de muito significativo a dizer sobre o espírito daquela época e, talvez ainda, sobre um tempo por vir. Por enquanto, não nos deteremos nessa consideração, mas ela será de suma importância ao final desta pesquisa.

Compreendendo que a filosofia pré-platônica não era apenas uma simples percepção da vida, o estudo nietzschiano tentou extrair de cada sistema aquilo que haveria de mais elevado e distinto, ou como ele mesmo diz: “o fragmento de *personalidade* que contém e que pertence ao elemento irrefutável e indiscutível que a história deve guardar” (*FT*, Prefácio). Em suma, Nietzsche tentou encontrar nessas doutrinas a fórmula filosófica que lhe possibilitaria edificar um “grande homem” (*FT*, Prefácio); neste sentido encontrou em Heráclito um referencial paradigmático da “poesia além dos limites da experiência, prolongamento do instinto mítico; e, em essência, também em imagens” (*UF*, § 53). Com seu amadurecimento, Nietzsche deixou o saudosista romântico de lado, e com isto a tentativa de reviver o “espírito trágico”; contudo, é perceptível que houve uma continuidade no intento em colher as sementes da possibilidade de um futuro altivo no mundo arcaico.

No mundo grego os filósofos pré-platônicos apareceram como verdadeiros expoentes da elevação cultural, o reflexo direto da exuberância de força dessa civilização. Mas fora desse universo a filosofia se assemelha mais com um cometa imprevisível, e por isso mesmo um “astro-rei no sistema solar da civilização” (*FT*, I, § 6, p. 20); como seria o caso da modernidade, onde os filósofos são na maior parte das vezes fenômenos acidentais e perigosos, talvez ainda “milagrosos”⁹⁶.

Como dissemos, a liberdade e a largueza de pensamento características desse contexto contribuíram muito para o surgimento dessas personalidades, mas provavelmente a maior colaboração para isso foi o fascínio cultural dos gregos pela noção de *Diké*: a ordem cósmica. Sendo uma herança dos poemas de Hesíodo e recebendo sucessivamente uma forte representação com Sólon, a *Diké* era tida na Jônia como uma virtude divina, isto é: uma lei ontológica destinada a compensar os desequilíbrios do universo; ideia apresentada pela primeira vez n’*Os trabalhos e os dias*. Tendo isso em conta, as doutrinas pré-platônicas foram atingidas pelo desejo de compreender esse ditame cósmico, algo que levou paralelamente à tentativa de compreender o elemento constitutivo da *physis*: a *arché* (*ἀρχή*)⁹⁷.

2.1.4. O mestre do vir-a-ser

⁹⁶ A analogia com o mundo moderno é típica dos escritos de juventude, lembrando que essa particularidade é mais um dado que atesta a nostalgia romântica que funda o pensamento nietzschiano, algo que pretendo discutir mais a frente.

⁹⁷ Termo grego que pode ser traduzido por origem ou princípio.

Na ordem especulativa, Anaximandro de Mileto teria sido um dos primeiros a apresentar uma doutrina condizente com essa concepção, apontando para “uma comunidade jurídica das coisas”, essas que “afirmam o seu sentido na incessante e inexorável geração e corrupção” (JAEGER, 1994, p. 202). No entanto, Nietzsche compreendeu que esse projeto era carregado de certo pessimismo, um esquema intelectual fundamentado na seguinte questão: como é que algo que tem direito à existência pode perecer?” (FT, IV, §4). Anaximandro admitiu o *vir-a-ser* de todas as coisas, mas não conseguiu se apartar da ideia de uma “emancipação criminosa do ser eterno, como uma iniquidade que tem de ser expiada com a ruína” (FT, IV, §3). E na impossibilidade de responder tal problema, ele se escondeu em uma *fortaleza metafísica*, negando que qualidades definidas pudessem ser o princípio de todas as coisas. A morte aparece na sua doutrina como a legitimação da justiça universal, ou seja: a eterna ratificação de um problema contínuo, no caso, a própria vida.

Mas de todos os pensadores estudados por Nietzsche na *FT*, Heráclito foi o que lhe chamou mais a atenção, pois ele lhe representou o auge da filosofia jônica e, de forma ainda mais ampla, o ápice do período arcaico. Na doutrina heraclítica, a *Diké* é centro reflexivo e afetivo para o qual convergem todas as forças do universo, e por isso o curso da vida não é um “espetáculo distante e sublime, em cuja contemplação o espírito se afunda e se esquece até submergir na totalidade do Ser” (JAEGER, 1994, p. 223). Segundo Heráclito, a justiça é *logos*, e por isso ele afirma que não podemos encontrar os limites da nossa alma, tendo em vista o seu *logos* (HERÁCLITO. 1973, p.89). Como diria em uma célebre passagem:

Deste logos sendo sempre os homens se tornam descompassados quer antes de ouvir quer tão logo tenham ouvido; pois, tornando-se todas (as coisas) segundo esse logos, a inexperientes se assemelham embora experimentando-se em palavras e ações tais quais eu discorro segundo (a) natureza distinguindo cada (coisa) e explicando como se comporta. Aos outros homens escapa quanto fazem despertos, tal como esquecem quanto fazem dormindo. (*Ibidem*, p. 85)

Neste ponto também vale mencionar o fragmento 50 que nos oferece uma chave de entendimento da doutrina heraclítica como um todo, onde ele diz: “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (*Ibidem*, p. 90). Os dois fragmentos nos possibilitam concluir que a unidade que se encontram todas as coisas, sendo o nosso “*logos*” – isto é, a nossa existência “individual” – apenas uma faísca aparente de algo bem maior: o *logos* cósmico; seria a nossa ignorância em relação à própria existência o que nos leva a elaborar projetos “descompassados” com o curso da vida. Heráclito foi um dos primeiros a

defender a ideia de que o entendimento da justiça universal contribuiria com uma vida equilibrada, estabelecendo uma relação muito clara entre viver e pensar. No final das contas, a “esta lógica originária caberia uma ‘ação’ que é, ao mesmo tempo, um ‘deixar’, ou seja, cabe deixar vigorar o ser a partir de sua própria verdade” (HEIDEGGER, 1998, p. 289), cabe, assim, deixar falar o *logos*. Mas sobre tudo isso, Nietzsche dirá na sua análise da doutrina heraclítica na *FT*:

<<Contemplo o devir>> diz ele, <<e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eternos das coisas. E o que é que vi? Legalidades, certezas infalíveis, vias imutáveis do direito, as Erínias que julgam todas as infracções às leis, o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço. Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir. Quando é que o crime, a secessão se manifestou em formas invioláveis, em leis piedosamente veneradas? Onde domina a injustiça, depara-se com arbitrário, a desordem, a irregularidade, a contradição; mas onde só reinam a lei e a *diké*, filha de Zeus, como neste mundo, como poderia aí vigorar a esfera da culpa, da expiação, da condenação e, por assim dizer, o lugar de suplício de todos os condenados?>> (*FT*, V, §1)

Sua interpretação é iniciada ao tomar por base os aspectos intuitivos do pensamento heraclítico, uma vez que ele não seria o simples fruto da criatividade desse pensador, mas um traço constitutivo do seu tempo. A capacidade de representação intuitiva foi decisiva na contestação do sistema lógico de raciocínio, sendo a conclusão de seu esquema a de que a “essência total da matéria só é, portanto, causa e efeito; o seu ser é a sua ação” (*FT*, V, §2), ou seja: o instante só existe enquanto resultado no processo de superação do instante anterior, nada mais. Heráclito não se esquia do raciocínio que levou Anaximandro a conceber o vir-a-ser como um processo impiedoso e cruel, no entanto, o “Obscuro” o faz como parte de uma geração que superou o sentimento de desolação inerente à tradição homérica.

Segundo Nietzsche, essa doutrina teria sido um avanço na superação do pessimismo de Anaximandro, apresentando a *Diké* em termos de justificação do vir-a-ser. Dava-se aí, primeiramente, a superação do dualismo metafísico implícito ao raciocínio de seu antecessor; no segundo momento, negava-se o próprio ser, uma vez que em “um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze –, nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo” (*FT*, V, §2). Para tanto, Heráclito eternizou as seguintes palavras: “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo” (HERÁCLITO. 1973, p. 94), pois tudo está em vir-a-ser, tudo é simplesmente devir.

Mas a doutrina heraclítica evocou de forma consciente um problema que atravessaria milênios: se tudo flui – *panta rei* ($\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\varepsilon\iota$) – o podemos conhecer? A conclusão que o

jovem Nietzsche inferiu do legado heraclítico era a de que no mundo do vir-a-ser, tudo é ficção; raciocínio que no futuro seria contrabalanceado pelo caráter pragmático de sua epistemologia perspectivista, ou seja: a ideia de que o critério temporário de uma verdade sempre é prático e momentâneo. Ainda assim, a filosofia heraclítica apresenta uma coragem singular ao nos conduzir a um universo de instabilidade absoluta, entendendo o vir-a-ser sob “forma da polaridade, como disjunção de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que tendem de novo a unir-se” (*FT*, V, §4), sem nunca concretizar definitivamente tal anseio. Se a vida lhe era vista como um processo incessante de diferenciação de si mesma, mas que busca paralelamente pela unificação de suas faces opostas, de tempos em tempos surgem forças que se sobrepõem umas às outras em todas as instâncias da vida.

Panta rei é uma fórmula que sintetiza muito da ideia de um ciclo de diferenciação ontológica que instaura o vir-a-ser, um jogo de forças opostas que formaria o centro relacional de toda a vida, por mais que no fundo a totalidade das coisas lhe fosse entendida como a expressão de um único e mesmo movimento. Nas palavras do próprio Heráclito, tomando por base o fragmento de nº 8: “o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discordia” (HERÁCLITO. 1973, p. 86). A noção de harmonia legada pelos pitagóricos serviu a Heráclito na elaboração de uma percepção de mundo onde a luta é um processo universal em prol de uma união nunca definitivamente alcançada; levando em conta, claro, que a harmonia é o resultado de uma guerra contínua, um estado de “tensão” entre dois pontos distintos de força que geram a “melodia” exigida por uma “música”, mas que inevitavelmente sofrerá oscilações que podem antever a derrocada ou a ascensão de outras faces da vida.

Podemos afirmar sem medo que para Heráclito não existe a estabilidade definitiva, dado que a “vitória” sempre é um estado de tensão que uma hora ou outra se converte em “derrota”. No limite, estaremos sempre nos referindo a um percurso de reconfiguração cíclica de forças, mas este processo é, paradoxalmente, um estado de equilíbrio cósmico possibilitado pela guerra entre as diversas faces da vida. É por isso que ele afirma que o “combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (*Ibidem*, p. 90). No final das contas, as “qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade a fora” (*FT*, V, § 4). A existência seria o resultado de um combate que definitivamente nunca finda, o reflexo de uma tensão que se

altera de tempos em tempos, mas que se mentem na eternidade, mesmo que não possamos percebê-lo.

O vir-a-ser heraclítico é um processo que se alimenta da fomentação de oposições conceituais e de uma guerra eterna, tendo por resultado a vida como a conhecemos. Nietzsche entendeu que essa ideia representou um salto qualitativo em relação às teses pré-platônicas anteriores, na superação do pessimismo que lhe era singular com um posicionamento tipicamente trágico, afinal de contas, para Heráclito a guerra é a *Diké*; mas indo além disso, ele dirá que “para os despertos um mundo único e comum é”, sendo “sábio homologar tudo é um” (HERÁCLITO. 1972, p. 90). No caso, tudo é vir-a-ser, processo cíclico que gera a realidade, *logos* que envolve todas as coisas, inclusive as mais ínfimas manifestações do pensamento humano. O vir-a-ser é, portanto, um eterno movimentado de combate entre as diversas faces da vida, mas o que elevaria doutrina sobre as demais será o seu poder de atribuir ao “caos” a mais pura harmonia: a *Diké*.

Outro aspecto importante que revelaria o caráter trágico da filosofia heraclítica seria a afronta feita ao sistema de raciocínio lógico, talvez porque considerasse as opiniões humanas como jogos de criança (*Ibidem*, p. 92). Palavras como φύσις κρύπτεσθαι φίλει, traduzidas usualmente como a “Natureza ama esconder-se” (HERÁCLITO. 1972, p. 97)⁹⁸, indicam que Heráclito compreendeu desde muito cedo que a *Physis* é aquilo que desvela ao passo que simultaneamente busca o encobrimento, um problema “contraditório” perante a lógica formal, que não consegue ver qualquer traço de veracidade na sentença heraclítica (HEIDEGGER, 1998, p. 127). Isso implica dizer que o seu raciocínio não só supera a tradição jônica, como ainda consegue antever a possibilidade de superação da tradição clássica por vir.

