UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DA DISSOLUÇÃO DA METAFÍSICA À ÉTICA DO *AMOR FATI*: PERSPECTIVAS DA INTERPRETAÇÃO EM NIETZSCHE

Vânia Dutra de Azeredo

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Scarlett Marton, como requisito parcial para obtenção de título de doutor em filosofia.

São Paulo, dezembro de 2002

Para o Rafael,

Pelo sentido da minha vida

AGRADECIMENTOS

À FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que viabilizou, em termos de recursos, a realização desse trabalho.

Ao Departamento de Filosofia e Psicologia da UNIJUÍ, pelo tempo concedido para a pesquisa.

Aos professores Olgária Mattos e Willi Boli que fizeram contribuições decisivas, no momento da qualificação, para a continuidade da pesquisa.

A Carlos Sartori pela disposição na revisão do trabalho e a Luís Rubira pela paciência em me auxiliar na correta normatização do texto.

Aos companheiros do GEN (André Luís Itaparica, Carlos Eduardo Ribeiro, Clademir L. Araldi, Fernando R. M. Barros, Ivo da Silva Jr, Márcio Ferreira, Sandro K. Fornazari e Wilson Antônio Frezzatti Jr), cujas contribuições constantes estão impressas em minha pesquisa.

A André Itaparica pela compreensão desmedida manifesta em nossas freqüentes discussões que se refletem em meu percurso acadêmico.

A Ivo da Silva Júnior, cuja amizade, carinho e compreensão nortearam minha estada em São Paulo e não raras vezes foram determinantes de minha situação.

À minha família, especialmente Janaína Azeredo e Neí Dutra, pela paciência, carinho e apoio ilimitados.

Por fim e, ao mesmo tempo, por começo, a Scarlett Marton cuja orientação atravessa não só minha pesquisa, mas minha formação como um todo. Seu nome, em minha vida acadêmica, confere sentido a palavra 'orientador'. Sua postura, em termos teóricos e práticos, constitui um referencial de probidade, seriedade e perspicácia. Sua confiança, constante na orientação, guiou-me à conclusão do trabalho. Enfim, de formação em formação descortinou o pleno significado da reverência que traduzo em uma profunda **admiração e estima**.

Resumo

Partindo da investigação acerca da interpretação em Nietzsche, esta pesquisa tem por objetivo resgatar a trama conceptual introduzida pelo filósofo alemão desde a elaboração de *Assim falava Zaratustra* a fim de mostrar que o motivo condutor de seu pensamento genuíno é a elaboração de uma nova perspectiva ética. Os conceitos de vontade de potência como interpretação, além-do-homem enquanto sujeito ético, eterno retorno como círculo mundano de interpretações e *amor fati* enquanto uma perspectiva ética dissolvem a metafísica mediante a proposição concomitante de um horizonte que prescinde da dualidade, da universalidade e da culpa. Tencionando ultrapassar a compatibilidade estabelecida durante dois mil anos da história do Ocidente entre culpa e ética, a filosofia nietzschiana propõe uma interpretação acerca da inserção atuante do homem no mundo e do mundo enquanto inocência intrínseca, considerando determinações não conscientes como prioritárias e decisivas em sua inscrição na cadeia social. A perspectiva da necessidade do impor de uma interpretação resultante da luta entre vontades de potência enquanto interpretação remete, nesta pesquisa, a uma ética da condição humana inserta no mundo desde a ausência de justificativas ulteriores, a partir do reconhecimento, simultâneo, de sua singularidade, casualidade e finitude.