O entendimento de que a “justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade”(HERÁCLITO. 1972, p. 93) nos leva à consideração de que o mundo é o resultado de um jogo de forças opostas; no entanto, o fragmento de número 50 – “é sábio homologar tudo é um” – nos deixa um problema: afinal, o que está na base do raciocínio heraclítico, a pluralidade constitutiva ou a unidade ontológica? Neste ponto o fragmento 102 nos diz o seguinte: “são belas todas as coisas e boas e justas, mas homens umas tomam (como) injustas, outras (como) justas” (1972, p. 95). Podemos conferir ainda o de número 106, quando Heráclito afirma que: “a natureza de cada dia é uma e a mesma” (1972, p. 95). A chave para o entendimento destas sentenças sempre será a noção heraclítica

⁹⁸ Heidegger reavaliou a respectiva passagem segundo a seguinte tradução: “O surgimento favorece o encobrimento” (HEIDEGGER, 1998, p. 127).

de *Diké*: a intuição de que as forças opostas do universo existem em plena guerra, mas é a tensão gerada por esse combate que forma a unidade ontológica, a dita harmonia. De resto, o uno é múltiplo” (*FT*, VI, § 1), e ao contrário de um torpe ceticismo (*FT*, VI, § 2), o pensamento heraclítico parte da observação de uma certa “lógica” inerente a todas as coisas, inclusive à existência humana.

Os fatores retratados pelo pensamento heraclítico não são propriamente suprassensíveis, como também não podem ser simples “ficções” destituídas de objetividade. Restava a Heráclito afirmar que “o mundo é o *jogo* de Zeus ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo” (*FT*, VI, § 2, p. 44), uma vez que a guerra entre forças opostas precisaria obedecer à justiça divina: *Diké*. Neste ponto se daria a adoção do fogo como o artifício metafórico de maior valor para a representação desse *insight*, dado que nesse elemento temos a materialização intuitiva do ciclo de colapso e renascimento “do mundo, que se repete periodicamente, e no surgimento novo de um outro mundo, nascido da conflagração cósmica que tudo aniquila” (*FT*, VI, § 3, p. 46); elemento que também evoca o fator de combustão que a vida percorre até seu sacramento temporário.

A análise nietzschiana do pensamento heraclítico é marcada pelo foco no conceito de *hybris*⁹⁹ e da noção de que “a saciedade gera o crime” (*FT*, VI, § 3). Essa concepção é problemática, levando-nos a compreender a doutrina em questão segundo a percepção de que a vida seria o resultado de um castigo, a metamorfose do puro no impuro, a consequência da própria injustiça (*FT*, VI, § 3). Desta maneira, podemos nos perguntar se existiria algum traço pessimista inerente à filosofia heraclítica, mas para Nietzsche o caráter afirmativo dessa doutrina se revela justamente no seu ponto de maior tensão. Ao declarar que “todas (as coisas) o raio fulgurante dirige o curso” (HERÁCLITO, 1973, p. 91), a doutrina heraclítica defende com muita tranquilidade que o mundo é o resultado da *Diké*, não mais que isto. Não há, portanto, castigo na guerra, não há punição na morte, não há pecado na decadência, mas apenas o resultado necessário ao transcurso da vida, afinal: a saciedade gera o “crime”, sendo os estados de tranquilidade do universo pontos imprescindíveis à ciclicidade do viver.

Paz e guerra se intercalam continuamente no vir-a-ser, a despeito de que os estados de calmaria – isto é, a harmonia – são entendidos como resultados de uma tensão contínua, o que implica dizer o jogo forças constitui o fator basilar no ciclo da vida. Mas um fragmento de suma importância à compreensão desse aspecto da doutrina heraclítica chamou bastante a atenção de Nietzsche, onde o pré-platônico teria dito que: “O tempo é uma criança que brinca,

⁹⁹ Termo grego geralmente traduzido por “desmedida”.

movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança” (1973, p. 39). Lembremos que as duas imagens aqui referidas – criança e o tempo – são tópicos constantemente retomados pelo pensamento nietzschiano de maturidade, especialmente na obra *Assim falou Zarathustra*, e não foi por menos. Desde Heráclito a ideia da criança estabelece uma clara associação entre o curso do tempo e a inocência do vir-a-ser, o que coloca abaixo qualquer interpretação moralista do seu pensamento.

O tempo é apresentado por Heráclito como uma “criança que faz castelos de areia na praia –, constrói e destrói de tempos em tempos, recomeça o jogo do início [...] por vezes, deixa de lado o brinquedo: mas logo recomeça a brincar inocentemente” (*FT*, VII, § 2). Mas ele não é uma criança qualquer, lembrando sempre que a percepção da *Diké* é hegemônica dentro da filosofia heraclítica, e sendo assim, a “criança” em questão é um deus que promove justiça, independente dos juízos que façamos dela, despindo-se de qualquer relação com o “bem comum” ou o “mal”, etc. O tempo é inocente porque é puro, contudo é justo ao passo obedece a certas “leis”; consequentemente ele é, em alguma medida, “previsível”, posto que a criança destrói seus castelos periodicamente.

É complexo estudar a doutrina heraclítica segundo um raciocínio ético, por mais que Nietzsche acabe por identificar nela um pano de fundo do tipo. Sua conclusão é a de que seria simplesmente impossível exigir dessa filosofia “imperativos constrangedores do <<tu deves>>, afinal, quem acusaria Heráclito de dela carecer? O homem é, até à sua última fibra, necessidade, é absolutamente <<não livre>>” (*FT*, VII, § 4). E de fato, as doutrinas da consolação perdem totalmente o sentido diante de uma concepção de mundo como essa, levando em conta o *status* divino atribuído à *Diké*: a sua pureza constitutiva.

Como vimos anteriormente, um conjunto de representações cosmológicas conservadas nas narrativas míticas ganharam da filosofia pré-platônica um corpo especulativo nunca antes visto. Somos levados a concluir que a doutrina heraclítica é, em maior ou menor medida, assinalada pelo saber trágico-dionisíaco desse período, sendo a sua afronta aos poetas antigos apenas uma expressão da elevação espiritual jônica. A doutrina heraclítica estaria bastante alinhada à mensagem central de seu tempo, assumindo a guerra como o centro propagador de todo o vir-a-ser, na promoção da ordem cosmológica; mas ainda, abraçando alegremente tal concepção ao declarar a inocência do tempo, a mensagem dionisíaca por excelência.

Para Nietzsche a filosofia heraclítica concebeu o mundo como sendo indestrutivelmente rica e cheia de alegria, assinalando com isso que o vir-a-ser nos oferece uma infinidade de possibilidades de vida; possibilidades de decadência, mas também de

elevação, mas todas estritamente ligadas à *Diké*, ou seja: na vida não existem garantias, mas apenas possibilidades. Este seria o componente de diálogo assumido pelo pensamento nietzsiano no centro de sua ontologia, levando em conta que a doutrina heraclítica transformou uma ideia de fundo mítico numa especulação cosmológica.

Não é exagero afirmar que no final da sua vida lúcida, Nietzsche transformou a figura de Heráclito em um verdadeiro ícone da cultura arcaica, visto que o seu legado seria a mistura perfeita entre o espírito trágico e a transgressão dionisíaca nos termos de uma doutrina filosófica. Na prática a filosofia heraclítica traria consigo uma concepção de mundo radicalmente oposta àquela que sustentada pela tradição posterior. O pré-platônico nos deixou a imagem de um vir-a-ser fracionado, mas que se alimenta dessa pluralidade constitutiva na fomentação da realidade; a guerra entre as diversas forças da existência geraria o mundo em que vivemos, confirmado a unidade de todas as coisas por meio da tensão entre os diversos polos que lhe são constitutivos.

O final do projeto da metafísica do artista conjuntamente com a emergência das principais concepções filosóficas de Nietzsche o levará a se considerar um “verdadeiro discípulo de Heráclito” (LUCCHESI, 2009, p. 60), legitimando a já mencionada consideração de biógrafo Safranski de que o “mundo dionisíaco da vontade elementar é ao mesmo tempo o mundo heraclítico da guerra como pai de todas as coisas”. As semelhanças entre a doutrina nietzsiana da vontade de poder com a especulação heraclítica não são um mero acaso, e mesmo que estejamos atentos às principais diferenças mantidas entre o “heraclitismo nietzsiano” e uma suposta doutrina heraclítica *stricto sensu*, é de se admitir que no centro das principais teses apresentadas por Nietzsche se encontra a interpretação do mundo que mantém fortes laços de proximidade com a filosofia heraclítica.

3. O projeto trágico-dionisíaco

A interpretação feita até o presente momento nos serviu para esclarecer o percurso de desenvolvimento seguido por Nietzsche até sua maturidade intelectual. A nossa ideia é a de que existem alguns dados comuns em todas as fases do pensamento nietzsiano, algo que nos serviu de linha de raciocínio para discernir uma possível “doutrina filosófica” inerente a essa obra. O primeiro dado comum a todos os escritos nietzsianos é o seu engajamento crítico-reflexivo, a convicção de que o mundo moderno seria a decadência encarnada da

tradição clássica; mas ainda, de que as raízes da nossa história poderiam resguardar o segredo de superação desse estado deplorável de enfraquecimento humano.

Por entender que o Ocidente teria chegado ao ponto máximo de falência – o baixo niilismo – Nietzsche tomaria das origens da história ocidental a possibilidade de superação desse “ponto de estagnação”. Teríamos com isso a adoção de uma concepção radicalmente distinta de verdade, algo que considerou o extremo oposto de tudo aquilo pregado pela tradição (37 [14] Junho – Julho de 1885), por mais que a principal referência da teoria nietzsiana continue sendo o mundo helênico.

Como sabemos, a filosofia nietzsiana carrega consigo um traço pragmático que revela a adoção feita da concepção de *vir-a-ser* na base de sua ontologia, um contraponto ideal à tradição platônico-aristotélica. A noção de “fazer-efeito” legada pela obra schopenhauriana parecia condizer perfeitamente com a interpretação que Nietzsche elaborou da filosofia pré-platônica, e por isso este elo se manteve na maturidade de seu pensamento; a verdade lhe foi encarada, a partir de então, como o fazer-efeito sobre uma certa face de vida, algo necessariamente provisório e perspectivístico. Para Nietzsche, fazia-se necessário uma nova concepção de mundo que conseguisse expressar tal panorama epistemológico, e neste sentido surgiu a vontade de poder: uma “nova perfeição” que não corresponderia à verdade sustentada pela tradição clássica, dado que a tese nietzsiana adota o niilismo como uma de suas qualidades; ou melhor, o que denominou por pureza constitutiva do *vir-a-ser*.

Foi assim que Nietzsche seguiu o pensamento schopenhaueriano quando adotou a tese de que o mundo nada mais seria que “vontade” de representação. Mas no segundo momento ele mesmo admitiu que buscava por algo distinto de Schopenhauer, a justificação da vida propriamente dita, mesmo dos seus aspectos mais trágicos e contraditórios (9 [42] Outono de 1887). Surgia com isso a fórmula trágico-dionisíaco, decorrente de seus estudos do mundo grego, sobretudo a literatura pré-platônica, em uma tentativa de purificar a concepção schopenhauriana anteriormente mencionado do pessimismo que lhe era peculiar. Nietzsche não ambicionava superar o niilismo, mas apenas os aspectos mais decadentes desse fenômeno, passando a encarar a falta de sentido da vida como um dos pontos mais elevados de sua doutrina.

Segundo o seu raciocínio, a única chance do mundo ocidental voltar ao ápice de suas forças seria se reinventar a partir do panorama de possibilidades criado pela tradição, ou seja: o niilismo. Nietzsche tentava, assim, elaborar um projeto de revigoramento/revitalização do Ocidente, sem com isso precisar assumir o centro propagador da cultura que se fizera

hegemônica até então. Parece-nos que havia da sua parte a convicção de que era possível instituir uma reviravolta na “grande árvore” que intitulamos Ocidente, porém, um novo solo era necessário para que essa planta se mantivesse viva, e Nietzsche ambicionada fertilizar esse solo¹⁰⁰.

Surgia com isso a necessidade de se inserir no vir-a-ser algo de mais “estável” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), mas que tivesse consciência do próprio valor e do seu papel; como havia dito, uma dupla falsificação, mas ainda assim uma ficção necessária à vida. Por um lado, Nietzsche encontrou no teatro grego a inspiração que precisava no período de juventude para conceber a possibilidade de uma reviravolta-cultura, enquanto a filosofia lhe oferecia uma percepção geral dos traços que permeiam tal projeto, uma vez que as doutrinas pré-platônicas – onde se destacou a heraclítica – pareciam unir com perfeição o que havia de melhor no período arcaico.