Abstract

This research aims at recovering the conceptual apparatus presented by Nietzsche from the writing of his *Thus Spoke Zarathustra* on, in order to show that the guiding motive of his genuine thought is the elaboration of a new ethical perspective. It must be added that this will be done through the investigation into the German philosopher's conception of interpretation. The concepts of will to power as interpretation, overman as ethical subject, eternal recurrence as a worldly circle of interpretations and *amor fati* as an ethical perspective put an end to metaphysics by proposing a horizon which dispenses with duality, universality and guilt. Intending to overcome the compatibility between guilt and ethics established in two thousand years of history, the nietzschean philosophy proposes an interpretation of the active introduction of man in the world and of the world as intrinsic inocence. Nietzsche does so by prioritititizing non conscious determinations and considering them as decisive for man's inscription in the social chain. It is advanced the necessity of the imposition of an interpretation that results from the fight among wills to power, these taken as interpretation. It is argued that this perspective leads to the ethic of the human condition inserted in the world from the absence of further justification, acknowledging at the same time its singularity, casualness and finiteness.

"Uma filosofia experimental tal qual esta que eu vivo antecipa, mesmo a título de ensaio, as possibilidades do niilismo radical: o que não quer dizer que ela fique em um 'não', em uma negação, em uma vontade de negar. Ao contrário, ela quer chegar ao inverso - a uma *aquiescência dionisíaca* do mundo, tal qual ele é, sem nada tirar, excetuar, selecionar - ela quer o ciclo eterno - as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica dos entrelaçamentos. Estado mais alto que uma filosofia possa esperar: ter frente à existência uma atitude dionisíaca: minha fórmula para isto é *amor fati*" (16 [32] da primavera/verão de 1888).

SUMÁRIO

NOTA DE ESCLARECIMENTO.....8

INTRODUÇÃO.....10

I . A INTERPRETAÇÃO: PERSPECTIVAS DE UM AUMENTO DE POTÊNCIA.....39

II . DO TRÁGICO AO ÉTICO: O PERCURSO DE UMA AFIRMAÇÃO.....105

III . ETERNO RETORNO: CÍRCULO MUNDANO DE INTERPRETAÇÕES.....165

IV . A ÉTICA DO *AMOR FATI*.....238

CONCLUSÃO.....308

BIBLIOGRAFIA.....320

Nota de Esclarecimento

São de Nietzsche as obras sem indicação de autor. Abreviamos os títulos como segue:

I. Sigla dos textos publicados por Nietzsche:

I. 1 Textos editados pelo próprio Nietzsche:

NT - Die Geburt der Tragödie (*O nascimento da tragédia*)

Co. Ext. I - Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss: Der Bekenner und der Schriftsteller (*Considerações extemporâneas I: David Strauss, o devoto e o escritor*)

Co. Ext. II - Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (*Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*)

SE/Co. Ext. III - Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher / Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador (1874)

Co. Ext. IV - Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (*Considerações extemporâneas IV:* Richard Wagner em Bayreuth)

HHI - Menschliches Allzumenschliches (vol. I) / (*Humano, demasiado humano* (vol. I))

OS - Menschliches Allzumenschliches (vol.2)*: Vermischte Meinungen* (*Humano, demasiado humano* (vol.2): *Miscelânia de opiniões e sentenças*)

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

A - Morgenröte (*Aurora*)

IM - Idyllen aus Messina (*Idílios de Messina*)

GC - Die fröhliche Wissenschaft (*A gaia ciência*)

ZA - Also sprach Zarathustra (*Assim falava Zaratustra*)

BM - Jenseits von Gut und Böse (*Para além de bem e mal*)

GM - Zur Genealogie der Moral (*Genealogia da moral*)

CW - Der fall Wagner (*O caso Wagner*)

CI - Götzen-Dämmerung (*Crepúsculo dos ídolos*)

NW - Nietzsche contra Wagner (*Nietzsche contra Wagner*)

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC - Der Antichrist (*O anticristo*)

EH - Ecce Homo (*Ecce homo*)

DD - Dionysos-Dithyramben (*Ditirambos de Dioniso*)

II. Sigla dos escritos inéditos inacabados:

DM - Das griechische Musikdrama (*O drama musical grego*)

ST - Socrates und die Tragödie (*Sócrates e a tragédia*)

VD - Die dioysische Weltanscauung (*A visão dionisíaca do mundo*)

NP - Die Geburt des tragischen Gedankens (*O nascimento do pensamento trágico*)

EE - Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten (*Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*)

CP - Fünf Vor Vorreden zu fünf ungeshrieben Büchern (*cinco prefácios a cinco livros não escritos*)

FT - Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (*A filosofia na época trágica dos gregos*)

VM - Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*)

Forma de citação:

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico sem negrito indica o aforismo; no caso de *ZA*, o algarismo romano indica a parte do livro; no caso de *GM*, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro; no caso de *CI* e de *EH*, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção.

Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso, indica a parte do texto.

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

INTRODUÇÃO

A especificidade dos textos de Nietzsche implica a impossibilidade de estabelecer a verdade iniludível de suas proposições do mesmo modo que possibilita a multiplicidade de suas interpretações. Mas isso se deve à característica do texto que reconhecemos em sua abertura irredutível expressa na *proposição de perspectivas* que suscita, ao mesmo tempo, possibilidades de leitura *um tanto perspectivas*. Ainda hoje, um século depois da interrupção de suas investigações filosóficas, sua obra permite a introdução de um *leitmotiv* pouco investigado ou mesmo não tematizado pela maior parte de seus intérpretes. É o caso da afirmação da presença de uma ética em Nietzsche, mesmo que encoberta pelo peso de sua crítica acirrada à moral. Se há um certo consenso quanto ao reconhecimento de que sua vertente iconoclasta perpassa sua abordagem acerca do agir, existem poucas considerações referentes a sua positividade no sentido da tentativa de elaboração de uma nova perspectiva ética. Mascarado, via de regra, por sua investigação corrosiva, esse tema tem um tratamento reduzido no pensamento do filósofo. São poucos os autores que se detiveram em investigar essa questão como cerne de sua filosofia positiva. Ainda assim, consideramos ser esse o motivo condutor tanto de sua crítica veemente à moralidade quanto da introdução de seus novos conceitos.

Considerando que a crítica de Nietzsche à moral remete à sua forma atual, Haar identifica em sua filosofia a presença de uma ética. Mas nela reconhece, enquanto a remete à afirmação dionisíaca do mundo, algo de sagrado. Ela estaria relacionada ao

ideal de uma humanidade futura bem como a tudo que porta o porvir, expressando uma religião do *sim:* "Ela é ligada ao ideal mais que humano de uma humanidade futura, (...) e ao que sobretudo os fragmentos póstumos designam como uma 'nova religião'"[1], afirma Haar. É de outra forma que interpretamos uma ética em Nietzsche. Diferentemente de uma religião do sim, vemos o *amor fati* enquanto ética nietzschiana desde a exposição de uma perspectiva acerca do agir que o remete a determinações profundas. É por reconhecer nas formulações éticas a exclusão das inclinações humanas que o filósofo de Sils Maria procura mostrar a impossibilidade de uma medida para a ação a partir seja de suas conseqüências ou proveniências, seja da intencionalidade. Introduz o amor ao necessário como afirmação da necessidade que vige em profundidade desde uma perspectiva acerca do agir que se reconhece como perspectiva.

Em Peter Berkowitz, encontramos uma leitura que, como a nossa, considera a proposição de uma ética como questão central no pensamento de Nietzsche. Denominada de uma ética da criatividade, sua exposição apresenta uma forma concreta de vida a qual devem ajustar-se os que querem ser criadores em vivendo, ao mesmo tempo, uma ética de criatividade e de autodeificação. Baseada no conhecimento metafísico de que Deus está morto, a meta de uma vida boa torna-se, simultaneamente, a liberação e a capacitação da vontade criativa: "A liberdade absoluta e o poder supremo são alcançados em um tipo supremo, um ser que conquista seu próprio mundo fazendo de sua vontade uma lei para si mesmo"[2], escreve Berkowitz. Ao partirmos da vontade de potência como interpretação, seguimos um caminho diverso do desse autor, pois afirmamos que é a compreensão dos existentes como multiplicidade de impulsos que

---

[1] HAAR, Michel. *Par-delá le nihilisme.* Paris: PUF, 1998, p. 2.