A vontade de poder teria surgido como o resultado da busca por uma concepção de mundo que fizesse jus à filosofia heraclítica, sem com isso se refugiar em tal definição (11 [72] Novembro de 1887 – Março de 1888). Ela não é, portanto, uma “fortaleza metafísica”, no sentido pessimista do conceito, estando totalmente desprovida de qualquer pretensão idealista. Vejamos, então, em que medida essa doutrina pré-platônica se manteria vida no cerne da concepção da vontade de poder.

3.1 O percurso de uma filosofia devidamente heraclítica

Sabemos agora que o pensamento nietzsiano assimilou da literatura antiga um componente de diálogo entendido como um saber tipicamente helênico, algo que no contexto antigo era um ideal formativo que se alterou diversas vezes, mas que nos permite lidar com uma síntese conceitual muito clara baseada nas considerações do próprio Nietzsche. O primeiro aspecto da filosofia heraclítica que chamou a sua atenção foi o seu poder de representação intuitiva, elemento que testemunha o engajamento dessa doutrina no contexto trágico, contrário à racionalização clássica que tomaria corpo um pouco depois.

No segundo momento a doutrina do *logos* nos oferece um raciocínio curioso quando comparada à sabedoria do corpo nietzsiana. Por ser fundamentalmente anti-analítica, a filosofia heraclítica aponta para uma percepção distinta de verdade, no que poderíamos

¹⁰⁰ Não como um Messias, um “redentor”, mas como um “pássaro que nos traria boas novas”, talvez. O que temos em vista é que Nietzsche não se considerava um “portador da verdade”, mas sim um mensageiro da vida.

traduzir por “*logos existencial*”. Em termos heraclíticos, todo pensamento verdadeiramente “lógico” deveria partir de uma vivência, por assim dizer, “pessoal”, o que Nietzsche entendeu por perspectiva. Só o *logos* poderia revelar/desvelar o *logos cósmico*, processo que conduziria à constatação da relação de continuidade entre o particular e o universal; uma ideia que provavelmente deriva da cultura helênica, onde a substância da alma era entendida como o *aither*¹⁰¹: a substância dos astros”. (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2013, p.2). De forma similar, Nietzsche especulou que o corpo era a única ponte epistemológica entre o “autoconhecimento” e o entendimento do vir-a-ser.

Estamos em condições de afirmar que tanto a doutrina heraclítica do *logos* quanto a sabedoria do corpo nietzsiana apontam para a ideia de que o conhecimento é necessariamente um fenômeno perspectivista; no segundo momento, esse raciocínio nos possibilita afirmar que há uma grande aproximação entre as noções de *logos/Logos* de Heráclito e corpo/vida de Nietzsche. Respeitando as necessárias diferenças contextuais e estilísticas, a proximidade entre os dois pensadores não é meramente formal, mas é sobretudo e fundamentalmente ontológica.

Indo além disso, Heráclito e Nietzsche também parecem concordar que essa admissão levaria o homem a um patamar distinto de existência, pois lhe revelaria uma forma mais elevada de vida. Em termos estritamente nietzsianos, a sabedoria ontofenomenológica poderia nos oferecer uma síntese conceitual ao desvelar um “conjunto orgânico” (7 [2] Final de 1886 – Primavera de 1887), implicando na dissolução das já debatidas ideias de liberdade, livre-arbítrio e identidade.

Da mesma forma a tomada de posição heraclítica em relação ao vir-a-ser em radical oposição à noção de ser fascinou Nietzsche, sobretudo porque o pré-platônico não propôs uma doutrina estritamente relativista, como teria sido o caso dos sofistas. Contudo, ao passo que Nietzsche vislumbrou a vontade de poder segundo um movimento caótico destituído de qualquer ordem estritamente definida, Heráclito entendeu o vir-a-ser como uma comunidade jurídica plenamente ordenada, posicionamentos aparentemente divergentes. No entanto, vimos que a concepção de vida nietzsiana foi se desenvolvendo ao longo de várias publicações, sendo o resultado de uma especulação experimental e além de tudo inconclusa. Os últimos textos da vida de Nietzsche revelam que ele se viu obrigado a admitir um mundo consistente e dotado de “sentido”; não enquanto finalidade a ser alcançada, mas como processo minimamente claro e discernível.

¹⁰¹ Do grego Αἰθήρ, que pode ser traduzido por: éter, região superior do ar ou céu; a morada dos deuses.

É certo que a doutrina do vir-a-ser foi decisiva para o esclarecimento da filosofia nietzsiana, sobretudo quando se deu a incorporação consciente do “saber trágico-dionisíaco” à ontologia da vontade de poder. Vejamos que a filosofia heraclítica trabalha com duas noções aparentemente contraditórias – a guerra e a ordem momentaneamente estabelecida – de forma similar às narrativas míticas, onde o caos muitas vezes assume a função primária no desprezar das forças que precedem a realidade aparente (HESÍODO, 1995, p. 147 - 151). Nietzsche provavelmente encontrou na doutrina heraclítica a inspiração decisiva para “pincelar” uma concepção de mundo desprovida das prerrogativas sistemáticas da tradição clássica, mas que não abdicasse do próprio valor.

De certa maneira Nietzsche segue um percurso análogo às teogonias antigas, que partiam da admissão do caos como princípio ordenador da vida, raciocínio que encontra apporte na doutrina heraclítica. E foi seguindo os passos dessa filosofia que ele interpretou o presente não como um simples resultado materializado de um embate passado, dado que caos estaria registrado em cada partícula da realidade vivida: a guerra realiza-se, portanto, a cada momento, instaura-se a todo instante, sendo a realidade – isto é, o ser – apenas uma quimera fenomenológica, por mais que continue sendo uma ficção perspectivística.

Chegamos ao ponto de maior contato entre a obra nietzsiana de maturidade e a doutrina do vir-a-ser: o caráter dionisíaco da filosofia heraclítica. Quando Heráclito declara que o caos é o princípio ordenador da vida, a sua admissão implica numa serena afirmação de que a realidade seria guerra, erro, dor, pluralidade e contradição. O seu raciocínio assume o caos como princípio da mais bela harmonia, e é por isso que a *Physis* lhe foi entendida como vir-a-ser, uma termo que designa a tensão entre o surgimento e o encobrimento, e que tem um caráter verbal. É assim que a especulação da vontade de poder encontra na doutrina heraclítica o seu fator de legitimação teórica: a intuição de que a vida só se justificaria como um fenômeno que age eternamente em volta si mesmo, e que produz a realidade na tensão entre as diversas faces de sua manifestação.

Seguindo os termos da *Diké* heraclítica, Nietzsche caracterizou a vontade de poder como um afeto insaciável que nada mais faria que se alimentar de si mesmo; movimento cíclico na busca por mais movimento, o que implicará sempre na derrocada e na ascensão pontual das forças que a compõem. Poderíamos arriscar a interpretação de que a existência da diversidade de forças nada mais seria que o resultado da necessidade de se dar continuidade ao vir-a-ser, o que nos leva a uma conclusão devidamente heraclítica: tudo é um.

Neste ponto a doutrina do vir-a-ser, quando utilizada como chave de entendimento da filosofia nietzsiana de maturidade, pode comprometer a já destacada interpretação clássica feita por Müller-Lauter da obra nietzsiana, que argumentava que a vontade de poder só existiria enquanto pluralidade relacional, e não como um fator qualitativo da vida. Segundo a nossa leitura, a guerra entre forças opostas seria o elemento propagador da diversidade de forças, o que nos leva a compreender que tal diversidade provavelmente existe como o resultado desse estímulo. Uma vez que a harmonia seria um estado passageiro – talvez mesmo uma ilusão perceptiva – decorrente da tensão entre pólos apostos de poder, é totalmente admissível que julguemos com Heráclito que “tudo é um”, justamente porque a totalidade é vir-a-ser perpétuo, e o jogo de forças só existe como meio de propagação da realidade.

É muito provável que a filosofia heraclítica tenha sido a grande responsável pela caracterização da vontade de poder como uma unidade múltipla que se relacionaria consigo mesmo mediante o estímulo à diversidade. O último ponto de aproximação entre os dois pensadores, mas não menos importante, é a noção da ciclicidade temporal¹⁰² patente na filosofia heraclítica, e que parece ganhar de Nietzsche uma representação muito significativa; talvez ainda mais que isso, podendo ser uma chave de entendimento da obra nietzsiana como um todo.

A declaração heraclítica de que tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do seu jogo de lá e para cá, retratava perfeitamente a pureza divina do vir-a-ser; inocência expressa na impiedade de seu movimento, por mais claras que sejam suas regras. Sabemos que uma comunidade jurídica não poderia visar simplesmente o nada pelo nada, afinal de contas, a pureza da *Diké* ainda não elimina o fato de que uma “circunscrição legal” se mantém a partir de certas regras minimamente previsíveis, do contrário Heráclito seria um relativista qualquer. Isso implica dizer que a vida não buscara mais que “ser”, um fluxo de exposição gratuita sem maiores finalidades que a própria manifestação; e é neste sentido que a vida seria “pura” como criança que brinca de construir e destruir castelos de areia, mas que sucessivamente os destrói em um ciclo eterno de criação.

¹⁰²No que diz respeito à ideia da ciclicidade cósmica, poderíamos cogitar uma terminologia conjunta de tempo e espaço na medida que o pensamento grego, sobretudo o arcaico, não faz profundas distinções entre essas noções. Temos como exemplo disto os termos σύρε e στρηγός que designam a matéria em oposição ao espírito, enquanto que ηενών visa uma extensão material indefinida. No sentido oposto encontramos χρόνος ou χρόνια, os termos com significados mais aproximados do que entendemos por tempo enquanto a duração ou estado atmosférico. Todas essas palavras designam aspectos pontuais e cotidianos do tempo e do espaço, enquanto que Aiôn e Chronos, por serem representações originalmente pagãs, nutrem um intenso teor sensitivo, transmitindo-nos a vivência conjunta do grego antigo.

Sendo assim, o fato da vida ser desprovida de valores *a priori* não elimina o lance de que há a admissão de um jogo, e portanto, existem regras, por mais simples e impiedosas que aparentem ser. O vir-a-ser heraclítico pode ser entendido como um curso irremediável de tempo, um circuito relativamente previsível, similar à ideia grega de destino (*Moīpāi*). Como diriam os antigos: “a Morte é uma só, nem conseguem os deuses, indo ao mais caro dos homens, sequer defendê-lo, ao ser ele pelo Destino exacial alcançado, da Moira funesta” (HOMERO, 2011, p. 74). Poderíamos adicionar ainda com uma das mais clássicas passagens do teatro grego: “A inteligência nada pode contra a fatalidade”, pois quem a dirige são as “três Parcas, e as Fúrias, que nada perdoam” (ÉSQUILO, 1964, p. 23). Se toda ordem aparente se enraíza no caos absoluto, é de se admitir que não exista qualquer ordem; mas ainda, de que os *filhos da noite* subsistam absolutamente em cada instante e fragmento de realidade.

A concepção grega de destino nos fala da percepção de um curso irremediável de vida, no que podemos entender como uma luta contínua por uma ordem nunca devidamente alcançada. Ainda assim, na passagem atribuída a Heráclito constatamos a utilização da figura de *Aiôn* (*Aeov*), uma outra representação helênica do tempo. Diferentemente do titã *Chronos* – linear, bárbaro e sujeito à medição –, *Aiôn* é a face sagrada e pura do tempo: eterno, absoluto e privado de qualquer limite. Como sabemos, o fragmento heraclítico declara que o tempo é como uma criança que constrói castelos de areia, apontando para uma “brincadeira inocente” que na verdade revela o destino incontestável de *Aiôn*; lembrando que na mitologia grega todas as deidades titânicas ou olímpicas estavam subordinadas à Moira.

Essa conexão nos serve para esclarecer que o tempo era, na perspectiva heraclítica, cíclico e inexorável, um círculo que se realizaria, primeiramente, no estímulo à ramificação de forças diversificadas na composição da totalidade do universo; em última instância, na incitação da guerra entre as várias faces da vida. *Aiôn* é uma representação que testemunha a favor da ideia heraclítica de que toda guerra e tormenta universal devem se repetir infinitas vezes, sem que possamos fazer muito que não seja viver e lutar inutilmente pela própria vida. Agora fica mais claro que, no primeiro momento, a filosofia nietzschiana assimilou da literatura antiga as ideias da guerra e da tormenta, como signos do período arcaico; no segundo, o traço dionisíaco da doutrina heraclítica entra em ação como uma afirmação do curso periódico de todas as coisas. *Aiôn* aparece no fragmento heraclítico como uma metáfora para o vir-a-ser, enquanto na filosofia nietzschiana a ideia do tempo ganhou uma representação equivalente à doutrina pré-platônica: a enigmática concepção de eterno retorno.