[2] BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche the Ethics of an Inmoralist.* Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 208.

fornece a Nietzsche elementos para introduzir uma nova compreensão do agir. Como a liberdade, nesse âmbito, é o vencer uma resistência, encontramos a presença de uma legislação que vigendo em profundidade regula estimativas e exprime o que se é. Em nossa compreensão, o *amor fati* como ética em Nietzsche manifesta a aquiescência profunda às interpretações introduzidas enquanto se reconhece a necessidade presente na luta entre os impulsos que introduzem interpretações. De fato, reconhecemos que Nietzsche quer que o homem se torne o que ele é como criador de valores, mas remetemos a criação às lutas que se processam no homem, ao bom entendido como intensificação de potência.

Existem outras formas de reconhecimento da presença, não propriamente de uma ética, mas de uma regra prática ou de um tipo de imperativo no pensamento do autor de *Assim falava Zaratustra*, mas são pautadas exclusivamente pela doutrina do eterno retorno. A formulação apresentada por Nietzsche em *A gaia ciência*: "'Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?'" (*GC* § 341) serviria de base, por exemplo, para a introdução de uma lei prática no seu pensamento na visão de Deleuze[3] e de um imperativo existencial na ótica de Magnus[4]. Ao entendermos o eterno retorno como círculo mundano de interpretações, vemos sua inclusão na filosofia de Nietzsche ser determinada pela suspensão da progressão da idéia na História da Filosofia. De fato, o filósofo procura suprimir a distinção mundo verdadeiro/mundo aparente a fim de situar o agir em outra dimensão, pois reconhece na instituição da idéia a desvalorização do mundo expressa filosoficamente em termos teórico e prático. Ainda assim, em nossa leitura, tal formulação não remeteria a uma lei para o agir, mas a um estado de

---

[3] Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1970, p. 77 - 82.
[4] Cf. MAGNUS, Bernd. *Nietzsche existential imperative*. Bloomington & London: Indiana University Press, 1978, p. 112 - 153.

assimilação do querer enquanto aceitação de tudo: do que se quis, do que se quererá, do que foi querido: "Redimir o passado, no homem, e recriar todo 'foi assim' até que a vontade diga: 'Mas assim eu quis! Assim ei de querê-lo" (*ZA* III "Das velhas e novas tábuas"), a isso chamou Zaratustra de redenção. Redimir o passado no homem não é fazê-lo alterar o passado na escolha do presente que retornará, mas amá-lo como aquilo que foi. Se o homem é impotente para querer para trás, não é o lamento que conduzirá seu momento presente, mas sua potência maior manifesta-se justamente em afirmar o que foi. Essa é a redenção da vontade do lamento, do sofrimento e da dor. Uma tal afirmação, entretanto, não supõe, em nossa avaliação, nem uma regra prática nem um imperativo existencial, pois na base da afirmação incondicional, da aquiescência profunda como ética do *amor fati* presente em Nietzsche encontramos um imperativo condicional que, ao mesmo tempo, prescreve a obediência como condição de plenitude, endereça-se ao homem e expressa o introduzir de uma interpretação.

Com relação especificamente à regra prática deleuziana, entendemos que o instante do querer pertence simultaneamente ao que foi querido e ao que se quererá por toda eternidade. O instante encontra o passado e o futuro sendo, por isso, irrevogável. A revelação condicional do demônio não alteraria, assim, a escolha, visto não haver deliberação, mas remeteria a dois estados, o de aceitação ou o de rejeição, o de afirmação ou o de negação da vida mesma. Enfim, ela retornará de qualquer modo, independendo do querer. Não há intervenção nas ações futuras, salvo se elas estivessem fora da eternidade, mas não é o caso da perspectiva de Nietzsche acerca do eterno retorno do mesmo. Como o passado, o presente e o futuro encontram-se no instante, no momento, ele expressa justamente o caráter irrevogável de cada ação ao invés de uma possibilidade de intervenção no círculo da eternidade. Não há decididamente

intervenção, deliberação, ou transformação do momento. Somente a travessia solitária do pôr-se a si mesmo no tempo a partir de uma nova perspectiva. Assim é a partir de outro ponto de vista que entendemos uma ética em Nietzsche.