3.2 A serpente *vita*

Levando em conta tudo o que foi apresentado até o momento, não é exagero dizer que Nietzsche reinventou a filosofia heraclítica sob a forma de um projeto bastante original. Mas ao passo que vontade de poder seria uma fórmula ontológica com fins de reformulação/revitalização do Ocidente, ainda não fica claro como essa concepção poderia assumir o papel de uma doutrina. É pertinente questionar se Nietzsche aponta para algum caminho ou como ele de fato elaborou essa proposta, já que os intérpretes da sua obra relutam em admitir a existência de um projeto nietzschiano com implicações éticas ou políticas.

O certo é que Nietzsche utilizou-se da palavra “doutrina” nas poucas menções feitas ao conceito de eterno retorno do mesmo. Sabemos como o alemão se orgulhava dessa concepção, ao ponto de acabar se colocando acima do próprio Heráclito, quando escreveu:

Nesse sentido tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um *pathos* filosófico: falta a *sabedoria trágica* – procurei em vão por indícios dela inclusive nos *grandes gregos* da filosofia, aqueles dos dois séculos *antes* de Sócrates. Permanece-me uma dúvida com relação a *Heráclito*, em cuja vizinhança sinto-me mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar. A afirmação do fluir e *do destruir*, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o *vir-a-ser*, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser” – nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que agora foi pensado. A doutrina do “eterno retorno”, ou seja, do ciclo absolutamente e infinitamente repetitivo de todas as coisas – essa doutrina de Zarathustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. (*EH*, “O nascimento da tragédia”, §3)

Essa passagem é uma declaração explícita e amadurecida em relação a “afinidade heraclítica” da filosofia nietzschiana, levando em conta, sobretudo, a proximidade entre a concepção do eterno retorno com a doutrina do *vir-a-ser*. Mas antes disso, é importante destacar que, ao se assumir como o “primeiro *filósofo trágico*”, Nietzsche deixa claro o rompimento com todos os antigos mestres, levantando a suspeita apenas no caso de Heráclito. Como dissemos, se algo distinguia os pré-platônicos da tradição metafísica posterior, isto seria o pessimismo ontológico. É dessa forma que Nietzsche viu no pensamento heraclítico o ápice do espírito de afirmação da vida daqueles tempos, um filosofar munido do saber trágico, ao ponto de ter se aproximado do eterno retorno.

Por mais enigmática que seja, a concepção de eterno retorno do mesmo pode nos oferecer a chave de entendimento do projeto trágico-dionisíaco, especialmente porque Nietzsche admitiu que essa doutrina seria uma “continuidade” do espírito dionisíaco patente no pensamento heraclítico. Sabemos que o eterno retorno ganhou notoriedade pela série de interpretações que recebeu ao longo do século XX, oscilando entre as duas principais possibilidades: a interpretação cosmológica e a antropológica (MOURA, 2005, p. 8); por mais que o próprio Nietzsche nunca a tenha desenvolvido plenamente ou sequer enfatizou o seu papel (MARTON, 2007, p. 290). Seja como for, a primeira menção à doutrina foi feita no aforismo 341 do IV de *A gaia ciência*, onde já é possível ver a origem da ambiguidade hermenêutica em volta desse conceito.

Do aforismo intitulado *O maior dos pesos* se destaca a icônica passagem que nos diz que a vida que vivemos neste exato momento, teremos de vive-la novamente e “por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente” (GC, IV, §341). As palavras dirigidas ao homem moderno são uma provável tentativa de lhe retirar da inércia niilista, lançando à mesa os seguintes dados: se a vida – tal como a vivemos neste exato momento – pode se repetir ilimitadamente, o que poderíamos fazer? Temos livre-arbítrio a ponto de definir o nosso próprio destino? Como podeamos supor a possibilidade de rasgar o véu de *Maya* se a epistemologia nietzschiana nega o livre-arbítrio? Mas ainda, esse discurso resguarda alguma mensagem de fundo ontológico a partir do momento que nos apresenta a hipótese da ciclicidade espaço-temporal?

O que sabemos é que a ambiguidade carregada por essa primeira menção da doutrina implica que devemos compreendê-la pelo viés de “uma verdade proposicional”, por mais que Nietzsche também a entendesse “como um auxiliar pragmático e auto-sugestivo na conformação da vida”. Desta maneira, ele conseguia “aquecer existencialmente um conhecimento ‘frio’” (SAFRANSKI, 2005, p. 212) e aterrador, apresentando-nos o caráter temporal da sua ontologia. O que sabemos é que o eterno retorno é entrelaçamento por duas ideias sugeridas pelos escritos nietzschianos de maturidade: a infinitude temporal e a finitude das forças, o que caracteriza a sua tese como um pensamento não-teísta.

O anjo-demônio do aforismo evoca o caráter terrificante da existência, lembrando que ao trágico nietzschiano “pertence o terrível como isso que é afirmado em sua pertinência irrevogável ao belo” (HEIDEGGER, 2010, p. 216 – 217). Assim sendo, para Nietzsche o trágico se institui na convicção de que o mundo em que “vivemos é imoral, não divino,

desumano”, afirmando ainda que “nós o interpretamos por um tempo longo demais no sentido de nossa veneração” (2 [197] Outono de 1885 – Outono de 1886), mas que agora seria necessário extirpar a moralidade moribunda que se enraizou na nossa forma de ver a vida. Para isso, ele nos entrega uma alegoria que conjura o “espírito trágico” ao exigir uma tomada de partido, algo que definiria dois mundos ou dois tipos de vida significativamente distintos.

O eterno retorno é uma fórmula que nos coloca diante de um impasse: “decidir” da melhor maneira possível o lugar que queremos/podemos ter no mundo. Isto significa dizer que a provocação nietzschiana tem por finalidade nos conscientizar da nossa condição existencial, raciocínio que apenas subentende a possibilidade da decisão, mas que no limiar não trabalha com esse dado. Se a decisão para Nietzsche já estaria tomada desde o princípio, como um traço vital da nossa perspectiva, não haveria como conjurar a possibilidade do exercício do livre-arbítrio. Mas se isso não é possível, estaria ele incorrendo numa contradição?

Bem, a verdade é que Nietzsche pouco se importava com “contradições”, ainda assim podemos argumentar que, por exemplo, uma semente não se revelaria “livre” por reagir aos compostos químicos que encontra em um solo fértil, da mesma forma que o nosso organismo não demonstra a liberdade quando responde aos nutrientes de um determinado alimento; além de que seria ingênuo afirmar que o livre-arbítrio se comprovaria na decisão de se alimentar ou não, pois podem estar em vigor simplesmente pulsões vitais. Por detrás do eterno retorno existe, assim, um raciocínio similar: não há liberdade, mas apenas atuação vital, a despeito de que isso ainda não explica a alegoria nietzschiana.

Para tanto, vejamos a continuidade do aforismo §341, onde a entidade nietzschiana questiona: “Você não se prostaria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’” (GC, IV, §341). Essa pergunta não tem qualquer objetivo maior que provocar, instigar ou mesmo cultivar no leitor em questão ou ainda as forças vitais que lhe são constitutivas. Desta maneira, a alegoria nietzschiana visa apreciar o *quantum* de poder que atravessa a nossa existência, talvez nos concedendo outras possibilidades que a incrementem, mas nada que não estivesse dado previamente em nossa constituição vital.

Tudo isso não será novidade para aquele que lembrar do subtítulo da autobiografia de Nietzsche: *como alguém se torna o que é*. Portanto, aos decadentes a entidade portadora do eterno retorno aparecerá como um demônio, para os poderosos por natureza ela será como um

anjo libertador. Não foi por menos que Nietzsche declarou que a grandeza pertence à terribilidade (16 [5] Início do ano – Verão de 1888), já que o portador do trágico é a figura de Dionísio. O emissário do eterno retorno busca cultivar o homem do futuro, aquele que de forma análoga aos heróis míticos “afirma até mesmo o ‘não’ extremo, a aniquilação e o sofrimento como pertencentes ao ente” (HEIDEGGER, 2010, p. 217). Nutrindo inicialmente um caráter avaliativo, a doutrina do eterno retorno assume o papel de um projeto de superação do baixo niilismo a partir de um imperativo categórico que nos lembra a velha ética kantiana, com o detalhe de que Nietzsche desdenhava a possibilidade de uma razão legisladora e o livre arbítrio.

Parece-nos que ele nunca fala diretamente com seus seguidores, mas sim, com as forças de configuração da existência; é a vida, portanto, que está em condições de responder ao chamado de Dionísio, mas só um tipo muito preciso de existência reagiria positivamente à sua provocação: o homem que encontra o sentido da própria vida no caos do vir-a-ser, mas também o artista que retira seu estímulo criativo da dor, entre outras possibilidades. O eterno retorno permitiria com isso um tipo de “seleção natural” que diferencia “dois tipos de sofredores, os que sofrem de abundância de vida, que querem uma arte¹⁰³ dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de empobrecimento de vida, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si” (GC, IV, §370). O colapso do Ocidente representaria uma oportunidade única à realização desse projeto, e por isso, Nietzsche refletiu sobre a probabilidade de realização de um esquema igualmente pessimista, mas em sentido dionisíaco (GC, IV, §370), o que implicaria na restituição de uma hierarquia humana correspondente ao das sociedades arcaicas.

A lógica nietzschiana é relativamente simples: primeiramente seria preciso partir de um dado patente dos novos tempos – o niilismo – sem apelar para o ceticismo infrutífero, abraçando tal situação; o segundo passo seria lançar sobre a raça humana a fórmula dionisíaca como um algoritmo de legitimação aristocrática. Afinal, o eterno retorno traz consigo a mensagem da vontade de poder, levando-nos a contemplar o abismo da existência. Ora, os que conseguissem resistir a esse teste teriam em mãos o segredo dos novos tempos, sendo o eterno retorno no primeiro momento um diagnóstico filosófico, no segundo um diagrama de orientação perspectivista.

Mas é provável que a segunda menção à doutrina seja ainda mais pertinente para a nossa pesquisa, aparecendo no contexto de desenvolvimento de outra ideia fundamental do

¹⁰³ A arte aqui é postulada como a atividade metafísica da vida, a criação propriamente dita.

pensamento nietzschiano: o *Übermensch* (ZA, “Prólogo de Zaratustra”, §3); termo traduzido usualmente por super-homem ou homem-transbordante¹⁰⁴. No discurso intitulado “Da visão e do enigma”, Zaratustra é confrontado por aquele que seria o principal antagonista de toda a narrativa em questão: o anão; a figura nietzschiana de representação da baixeza humana. A missão desse personagem é menosprezar a mensagem do profeta, na tentativa de ridicularizar seus aspectos mais óbvios – toda “verdade é curva, o próprio tempo é um círculo”, etc. – no entanto, Zaratustra se irrita com o anão, acusando-o de apontar para o real sem com isso vivenciá-lo, declarando o seguinte: “‘Ó espírito de gravidade!’ não tornes tudo tão leve para ti!” (ZA, “Da visão e do enigma”, §2). A parábola parece fazer uma referência direta ao homem moderno – ou ainda, ao acadêmico positivista dos tempos de Nietzsche – que admitia o vir-a-ser de toda as coisas, sem com isso experimentar as consequências dessa realidade.

Zaratustra argumenta então que o eterno retorno é como um portal que apresenta dois caminhos que se entrecruzam no presente, as duas faces da eternidade: o passado e o futuro – “Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade” (ZA, “Da visão e do enigma”, §2) – caminhos que não se contradizem, encontrando-se em um dado momento da ampulheta do tempo. Zaratustra se refere ao instante, o “presente” como o entrecruzamento entre as duas faces do ciclo eterno de todas as coisas. Na parábola, o ato de se atravessar o portal representa a vivência integral da doutrina, algo que já estava implícito n’A *gaia ciência*: o eterno retorno é o “peso mais pesado” porque é um pensamento abissal (ZA, “Da visão e do enigma”, §2), impossível de ser suportado pelos decadentes, literalmente intolerável aos fracos de espírito, os amaldiçoadores da vida.

Ser tocado pelo instante seria como um vislumbre da possibilidade da emergência do além-do-homem, algo possível apenas mediante a afirmação incondicional da totalidade de faces do real, sobretudo o instante. Na medida em que o viver, o sofrimento e o círculo não podem ser coisas distintas, atravessando conjuntamente a imensa unidade do ser, experimentar o instante revelaria a serpente *vita* (9 [26] Primavera de 1887), isto é: a face temporal da vontade de poder. A mensagem de Zaratustra é a do regresso infinito de todas as coisas, mas o entendimento dessa doutrina depende de um fato: aquele que “é antes ele mesmo o instante que age e se projeta para o futuro e que aí antes deixa cair o passado, mas muito mais o acolhe e afirma” (HEIDEGGER, 2010, p.241). Dessa maneira, a doutrina nietzschiana exige que o além-do-homem seja essencialmente dionisíaco, em razão de que

¹⁰⁴ Paulo César de Souza, o célebre tradutor das edições nacionais das obras de Nietzsche, opta por essa tradução tendo em vista evitar qualquer associação metafísica ao termo *Übermensch*. Ainda assim optei pela tradução de Marco Antônio Casanova, presente na tradução das obras *Nietzsche I e II* de Heidegger.

apenas uma existência fundamentalmente afirmativa serviria como fator propulsor da superação da decadência ocidental.

Fica patente que com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche ansiava por um futuro distinto e mais elevado, só não fica claro ainda se ele tinha clareza sobre que futuro seria esse. Até o hoje a filosofia nietzschiana é fortemente associada à crítica desestrutivista, e não é por acaso: inicialmente o eterno retorno assumiu a forma de uma ferramenta de destruição, em virtude de que seria “decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir*” (*EH*, “Assim falou Zaratustra”, § 8) para que o novo pudesse nascer. O que podemos dizer com maior nitidez é que o eterno retorno foi uma investida no intuito de se transfigurar a condição moderna (baixo niilismo) na possibilidade de elevação (alto niilismo), pressupondo o nascimento de um novo homem. Levando em conta que o saber trágico-dionisíaco é a admissão de que a vida é um perpétuo jogo de criação e destruição, entendendo o mundo como uma obra de arte, o fruto de uma tensão perpétua entre diversos polos de atuação vital, o eterno retorno assume a forma da afirmação incondicional desse vislumbre, talvez mesmo como uma pretensa continuidade da filosofia heraclítica.

Pode-se pressupor que o projeto nietzschiano acabaria “com a primazia da subjetividade”, impondo ao homem moderno o dever de deixar de ser um sujeito perante a realidade para se tornar parte [integrante e ativa] do mundo (MARTON, 2007, p. 312). Outras possíveis consequências à projeção do eterno retorno transitam entre a supressão das doutrinas teleológicas, a desconsideração das teses científicas de fundo positivista, como também o descarte das religiões que evocam recompensas, punições, o além mundo ou mesmo a vida após a morte, o que implica no desprezo pela tradição metafísica como um todo (*Ibidem*, p. 311). Dessa maneira, Nietzsche parece ter elaborado uma filosofia pragmática da ficção, dado o envolvimento que fez da noção de arte na caracterização de sua concepção de mundo, entrelaçando ao máximo as noções de força e conhecimento.

Essa associação tinha por objetivo caracterizar o processo de superação da vida no seu movimento contínuo de criação e destruição de si mesmo, chegando a equivaler as noções de poder e “mentira” tal como no começo de sua carreira. Se a vida é um magno movimento de expansão, domínio e transformação por parte da pluralidade de faces da existência, o que resulta em afirmar que o viver ainda é um processo unitário onde se dá o transcurso do poder, a percepção do movimento criador e reconfigurador de si mesmo aparece como o fenômeno de primeiro plano na especulação ontológica nietzschiana.

Como dissemos logo no início desta pesquisa, a vontade de poder é uma concepção que encontra ecos na filosofia heraclítica – lembrando que Nietzsche sempre entendeu que a Grécia era tanto a origem da decadência ocidental, mas também era a “guardiã da possibilidade de elevação” (SAMPAIO, 2008, p. 149) – uma vez que o conceito nietzschiano de vida pressupõe a submersão na ciclicidade espaço-temporal característica das culturas antigas. Parece-nos que o eterno retorno nada mais seria que uma tentativa transmissão da concepção central de Nietzsche – no caso, a vontade de poder – seja como uma fórmula doutrinária ou como um diagrama ontológico de viés revolucionário.

3.3 No rastro de um deus esquecido

Os últimos escritos de Nietzsche confirmam como houve um retorno aos textos de juventude que compuseram o esboço central da metafísica da arte, no provável intuito de retomar um conjunto de temas e premissas da primeira fase da sua obra. Podemos considerar que os fragmentos póstumos da última fase constituem um grande esboço autobiográfico que demonstra como o próprio Nietzsche se transformou em um componente de especulação filosófica (COLLI, 2012, p. 591). Partindo deste entendimento, é inegável que a obra nietzschiana não está sujeita a uma separação conceitual rigorosa, por mais que trabalhemos desta forma. O que se conclui é que cada escrito nietzschiano está intimamente ligado aos demais, mantendo um elo de continuidade que nos impossibilita de fazer uma leitura linear de seu legado.

Vejamos agora uma consideração onde Nietzsche parece resumir de forma decidida o seu posicionamento diante de tudo o que havia elaborado:

Eu vi por primeiro a verdadeira oposição – o instinto que degenera, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (- o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido já a filosofia de Platão, o idealismo inteiro, como formas típicas), e uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... Este último, mais radiante, mais exaltado-exuberante Sim à vida é não apenas a mais elevada percepção, é também a mais profunda, a mais rigorosamente firmada e confirmada por ciência e verdade. (*EH*, “O nascimento da tragédia”, § 2)

Atentemos para a fórmula central evocada pela doutrina nietzsiana: “um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo”, uma passagem que expressa perfeitamente o sentido ético e afirmativo de sua doutrina, mas além de tudo uma fórmula que referencia diretamente as raízes helênicas que envolvem essa concepção. Ao passo que Nietzsche nos apresentou o eterno retorno pela primeira vez segundo uma diretriz ética, o longo e misterioso percurso desse conceito deixa subtendido a possibilidade de algo maior.

Mas se a doutrina nietzsiana foi concebida ao fim como uma afirmação irrestrita de todas as faces da vida, podemos considerar que o eterno retorno seja uma declaração explícita de Nietzsche em prol da concepção de vir-a-ser, o que implica afirmar a guerra, a destruição, e a “harmonia” decorrente da tensão entre a pluralidade de forças no ciclo criação de todas as coisas, algo diretamente ligado à filosofia heraclítica. A doutrina aparece-nos, portanto, como uma afirmação incondicional da própria ontologia da vontade de poder, o que nos aponta para o fato de que o eterno retorno é aquilo que “deveria fundamentar uma revisão de todos os conceitos morais”, possibilitando a “transvaloração de todos os valores” (SAFRANSKI, 2005, p. 260 – 261); algo que só seria possível mediante uma relação complementar entre uma ontologia plenamente consciente de seus limites e possibilidades e uma proposta doutrinária com fins de seleção e cultivo hierárquico.

Vontade de poder e eterno retorno se configuram como partes subsequentes e complementares de um mesmo projeto: instaurar uma guinada na história ocidental. Para tanto, o primeiro passo seria o golpe de misericórdia na velha e cansada cultura platônico-aristotélica, mas além de tudo, era preciso apresentar uma tábua de valores radicalmente distintas daquilo que se tornou regra até aqui; ou pelo menos, uma maneira eficiente de eleger os valores que deveriam guiar a sociedade a partir de agora.

A palavra “radical” não é empregada de forma accidental, pois temos em vista a imersão nietzsiana nas raízes da nossa história, buscando por um dos fundamentos esquecidos da nossa cultura, a sua origem, por assim dizer, “pagã”. O raciocínio empregado neste trabalho sempre foi a ideia de que “posições extremas não são suplantadas por posições reduzidas, mas, por sua vez, apenas por outras extremas, mas *invertidas*” (5 [71] Verão de 1886 – Outono de 1887, p. 178). O próprio Nietzsche proferiu ao fim da sua carreira: “Fui compreendido? – *Dionísio contra o crucificado...*” (EH, “Por que sou um destino”, § 8); passagem que esclarece perfeitamente o engajamento da sua obra no cerne da história do pensamento ocidental.

Também dissemos várias vezes ao longo desta pesquisa que Nietzsche não era nem de longe um cético, muito menos um simples niilista sem fins construtivos. Os leitores que insistem em ver a obra nietzschiana como um recanto desestrutivista sem maiores intenções pelo simples e vão prazer, mantêm-se no subúrbio de uma leitura infrutífera e, talvez ainda, perigosa. Tudo leva a crer que Nietzsche buscou arquitetar um projeto de enfrentamento da tradição metafísica, e foi com esta finalidade que procurou no mundo antigo suas principais referências teóricas.

Não foi por menos que a figura de Dionísio ressurgiu com muita ênfase no final da sua carreira, mas não fica claro como esse personagem poderia simbolizar uma “revolução espiritual” no contexto moderno. É aí que precisamos lembrar que, segundo Nietzsche, a “força dionisíaca” sempre foi uma representação de sua concepção artística de mundo, apontando para uma nova forma de pensar e uma nova maneira de filosofar (DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 189). Foram várias as declarações em que o alemão expressou finalidade do seu projeto artístico, mesmo que sem a menção direta a Dionísio. Temos por exemplo:

Desta forma, este livro é até mesmo antipessimista: a saber, no sentido de que ensina algo que é mais forte do que o pessimismo, que é mais divino do que a “verdade”: a arte [...] o evangelho dos artistas: “a arte como a tarefa propriamente dita da vida, a arte como atividade metafísica”... (14 [21] Início de 1888 – Primavera de 1888)

O essencial nessa concepção é o conceito de arte na relação com a vida: ela é aprendida tanto psicológicamente quanto fisiologicamente como o grande estimulante, como aquilo que impele eternamente à vida, à vida eterna... (14 [23] Início de 1888 – Primavera de 1888)

Encontramos aqui a *arte* como função orgânica: nós a encontramos inserida no instinto angelical da vida: nós a encontramos como maior estimulante da vida – arte, com isso, sublimemente conforme a fins mesmo ainda no fato de mentir... Mas nos equivocaríamos se permanecêssemos junto ao seu poder de mentir: ela faz mais do que meramente imaginar, ela transpõe mesmo os valores. (14 [120] Começo de 1888)

Muito cedo despertei para a seriedade da relação entre arte e verdade: e ainda hoje me encontro com um espanto sagrado diante dessa ambiguidade. Meu primeiro livro <foi> a ele dedicado; o *Nascimento da tragédia* acredita na arte sob o pano de fundo da outra crença: de que não é possível viver com a verdade; o fato de que a “vontade de verdade” já é um sintoma da degenerescência... Apresento uma vez mais a concepção estranhamente sombria e desconfortável daquele livro. Ela tem o primado ante outras concepções pessimistas pelo fato de ser *imoral*. (16 [40] Início do ano – Verão de 1888)

Fragments como estes se multiplicaram nos últimos anos da atividade intelectual de Nietzsche, na maioria das vezes associando a arte a uma reabilitação do niilismo dos tempos modernos. É indiscutível que tal projeto não visava o “renascimento da tragédia” como na juventude, sobretudo porque o pensamento nietzschiano acabou abandonando o saudosismo wagneriano e com ele os anseios românticos. Contudo fica patente o seu intuito em restituir o vigor do mundo ocidental, sem com isso apelar para uma tradição moribunda, e é aí que surge Dionísio: representante da convicção de que destruir e construir “constituem momentos de um mesmo desenrolar, movimentos de um mesmo processo” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 189). A queda das ideias ocidentais confirmava que a modernidade era um período de grandes possibilidades, mas a questão que fica é se ainda seria possível falar de um Ocidente se a maior parte da nossa história foi o resultado da comunhão entre a filosofia platônico-aristotélica com a religiosidade judaico-cristã.

A resposta provavelmente está no fato de que o pensamento nietzschiano sempre foi significativamente otimista quando comparado ao de Schopenhauer, traço de personalidade que parece ter direcionado as forças de Nietzsche para um caminho distinto daquele seguido pelo velho mestre. Isso se revela na maneira como ele encarou o niilismo de seu tempo, sustentando uma postura contrária ao baixo niilismo, sem com isso antever as possibilidades negativas de seu projeto. Ora, se o impulso dialético havia decretado o fim da grande arte no mundo grego, talvez a decadência ocidental pudesse levar à “ressurreição” de Dionísio, uma tendência romântica herdada por Nietzsche.

Tendo por base de inspiração esse traço de personalidade romântica de outrora – a percepção de que o “deus esquecido um dia retornaria” – e a consciência plena da degeneração niilista da modernidade daria margens ao seu renascimento (11 [98] Novembro de 1887 – Março de 1888), Nietzsche levantou a possibilidade de que a dissolução de todos os valores seria uma oportunidade à instauração de um projeto de revitalização espiritual no Ocidente. Mas até que ponto tal anseio implicaria em uma contradição filosófica, visto que o Ocidente seria desde sempre a expressão histórica da metafísica clássica? A palavra “revitalização” foi empregada aqui de forma imprudente? Ainda faz sentido falar disso, levando em conta todas as declarações nietzschanas em relação à morte de Deus?