Quando o filósofo considera que tanto o hedonismo, quanto o pessimismo, o utilitarismo e o eudaimonismo apreciam o valor desde dados secundários por medi-lo em conformidade com o prazer e a dor, o vemos querendo assinalar a ingenuidade e a fragilidade do estabelecimento de uma dimensão exterior e posterior à ação como motivo de sua obrigatoriedade e medida de seu valor tanto no sentido de motivação quanto de finalidade. Ao referir-se diretamente às construções do agir que se pautam pelas suas conseqüências em termos de vantagens ou benefícios oriundos da ação, identificamos a instauração de uma suspeita acerca da pertinência de uma tal formulação remetida ao agir. Mas essa suspeita não tem termo nas conseqüências, enfim, encontramos em seus textos a afirmação de que o seu possível valor poderia estar em sua não intencionalidade. Ao entendermos que Nietzsche considera como superficial todo o plano da intencionalidade e da consciência, consideramos que ele pretende rejeitar também as formulações éticas centradas na pressuposição de que na intenção está o valor da ação, que recusa a sua disposição a partir da direção imprimida pelo sujeito ao ato na medida em que é consciente e livre. Em suma, remete o seu possível valor à sua não intencionalidade, à ausência concomitante de consciência e liberdade. Ao fazê-lo, reconhecemos seu distanciamento, ao mesmo tempo, da compreensão do fim e do móvel da conduta humana enquanto ponto decisivo do valor da ação. Ainda assim, consideramos que lhe interessa a questão do agir, que perpassa a sua inquietação filosófica a problemática concernente à inserção atuante do homem no mundo e a afirmação desse estar no mundo pensados a partir de um novo horizonte.

Que na filosofia de Nietzsche há uma interpretação que conduz da dissolução da metafísica à ética do *amor fati* é o que tencionamos mostrar. Nosso propósito consiste em investigar seus textos a partir da hipótese de que em sua filosofia, mormente a que se inicia com *Assim falava Zaratustra*, aparece a construção de uma ética apresentada por nós com ética do *amor fati*. Os temas que constituem a vertente positiva do seu pensamento - vontade de potência, eterno retorno e além-do-homem - inter-relacionam-se a partir da perspectiva dessa ética que requer como condicionante de sua compreensão a superação da metafísica. Assim, situamos a leitura do pensamento de Nietzsche em uma outra dimensão, pois partimos do pressuposto de que o móvel condutor de suas análises está determinado pela afirmação incondicional da vida. É nessa afirmação que julgamos encontrar elementos para sustentar a hipótese da presença de uma ética no conjunto de sua obra afirmativa, ainda que se configure de modo diverso das formulações anteriores.

Ao nos referirmos especialmente a *Assim falava Zaratustra*, queremos assinalar um período na condução do pensamento de Nietzsche em que são introduzidos os conceitos a partir dos quais ele passa a interpretar o mundo. Efetivamente, distinguimos essa fase das anteriores por reconhecer a construção efetiva do seu pensamento distanciada, ao mesmo tempo, das influências, por exemplo, de Shopenhauer, presente em *O nascimento da tragédia*, e do positivismo, constante em *Humano, demasiado humano*. Não se trata de adentrar em uma discussão acerca da periodização dos seus escritos, mesmo porque uma tal discussão já foi realizada no Brasil por Scarlett Marton[5]. Além de resgatar a intenção de Nietzsche manifesta em cartas, a autora mostra a reorganização conceitual evidenciada nos escritos do filósofo