Parece-nos que não, especialmente porque o que entendemos por Ocidente foi o resultado de uma conjunção muito peculiar de saberes, e é por isso que Nietzsche dedica todas as suas forças ao redescobrimento daquilo que teria sido eclipsado pela tradição metafísica ainda no período grego. Baseando-se em todas as considerações que atravessam a sua obra,

podemos concluir que a primazia concedida à filosofia heraclítica é indiscutível no tocante à ontologia da vontade de poder. Isso porque, como ele mesmo afirmou, as coisas em que acreditamos como *duradouras* são *puras ficções*, já que se tudo flui, então a perecibilidade é uma qualidade (a ‘verdade’), e a duração apenas uma *aparência* (11 [98] Novembro de 1887 – Março de 1888). Levar o niilismo ao extremo de sua lógica poderia implicar na restituição de uma cultura fundamentalmente artística, sendo esse projeto a tentativa de se redescobrir um tipo de vida esquecida a muito tempo.

O eterno retorno surgiria como uma proposta para situar a vontade de poder como o princípio ontológico da sociedade por vir, uma fórmula que nos permitiria revisar os conceitos morais carregados até então, literalmente falando: instituir a transvaloração de todos os valores, tendo em vista um futuro mais elevado. Para além disso, o eterno retorno pode ser entendido como um projeto destinado ao cultivo de uma percepção artística de mundo, já que a vontade de poder é o núcleo ontológico dessa concepção. Para tanto, “Dionísio surge para designar uma nova concepção de mundo e impor-se como juiz para avaliar a modernidade”, e por isso vontade de poder, eterno retorno e “princípio dionisiaco operam um duplo registro no quadro do pensamento nietzschiano” (DICIONÁRIO NIETZSCHE, 2016, p. 189), apontando para uma nova forma de pensar e um novo tempo que se faziam necessários diante da falência das velhas instituições ocidentais.

Tomando por base as diversas considerações nietzschanas a respeito da ideia de que o mundo não seria mais que obra de arte (2 [119] Outono de 1885 – Outono de 1886), só a compreensão da realidade como um perpétuo vir-a-ser possibilitaria a instituição de tal princípio valorativo. Isso fica claro em fragmentos como o de número 40 [50] onde Nietzsche afirma que a vontade de poder deveria ganhar voz enquanto “uma nova filosofia”, uma “tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento”; um projeto necessariamente provisório, e como ele mesmo diz: “só de maneira preparatória e pré-conquistadora, só ‘preludiando’ algo sério, para o que se precisa de ouvidos iniciados e seletos” (40 [50] Agosto – Setembro de 1885), mas não de discípulos e tagarelas imitadores.

Em outro fragmento ele retoma algo que estava pressuposto na doutrina do eterno retorno do mesmo, declarando: ‘O quanto de verdade *suporta*, o quanto de verdade *ousa* um espírito?’ – este se tornou, para mim, o medidor propriamente dito dos valores (16 [31] Início do ano – Verão de 1888). O eterno retorno deixa de ser concebido [apenas] como uma fórmula de viés ético-existencial para tomar corpo como um projeto de seleção e cultivo de uma certa percepção de mundo, à despeito do fato de que isso seria apenas um de seus

momentos, um “prelúdio” de algo maior para o qual o próprio Nietzsche parecia não saber ao certo o que seria.

No mesmo fragmento ele ainda nos diz o seguinte: “Filosofia, tal como a comprehendi e vivi até aqui, é a busca voluntária mesmo dos lados mais indesejados e mal-afamados da existência”, sendo o “*amor fati*” (*Ibidem*) a síntese filosófica decorrente do entrelaçamento entre vontade de poder e eterno retorno: o imperativo existencial de maior força na obra nietzsiana. Fica suposto que o primeiro passo desse projeto era a firmação incondicional de todas as faces da vida, e como ele mesmo diz: “não apenas como desejáveis com vistas aos lados até aqui afirmados”, mas sobretudo, “em virtude deles mesmos, como os lados mais poderosos, mais fecundos, *mais verdadeiros* da existência, nos quais se exprime mais claramente sua vontade” (*Ibidem*). No segundo momento entra o polêmico e emblemático ponto derradeiro dessa doutrina, dado que Nietzsche diz:

Desvendei por meio daí em que medida outro tipo mais forte e diverso de homem precisaria inventar para si, com vistas a outro lado, a elevação e a intensificação do homem: *seres mais elevados* como para além de bem e mal, como para além daqueles valores, que não podem negar a origem a partir da esfera <do> sofrimento, do rebanho e da maioria – procurei pelos pontos de partida dessa formação ideal inversa na história (os conceitos ‘pagão’, ‘clássico’, ‘nobre’ descobertos novamente e expostos –)” (*Ibidem*)

Tudo nos leva a concluir que Nietzsche pensava ter em mãos o segredo para a revitalização da cultura ocidental. O seu plano previa a tentativa de instauração de uma “era trágica” decorrente do processo de diferenciação qualitativo-espiritual entre homens, ou seja: a criação de nova conjuntura aristocrática decorrente do cultivo de uma classe dionisíaca de indivíduos, ‘semideuses’ nascidos da lama do mais extremo niilismo. Podemos reler essa proposta sob os termos da tentativa de fomentação de uma percepção trágico-dionisíaca de mundo em plena modernidade, e em consonância a isso, dar-se-ia o cultivo de uma nova sociedade pautada na força da criação valores correspondentes com o vir-a-ser.

Passagens que ratificam essa ideia são incontáveis nos escritos nietzsianos, sobretudo na última década na sua produtividade intelectual. Mas uma delas nos chama a atenção por um simples detalhe, afirmando que: “Nós porém, não somos célicos – nós ainda acreditamos em uma ordem hierárquica dos homens e dos problemas e esperamos pela hora, na qual essa doutrina da posição hierárquica e da ordem se inscreverá uma vez mais no rosto aberto da sociedade plebeia” (35 [43]Maio – Julho de 1885). A ênfase na ideia de que eles – os filósofos do futuro? – não seriam célicos é determinante para o nosso entendimento, posto

que a partir disto fica claro que Nietzsche não era definitivamente um simples crítico desestrutivista.

No entanto, isso também não o inscreve numa linha de pensamento elitista ou eugenista como quiseram os nazistas, pois o seu *ponto de vista como um todo* assume a sentença de que o homem como gênero nunca está em progresso, dado que tipos mais elevados sempre serão alcançados, mas não se manterão; como ainda afirmará, o dito ‘gênio’ é sempre a máquina mais sublime que existe, e consequentemente, acaba sendo a mais quebradiça (14 [133] Começo do ano de 1888), não havendo como esperar muito de uma classe de soberanos; tudo está fadado ao vir-a-ser, até mesmo a elevação espiritual.

Bata-nos perguntar do que nos valeria agora uma nova hierarquia humana, mas antes de responder é preciso lembrar que o raciocínio nietzschiano é munido da intuição heraclítica de que todo “acontecer, todo movimento, todo vir-a-ser” é um fixar de graus e relações de forças, como uma luta” (9 [91] outono de 1887). A lógica aristocrática que permeia essa “revolução dionisíaca” lhe era entendida como um processo contínuo que deveria se refazer infinitamente, tal como o ciclo da vida. Ao passo que a luta pela existência designa apenas um estado de exceção, uma vez que a regra é a “luta pelo *poder*, pelo ‘mais’, ‘melhor’, ‘mais rápido’ e ‘mais frequente’ (34 [208] Abril – Junho de 1885), Nietzsche sempre teve em vista o processo como um todo e a não a coisa em si, raciocínio que se aplica igualmente à sua proposta de revitalização cultural.

Se a força é aquilo que se transforma, mas “sempre permanece a mesma”, pertence a ela “um *lado anterior*, uma espécie de caráter de Proteus-Dioniso, dissimulando-se e se regozijando na transformação” (35 [68] Maio – Julho de 1885). Como vimos, segundo o seu raciocínio, a vida é pura vontade de poder, mas o que Nietzsche nos diz é que esse anseio nada mais seria que um artifício ontológico – literalmente, um mecanismo artístico – em prol do ciclo infinito de criação. Se o essencial de tal processo é a mudança, por mais que no cerne de tudo isso se dê a luta por um lugar nunca definitivamente alcançado, isto implica dizer que a hierarquia humana proposta por Nietzsche passa longe de rigidez elitista dos grandes monopólios políticos ou das elites oligárquicas da antiguidade.

O fundamento desse projeto é, como se disse, a filosofia heraclítica, e por isso, longe de ser uma ode à guerra, a ontologia da vontade de poder é na verdade um grande elogio à harmonia gerada pela tensão entre a diversidade de faces no íntimo do vir-a-ser. O niilismo moderno não seria simplesmente um advento histórico, mas além de tudo um vácuo aberto pelo processo de esclarecimento filosófico, uma brecha que, no limiar das coisas, revela-nos

um aspecto inegável da vida: a sua falta de sentido. Curioso é ver que essa “fenda” poderia se configurar como um momento de novas possibilidades no imenso esquema racional da nossa história, talvez como um momento de “ressurreição” de um deus esquecido; a emergência de algo que sempre esteve bem aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No fim das contas, esta pesquisa teve por objetivo revelar a face “construtiva” ou menos relativista da obra de Nietzsche, um pensador geralmente associado ao caos do mundo contemporâneo. De fato, a filosofia nietzschiana pode servir a muitas causas, inclusive às piores e mais desastrosas, e é por isso que se abster de uma leitura esquematizada de seus escritos pode ser a pior forma possível de proteger o legado desse filósofo de empregos indesejados. Nietzsche buscou derrubar velhos ídolos, no entanto, para ele os ícones do mundo ocidental não possuiriam mais qualquer sentido vital, sendo o seu papel na verdade revelar as demais possibilidades de vida escondidas por debaixo de estamentos metafísicos moribundos.

Parece-nos que o seu plano era partir daquilo que estava dado como premissa no contexto da modernidade [niilismo] para instaurar uma nova concepção de vida, a primeira parte de sua proposta de revitalização do mundo ocidental. Vontade de poder e eterno retorno formariam as duas fases de um projeto que não almejava simplesmente restituir ídolos ou velhas formas de existir e pensar, mas oferecer uma infinidade de possibilidades de vida, restaurando uma certa “hierarquia humana”, no sentido espiritual do termo.

Para tanto, dividimos a presente tese em três capítulos distintos e complementares, no intuito de se esclarecer, primeiramente, a epistemologia nietzschiana, no segundo momento, a concepção da vontade de poder, por último, a doutrina do eterno retorno. No primeiro deles foi feita uma leitura de viés teórico com a finalidade de se elucidar os pormenores que envolvem o pensamento nietzschiano no tocante ao seu “engajando filosófico”, seja em termos de continuidade ou rompimento com o que estava dado no seu contexto e experiência individual. Foi dessa forma que se deu a aproximação da figura de Schopenhauer, com a resolução final de que o conhecimento só era possível como erro, ficção e expressão da vontade de poder (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), fórmula que reflete muito bem a continuidade dada por Nietzsche ao legado do velho mestre.

O rompimento com Schopenhauer se daria na percepção de que era necessário “Cunhar no devir o caráter do ser” como uma prova da “mais elevada *vontade de poder*” (7 [53] Final de 1886 – Primavera de 1887), o que denominamos elemento trágico-dionisíaco do pensamento nietzschiano, por mais que não tenha ocorrido uma certa quebra com a teoria da representação schopenhauriana. No tocante à estrutura final apresentada pela obra de Nietzsche, é inegável que há da sua parte a continuidade com a teoria do mundo como

vontade de representação, no entendimento de que todos os juízos e conceitos formulados pela razão se manteriam cravados numa instância vital pouco ou nunca contemplada pela tradição.

Em última instância, Nietzsche parece ter adotado da obra schopenhauriana um mecanismo de legitimação epistemológica inovador: o corpo. O que entendemos por “mundo” nada mais seria que um reflexo direto da realidade projetada pela instância fisiológica, estando toda verdade possível circunscrita à existência fática do intérprete. Esta ideia teria possibilitado a Nietzsche formular uma nova teoria que não se subjugava aos ditames da lógica tradicional, mas também apresenta com muita clareza um novo critério de legitimação epistemológica: o perspectivismo.

Diga-se de passagem, vimos que o perspectivismo passa longe do torpe relativismo em geral conferido a Nietzsche, pois encontramos nele uma teoria que sustenta um critério muito claro de “verdade”: a vida; ou, dito de outra forma: mais força ou menos força. Não há dúvida de que a obra nietzschiana foi marcada pelo advento de diversas teorias de fundo naturalista que emergiram no século XIX, mas no limiar das coisas, a teoria schopenhauriana aparece-nos como a principal fonte de legitimação da ideia do corpo como o centro de projeção da realidade; algo que, se observado pela fenomenologia de Merleau-Ponty, fica subentendido o intuito descritivo e não positivista desse projeto.

Nietzsche buscava um meio de legitimação de uma nova concepção de vida,encionando inspirar uma grande reviravolta no Ocidente. Para tanto, a sua ideia deveria fazer jus à concepção de que o conhecimento seria um reflexo de um instinto vital, mas também teria de carregar consigo o pragmatismo como um fator de “confirmação” dessa realidade. O corpo nos revelaria que a vida nada mais é que o vir-a-ser, uma realidade de nascimento e morte, geração e destruição; um mundo de corpos e de muitos outros infinitos mundos particulares, mas com um sentido ordenador para onde tudo retorna e começa novamente (CORDEIRO, 2012, p. 161). Fica claro que o raciocínio nietzschiano era atravessado por outra influência ainda mais determinante que a de Schopenhauer, acabando por preencher a epistemologia herdada com um dado pouco esclarecido, mas universal nos escritos de ambos os pensadores: a noção de vir-a-ser.

Buscamos esclarecer a presença dos diversos conceitos que confirmam a respectiva intuição de Nietzsche ao longo da obra, tal como as ideias do caos, superação de si mesmo, ciclicidade do processo de criação e destruição, arte, etc.; ideias que atestam como uma verdadeira ontologia do vir-a-ser estava dada no decorrer de suas publicações, culminando

com a emergência da sua tese central. A manifestação desse conceito foi um marco na obra de Nietzsche, delimitando o início da sua autonomia intelectual. Como o próprio nome indica, se há algum elemento que caracterize e ao mesmo tempo diferencie as concepções de vida de Nietzsche daquele legada por Schopenhauer, este seria a noção do poder (*macht*), ao que nos parece, um fator que angariou dos estudos classicistas de Nietzsche a intuição pré-platônica de que o mundo seria o resultado do jogo de forças.

A vontade de poder foi o saldo da observação metodológica do mundo natural em consonância com a liberdade especulativa de seu autor, mas neste ponto vemos que o elemento de diferenciação dessa tese angaria da própria formação de Nietzsche algo que lhe é determinante. *Macht* é um termo problemático que pode levar a algumas traduções relativamente distintas entre si, consequentemente nos guiar por caminhos opostos. Parecemos que, para Nietzsche, *Macht* designa o eixo motor da vontade, isto que orientaria o afeto primordial, dando-lhe sentido dentro do ciclo de superação de todas as coisas.

O poder seria, portanto, a pulsão vital da existência, ao passo que também seria a finalidade do ciclo de todas as coisas, sempre aspirando ao domínio, à recuperação ou potencialização daquilo que desde si mesmo orienta o viver. O ponto mais polêmico da tradução de *Macht* segundo a ideia do poder é o vislumbre de que a vida é um processo bélico de superação de si mesmo, algo que para alguns “justificaria” as interpretações nazistas da obra de Nietzsche. No entanto, segundo a nossa leitura, o que permeia essa concepção de vida é uma inspiração fundamentalmente heraclítica, o que em parte legitima a interpretação da guerra como pai de todas as coisas, mas no sentido de um processo que se volta contra a estagnação e a infertilidade da vida; ponto de vista que contrasta radicalmente com o senso conservador e eugenista do fascismo.

De fato, a vontade de poder é uma tese que dá margens a diversas interpretações e formas de encarar a vida, mas existe uma grande diferença entre possibilitar uma interpretação e legitimá-la. A filosofia nietzschiana é problemática porque lança no jogo de dados hermenêutico recortes críticos que, a depender dos interesses e ideologias em questão, podem servir às conveniências de seus intérpretes, inclusive justificar aberrações como o nazismo; por mais que tenha ficado claro que, se estudada a fundo, ela passa longe de corroborar ou legitimar finalidades do tipo.

Contudo, é importante lembrar que os estudos especializados na área nem sempre chegam às mãos de um leigo ou um leitor mal orientado, o que deixa muito claro o problema inerente ao legado de Nietzsche, algo que paradoxalmente também é o seu ponto forte: ser

uma obra fragmentada, experimental e inconclusiva. Mas independente disso, segundo a nossa interpretação a vontade de poder é uma tese que não exclui estritamente muitas das possibilidades interpretativas que resguarda, lembrando que seu autor se orgulhava da simples “possibilidade” inerente ao respectivo conceito, antes mesmo de qualquer uma de suas realizações.

O principal fragmento utilizado para essa caracterização geral do conceito de vida de Nietzsche foi o póstumo 38 [12], mas também foi nele que vimos uma série de passagens que preconizavam a emergência do eterno retorno no cerne dessa especulação. Esclarecemos que existe um grande debate sobre as possibilidades de interpretação do respectivo conceito – o que vai desde a ideia de um imperativo ético até a noção de uma cosmologia cíclica – mas o que o fragmento em questão deixa subentendido é a noção de que o eterno retorno seria, no primeiro momento, a percepção temporal da vontade de poder, no segundo, uma proposta de revitalização do mundo moderno.

A ontologia da vontade de poder adota a intuição de que a guerra entre uma diversidade de forças seria o fator impulsor de toda a vida, mas quando encarada sob o ponto de vista da doutrina heraclítica do *logos*, percebemos que ela não é uma filosofia de legitimação fascista, mas curiosamente também não é uma filosofia progressista. Antes disso, buscamos no terceiro capítulo pela justificativa dessa intuição a partir da leitura que o próprio Nietzsche empreendeu da doutrina heraclítica desde os primeiros estudos na juventude.

Em síntese, podemos afirmar que a filosofia heraclítica lhe ofereceu uma concepção de mundo radicalmente oposta àquela perpetuada pela tradição metafísica: um vir-a-ser fracionado, que se alimentaria do antagonismo cosmológico para fomentar a realidade. Segundo esta doutrina, não existe estabilidade definitiva, pois no limite tudo é vir-a-ser, e portanto, a totalidade do universo é regido por um ciclo bélico de forças. Ao contrário de uma percepção caótica de mundo, Heráclito compreendeu que a guerra entre todas as coisas é, no fundo, o processo motor da vida, revelando-se como uma verdadeira tensão que cria um equilíbrio harmonioso entre os diversos polos de oposição.

Ao contrário de seus antecessores ou da tradição metafísica que surgiria algum tempo depois, Heráclito teria sido o grande afirmador da vida, desdenhando o pessimismo inerente à cultura helênica ao nos deixar a percepção do vir-a-ser como justiça (*Diké*) e harmonia (*Cosmos*). Nesta atitude se revelaria, para Nietzsche, o caráter dionisíaco da filosofia heraclítica, sendo este o componente de diálogo assumido no cerne da concepção da vontade de poder. O eterno retorno – enquanto afirmação irrestrita do vir-a-ser, inclusive de seus

aspectos mais problemáticos – aparece como uma doutrina análoga ao legado heraclítico: uma declaração nietzsiana em prol de sua concepção de vida, uma projeção futurista e, sobretudo, uma efetiva tomada de partido frente à existência.

A possibilidade da reavaliação de todos os valores morais se daria no cultivo de uma percepção trágica de mundo, mas ao contrário de uma política fascista que se basearia na imposição de uma determinada forma de ver e viver, a doutrina nietzsiana exige que os homens do futuro participassem ativamente na construção de sua “realidade”. É por isso que a vontade de poder é, uma tese similar à de Schopenhauer, diferenciando-se da mesma por “divinizar” essa concepção de vida, buscando por sua justificativa, sem com isso se impor ou castrar as interpretações feitas a partir dela. O exercício interpretativo por si mesmo revelaria o lugar que assumido por cada indivíduo ou classe na sociedade do futuro, sendo as explanações mais “decadentes” partes indissociáveis da civilização que surgiria daí, por mais que estivessem sujeitas à contínua reavaliação, mas nunca a castração rigorosa das mesmas.

A partir daí fica claro o porquê da filosofia nietzsiana ter influenciado de tamanha forma o mundo contemporâneo, indo desde os movimentos políticos de viés fascista até as teorias de orientação progressista e humanitária. De forma ampla, porém imprecisa, a obra de Nietzsche foi um dos fatores que levou à dissolução das grandes *metanarrativas* que atravessaram a nossa história, mas contrariamente aquilo que o alemão idealizou, nem todas as implicações de seu pensamento foram dionisíacas e muito menos “alegres”. Mas podemos estar sendo ingênuos ao tratar de algum tipo de “idealização” da parte de Nietzsche, posto que o seu raciocínio nunca se orientou por qualquer tipo de teleologia no estilo hegeliano.

Para ficar mais claro, vejamos como estudiosos do mundo contemporâneo como François Lyotard (1924 – 1998) ou Zygmunt Bauman (1925 – 2017) demonstraram de forma coerente como no mundo do relativismo em que vivemos, foram as “redes de moeda” que passaram a determinar a produção do conhecimento (LYOTARD, 2013, p. 7). Na prática, os discursos relativistas elaborados por pensadores como Nietzsche – mas não exclusivamente por ele – serviram no desmantelamento das pretensões ditoriais de certos movimentos políticos e religiosos, inclusive os de viés fascistas. Todavia, enquanto de um lado ocorreu um “processo de libertação dos últimos vestígios de opressivos ‘deveres infinitos’, ‘mandamentos’ e ‘obrigações’ absolutos” (BAUMAN, 2016, p. 9), do outro a técnica se expandiu ilimitadamente, sem qualquer coisa que a impedisse, inclusive adotando um discurso alinhado com o “pragmatismo”, um tópico contemplado pelo pensamento nietzschiano.

Não estamos aqui responsabilizando Nietzsche pelos problemas do mundo contemporâneo, apenas concluindo que a abertura que se encontra na sua obra é bastante paradoxal, afinal de contas, um “solo fértil” pode gerar uma grande colheita, mas também pode suscitar o nascimento de todos os tipos de ervas daninhas. Publicações que se atêm não só à vida e obra de Nietzsche, mas além de tudo aos desdobramentos posteriores do legado nietzschiano são bastante elucidativas quando nos fornecem um panorama geral das leituras que se fizeram e continuam fazendo desse autor.

É o caso, por exemplo, do livro intitulado *Nietzscheanism*, de Ashley Woodward, publicado a nível nacional em 2016, e que lança um olhar claro e panorâmico sobre os diversos movimentos hermenêuticos que surgiram a partir da filosofia nietzschiana desde a morte de seu autor, e que curiosamente continuam a nascer e se ramificar na atualidade. Tanto esta, quanto o já citado *Diálogo com Nietzsche* de Vattimo, além das diversas biografias elaboradas sobre o filósofo alemão, sem contar a infinidade de artigos e novas publicações em âmbito nacional e internacional sobre o tema nos levam pensar que a filosofia nietzschiana é mais poderosa do que imaginamos; consequentemente, mais perigosa, exigindo de seus leitores uma grande responsabilidade.

A *status* de Nietzsche como um “filósofo pop” não facilita o esclarecimento de seu pensamento, sobretudo numa realidade onde qualquer frase ou recorte aleatório pode ser compartilhada nas redes sociais de forma ilimitada. Estaríamos lidando com algo maior que a simples obra de Nietzsche, talvez algo semelhante aquilo que ele mesmo contemplou como uma “forma de vida autônoma e incontrolável”. Neste momento nos vem à mente a imagem da *Hydra de Lerna* (“*Yδρα*”), um monstro mitológico com corpo de dragão e diversas cabeças de serpente que se regeneravam se fossem cortadas (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2007, p. 492). Além de uma força da natureza, em termos psicológicos a Hydra é uma representação que remete aos vícios humanos que tendem a renascer quando a sua origem não morre, e da mesma forma que ela, as piores interpretações da obra nietzschiana – talvez mesmo as “faces do nietzschianismo” – podem renascer e se ramificar de outras maneiras.

A comparação parece esdrúxula, porém a alegoria nos serve para esclarecer que, a despeito das intenções de seu autor, a filosofia nietzschiana acabou tendo consequências que estão para além das forças do próprio Nietzsche, mas também além dos esforços acadêmicos que relutam em negar certas leituras que encontram respaldo nos escritos nietzschianos. Parece-nos que o esclarecimento do “caráter bélico” da obra nietzschiana, especialmente aquele que atravessa a ontologia da vontade de poder é o melhor caminho para isso,

retratando com a maior lucidez possível o que significa a estima do autor pelos gregos antigos e a sua percepção da guerra como eixo motor da vida, um processo harmonioso decorrente da tensão contínua entre os diversos polos de oposição que compõem a existência.