[5] Cf. MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 21-38.

que permite identificar três períodos diferentes no seu pensamento que servem de parâmetro para uma melhor compreensão do autor, com a ressalva de que não se trata de uma divisão em "unidades fechadas". Compartimos com a autora de *Das forças cósmicas aos valores humanos,* a compreensão de um primeiro período em que a filosofia de Schopenhauer, a música de Wagner e o estudo filológico constituem o pano de fundo de suas reflexões de 1870 a 1876. De 1878 a 1882, é a influência do positivismo que motiva a investigação de Nietzsche. Mas, a partir de 1883 suas obras revelam a sua autêntica filosofia que se estende aos fragmentos de 1888. Se reconhecemos a periodização de Marton no que concerne ao reconhecimento teórico de motivos condutores que se alteram no percurso filosófico de Nietzsche e na ênfase no terceiro período como sendo o lugar de manifestação de seu pensamento genuíno, marcado sobretudo pela introdução dos conceitos de força, vontade de potência, a doutrina do eterno retorno, o além-do-homem, o procedimento genealógico e a noção de valor, dela nos distanciamos quando da identificação do cerne da filosofia que se inicia com *Assim falava Zaratustra.* Enquanto para a autora é a cosmologia que viabiliza a reorganização do seu pensamento, vemos a interpretação como elemento central que permite a Nietzsche simultaneamente distanciar-se do sistema semântico da tradição e construir um novo registro que principia por uma interpretação dos existentes até elaborar uma interpretação acerca do agir humano.

Reconhecemos que ao tomar a História da Filosofia em seu conjunto, Nietzsche refuta as formulações éticas que aparecem como reflexões sobre o agir em busca de um elemento último como seu definidor ao apresentá-las como imposições de perspectivas. Enquanto os filósofos modernos estabelecem máximas universais e de validade incondicional que respaldam a afirmação da subjetividade como fundante e fornecem parâmetros seguros para compreender e explicar a ação, o autor de *Assim falava Zaratustra* empreende uma genealogia da moral para realizar o resgate histórico interpretativo das configurações erigidas no decurso da história humana enquanto proposição de sentidos. Ao resgatar motivos não conscientes como determinantes do agir, recusa o governo absoluto da razão em termos de moralidade e a universalidade de sua legislação. Se a idéia e a necessidade de um fundamento absoluto perpassa os pensadores, mormente os da modernidade, entendida como de Descartes a Hegel, enquanto condicionante para compreender e sustentar o conhecer, o ser e o agir, a inexistência de fundamento em Nietzsche conduz, em nossa ótica, da investigação da condição humana inserta no mundo ao reconhecimento de que as considerações acerca do conhecer, do ser e do agir são tão-somente perspectivas provisórias, formas de o homem se situar no mundo.

Ora, ao falar em perspectiva, entendemos que o filósofo alemão exclui de imediato a incondicionalidade e propõe a postulação como base, cujo valor deve ser buscado a partir das condições de criação, ou seja, determinar o móvel mesmo do postular, do avaliar, do interpretar. O dever, por conseguinte, não aparece como constitutivo do ser, ao contrário, suas formulações são firmadas a partir de avaliações e, portanto, referidas a uma convenção que procede de uma interpretação. Desse ponto de vista, entendemos que as éticas apareceriam efetivamente como construções, isto é,

como imposições de perspectivas acerca do agir humano. É nesse âmbito que inserimos a própria exposição de Nietzsche concernente à ética. Somente nesse domínio pode-se vislumbrar o encadeamento conceptual de sua filosofia construtiva enquanto desenrola-se, partindo de uma interpretação dos existentes e do mundo à sua ação no mundo, do experimento de possibilidades interpretativas à aquiescência ao destino enquanto perspectiva ética. O *amor fati,* por conseguinte, é uma interpretação resultante do reconhecimento de que não há outra forma de estar no mundo exceto interpretando, tanto o agir é interpretar quanto a sua conceptualização é uma interpretação que situa o homem no mundo ao introduzir no mundo o valor. É a partir da noção de interpretação que tratamos da questão ética em Nietzsche ao reconhecer na anuência ao *fatum* a expressão de uma perspectiva que afirma incondicionalmente a condição humana desde a construção de perspectivas, a partir do introduzir permanente de interpretações que ao superarem as que se apresentam como mais estreitas contemplam o advento de outras e revelam o humano em sua competência de criador assentando o agir em um novo horizonte.