Retomar o sentido originário ou “sistematizar” minimamente uma obra que reluta em ser sistematizada é um bom caminho para reorientar ou corrigir certas interpretações que podem nos levar a adventos históricos indesejados, especialmente porque no universo em que vivemos tudo é possível, inclusive os piores e mais trágicos acontecimentos. Abster-se desse dever a partir de um relativismo excessivo pode acabar contribuindo com tragédias em emergência, sendo-nos imperativo, como diz o próprio Nietzsche, “inserir no devir o caráter do ser”, definindo conscientemente certos lugares no jogo de dados do viver, elegendo os valores que guiarão nossas vidas; mas sem nos esquecer que o vir-a-ser só é possível na sua pluralidade constitutiva.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bosi. 5^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Alexandre. Helenismo e crítica da modernidade: A relação com a Antiguidade no pensamento de Nietzsche in Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche. 2º semestre de 2008 - Vol 1. – n° 2 – pp. 1-17.

ANAXIMANDRO. *Doxografia e fragmentos* In: **Os pré-socráticos** [Os pensadores]. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. 1^a Ed. São Paulo – SP: Abril cultural, 1973.

ANAXIMANDRO. *Doxografia e fragmentos* In: **Os filósofos pré-socráticos**. 8^a Ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

ASTOR, Dorian. **Nietzsche** (biografia). Trad. de Gustavo de Azambuja Felix. Porto Alegre – RS: LPM, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo – SP: Ed. Paulus, 2016.

BOBBIO, Norberto, MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. São Paulo: Editora UnB. 2004.

CERBONE, David. R. **Fenomenologia**. Tradução: Caesar Souza. Petrópolis – RJ: Vozes, 2013.

CHEVALIER, Jean. CHEERBRAMT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. Tradução: Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim, Lúcia Melim. 21^a Edição. Rio de Janeiro – RJ: Ed. José Olympio, 2007.

COLLI, Giorgio. *Posfácio* In: **Fragmentos póstumos, 1887 – 1889** (Vol. VII). Rio de Janeiro – RJ: Ed. Gen/Forense Universitária, 2012.

CORDEIRO, Robson Costa. **O Corpo como Grande Razão: Análise do Fenômeno do Corpo no Pensamento de Friedrich Nietzsche**. 1^a Ed. João Pessoa – PB: Annablume, 2012.

CUNHA, Tito C. Prefácio in **Da Retórica**. São Paulo – SP: Ed. Veja, 1995

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS, PORTUGUÊS-LATIM. Lisboa – PT: Porto Editora, 2012.

DICIONÁRIO DE FILOSOFIA CAMBRIDGE. São Paulo – SP: Ed. Paulus, 2006.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS / PORTUGUÊS-GREGO. 1^a Edição. Porto - PT: Editora Porto, 2010.

DICIONÁRIO NIETZSCHE. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2016.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado* In: **Teatro Grego**. Trad. J.B. Mello e Souza. São Paulo – SP: W. M Jackson Inc., 1964.

EURÍPEDES. *Alceste* In: **Teatro Grego**. Trad. J.B. Mello e Souza. São Paulo – SP: W. M Jackson Inc., 1964.

_____. *Electra* In: **Teatro Grego**. Trad. J.B. Mello e Souza. São Paulo – SP: W. M Jackson Inc., 1964.

_____. *Hipólito* In: **Teatro Grego**. Trad. J.B. Mello e Souza. São Paulo – SP: W. M Jackson Inc., 1964.

FOGEL, Gilvan. Apresentação in **Vontade de poder**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Contraponto, 2008.

FOUCAUT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização, introdução e revisão técnica por Roerto Machado. 27º Ed. Srt. Ifigênia – São Paulo: Ed. Graal, 2013.

FREZZATTI JR, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2014.

GRANIER, Jean. **Nietzsche**. Trad. de Denise Boatman. PortoAlegre – RS: L&PM POCKET, 2011.

HABERMAS, Jügen. **Discurso filosófico da modernidade**. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Forense Universitária, 2010.

_____. **Nietzsche II**. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: 1ª Ed. Forense Universitária, 2007.

_____. **Heráclito**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Relumedumara, 1998.

_____. **Introdução à filosofia**. Trad. de Marco Antônio Casanova. São Paulo – SP: Ed. Martins Fontes, 2009.

HERÁCLITO. *Doxografia e fragmentos* In: **Os pré-socráticos** [Os pensadores]. Tradução: Wilson Regis e José Cavalcante de Souza. 1ª Ed. São Paulo – SP: Abril cultural, 1973.

HERÁCLITO. *Doxografia e fragmentos* In: **Os filósofos pré-socráticos**. 8ª Ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. de Christian Werner. São Paulo – SP: Ed. Hedra, 2013.

_____. **Teogonia: a origem dos deuses**. 3º Ed. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo – SP: Ed. Iluminuras LTDA, 1995.

- _____ **Os trabalhos e os dias.** Trad. de Christian Werner. São Paulo – SP: Ed. Hedra, 2013.
- HOMERO. **Odisseia.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Saraiva, 2011.
- _____ **Ilíada.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Saraiva, 2011.
- HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.
- ISIDRO PEREIRA, S.J. **Dicionário grego-português e português-grego.** Lisboa: 5^a Ed. Livraria apostolado da imprensa, 1976.
- ITAPARICA, André Luis Mota. Darwin e Nietzsche: natureza e *moralidade* in **Nietzsche e as ciências.** Rio de Janeiro – RJ: Ed. 7 Letras, 2011.
- JAEGER, Werner. **Paidéia: A formação do Homem Grego.** Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo – SP: 3^a Ed. Martins Fontes, 1994.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Trad. de Afonso Bertagnoli. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Saraiva, 2013.
- _____ **Crítica da razão pura.** Trad. de Fernando Costa Mattos. São Paulo – SP: Ed. Vozes, 2013.
- _____ *Prolegômenos* In: **Os Pensadores.** Trad. de Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Ed. Abril cultural, 1974.
- _____ *Fundamentação da metafísica dos costumes* In: **Os Pensadores.** Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Ed. Abril cultural, 1974.
- LANGENSCHEIDT. Taschenwörterbuch Portugiesisch. Berlin: Langenscheidt, 2011.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A monodologia e outros textos.** Tradução: Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo – SP: Hedra, 2009.
- LUCCHESI, Bárbara. Filosofia dionisíaca: vir-a-ser em Nietzsche e Heráclito in Cadernos Nietzsche vol. 1, p. 53-68, 1996. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/gen/pdf/cn_01_03.pdf. Acesso em 25 de julho de 2009.
- LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna.** Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro – RJ: Ed. José Olympio, 2013.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos.** 8^a Ed. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- MAGNUS, Bernard and HIGGINS, Kathleen M. **The Cambridge Companion to Nietzsche** Online. Disponível em:

<http://universitypublishingonline.org/cambridge/companions/ebook.jsf?bid=CBO9781139000604>. Cambridge UniversityPress, 2006.

MARTON, Scarlet. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

_____. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In: **Ética: Vários autores**. São Paulo – SP: Companhia de Bolso, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3º ed. São Paulo – SP: Martins fontes, 2015.

MOURA, Carlos A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Trad. de Clademir Araldi. São Paulo – SP: Ed. Unifesp, 2009.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo – PT: Ed. Loyola, 2015.

NETO, João Evangelista Tude de Melo. **10 Lições sobre Nietzsche**. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na era trágica dos gregos**. Trad. de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre – RS: Ed. L&PM Pocket, 2011a.

_____. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009e.

_____. **A visão dionísíaca do mundo**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. São Paulo – SP: Ed. Martins Fontes, 2005a.

_____. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2012a.

_____. **Aurora. Reflexões sobre os Preconceitos Morais**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2012b.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2011b.

_____. **Além do bem e do mal. Prelúdio a uma Filosofia do Futuro**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2005b.

_____. **A vontade de poder**. Trad. de Márcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro – JR: 1ª Ed. Contraponto, 2008a.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2010.

- _____ **Cinco prefácios.** Trad. de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: Editora Sette Letras, 1996a.
- _____ **II Consideração intempestiva: Sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida** in Escritos sobre a história. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo – SP: Ed. PUC Rio e Edições Loyola, 2005c.
- _____ **III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador** in Escritos sobre a educação. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo – SP: Ed. PUC Rio e Edições Loyola, 2003a.
- _____ **Da Retórica.** Trad. de Tito Cardoso e Cunha. São Paulo – SP: Ed. Veja, 1995b.
- _____ **Der Wille Zur Macht.** Stuttgart - Deustchland: Ed. Kroner, 1996b.
- _____ **Despojos de uma tragédia.** Trad. de Ferreira da Costa. Porto – Portugal: Editora Porto, 1944.
- _____ **Ecce homo. Como Alguém se Torna o que é.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2008b.
- _____ **Fragments póstumos 1884 – 1885.** VI. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013a.
- _____ **Fragments póstumos 1885 – 1887.** VI. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2013a.
- _____ **Fragments póstumos 1887 – 1889.** VII. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Egn/Forense Universitária, 2012c.
- _____ **Genealogia da moral, uma polêmica.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2009a.
- _____ **Humano, demasiado humano.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2011c.
- _____ **Humano, demasiado humano II.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2011d.
- _____ **Introdução à tragédia de Sófocles.** Trad. de Ernani Chaves. Rio de Janeiro – RJ: 2006.
- _____ **Les philosophes préplatoniciens.** Trad. de Nathalie Ferrand. Paris: Editions de Léclat, 1994.
- _____ **O anticristo e Ditirambos de Dionísio.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2009b.
- _____ **O caso Wagner e Contra Wagner.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2009c.

- _____ *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento.* In: **O livro do filósofo.** 6ª Reimpressão. Trad. de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo – SP: Ed. Centauro, 2010.
- _____ *O filósofo como médico da civilização.* In: **O livro do filósofo.** 6ª Reimpressão. Trad. de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo – SP: Ed. Centauro, 2010.
- _____ **O nascimento da tragédia ou Helenismo e Pessimismo.** Trad. de J. Guinsburg. São Paulo - SP: Ed. Companhia das letras, 2007.
- _____ “Fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche (1869-1889)” In: **Sabedoria para depois de amanhã.** (Seleção dos fragmentos póstumos por Heinz Friedrich). Trad. de Karina Jannini. São Paulo – SP: Ed. Martins Fontes, 2005d.
- _____ **Da Retórica.** Tradução: Tito Cardoso e Cunha. São Paulo – SP: Ed. Veja, 1995.
- _____ **Sobre a verdade e a mentira.** Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo – SP: Ed. Hedra, 2008c.
- _____ **Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino** in Escritos sobre a educação. Trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo – SP: Ed. PUC Rio e Edições Loyola, 2003b.
- _____ **Wagner em Bayreuth.** Trad. de Anna Hartmann. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2009d.
- NOVELLO, Mário. **O que é cosmologia? A revolução do pensamento cosmológico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- NUNES, Thiago Gomes da Silva. *A sombra do mundo antigo: reflexos do pensamento grego na filosofia de Friedrich Nietzsche.* Disponível em: https://sigaa.ufpb.br/sigaa/public/programa/defesas.jsf?lc=en_US&id=1884. Acesso em: 27 de outubro de 2016.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da filosofia: patrística e Escolástica.** São Paulo – SP: Ed. Paulus, 2011.
- REYNOLDS, Jack. **Existencialismo.** Tradução: Ceasar Souza. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2014.
- ROOB, Alexander. **Alquimia & Misticismo.** Lisboa – PT: Taschen - Bibliotheca Universalis 2017.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche: biografia de uma tragédia.** Trad. de Lya Lerr Luft. 2ª Ed. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- _____ **Romantismo: uma questão alemã.** Trad. de Rita Rios. 2ª Ed. São Paulo – SP: Estação liberdade, 2007.

SAMPAIO, Alan da Silva. **Origem do Ocidente: a antiguidade grega no jovem Nietzsche.** Ijuí – RS: Ed. Inijuí, 2008.

SANTOS, Mario Ferreira dos. **Ontologia e cosmologia: a ciência do ser e a ciência do cosmos.** 3^a Ed. São Paulo – SP: Livraria e Editora Logos LTDA, 1959.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade de representação.** Trad. de Jair Barboza. São Paulo – SP: Ed. UNESP, 2005.

SPENGLER, Oswald. A decadência do Ocidente [Edição condensada por Helmut Wener] Trad. de Herbert Caro. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Zahar, 1973.

STEGMAIER, Wener. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche.** Tradução: Oswaldo Giacoia Jr., Antônio Edmilson Paschoal, Anna Hartmann Cavalcanti, André Luis Muniz Garcia, Jorge Luiz Viesenteiner, Marta Faustino e Vicente de Arruda Sampaio. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2013

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche.** Trad. de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga.** Trad. de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo – SP: Martins Fontes, 2009.

WOODWARD, Ashley. **Nietzschanismo.** Tradução: Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2016.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche.** Trad. De Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

YOUNG, Julian. **Friedrich Nietzsche: uma biografia filosófica.** Tradução: Marisa Motta. Rio de Janeiro – RJ: Forense Universitária, 2014.