Nosso ponto de partida é a compreensão inicial da vontade de potência enquanto interpretação que se apresenta como âmbito de sentidos em Nietzsche. É a vontade entendida como multiplicidade de impulsos em luta permanente que introduz interpretações, mas a própria introdução da vontade de potência é uma interpretação possível dos existentes, que se coaduna e abrange as demais interpretações que lhes foram conferidas ao entender que não há outro âmbito que não o da interpretação. É por isso que apresentamos a vontade de potência como interpretar, como intérprete e como significação que se faz. Ao fazê-lo, recusamos inserir Nietzsche junto aos filósofos metafísicos por entender que o filósofo procede um deslocamento conceitual da

explicação para a interpretação. Não se trata mais de uma pergunta acerca do ente em totalidade, como afirma Heidegger sobre sua filosofia, mas da criação de seus possíveis sentidos. Tampouco da redução de sua filosofia a uma técnica de interpretação, como entende Foucault, pois reconhecemos que Nietzsche introduz um aparato conceptual a partir do qual interpreta o mundo. É isso que Nietzsche afirma quando denuncia a crença exacerbada de um filósofo no conceito contra o afirmar de sua constante criação: "os filósofos (...) não devem mais se contentar em aceitar os conceitos que lhes dão, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é preciso que comecem a *fabricá-los*, a *criá-los*..."(34 [195] do outono de 1884/outono de 1885). Entendendo a filosofia como uma espécie de fábrica de conceitos que expressam interpretações, Nietzsche, em nossa ótica, distancia-se da metafísica e inaugura uma outra forma de abordagem do ser como vir-a-ser desde o sentido e o valor enquanto interpretação[6]. O mundo que tem valor é o mundo da interpretação porque se está no mundo desde a interpretação. Os conceitos não dizem algo acerca da realidade, essa questão sequer se coloca, mas exprimem perspectivas introduzidas manifestas nos conceitos criados. A metafísica, entendida

[6] Efetivamente, a definição da filosofia como criação de conceitos é de Deleuze e Guattari. No livro *O que é a filosofia*, eles rejeitam defini -la como contemplação, reflexão e comunicação reconhecendo no filósofo um amigo do conceito, por o ter em potência, e na filosofia o domínio de sua criação: "A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos", escrevem (DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: editora 34, 1992, p. 13). Todavia, essa nova compreensão tem uma genealogia que reconhece em Nietzsche sua possibilidade de afirmação quando a ele remete: "...segundo o veredicto nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria..." (op. cit. p.15). Nossa afirmação de que a filosofia em Nietzsche é construção, invenção, criação de conceitos, em Deleuze e Guattari esses termos são diferenciados, guarda uma inspiração da leitura dos filósofos franceses. Contudo, admitimos como especificidade de nosso tratamento da questão o reconhecimento da criação a partir da interpretação da interpretação em Nietzsche que constitui tema de nosso primeiro capítulo. Em nossa ótica, ao converter toda produção humana em interpretação, Nietzsche permite que se entenda um conceito na filosofia como construção, invenção, criação que remonta à interpretação desde as lutas entre vontades de potência enquanto interpretação.

enquanto pergunta pelo existente em sua totalidade, não se coaduna com a afirmação irrestrita das interpretações postas no curso do tempo.

Por outro lado, ao compreendermos que o texto nietzschiano permite uma diversidade de possibilidades em termos de interpretação, pois não formula proposições inequívocas, cujo corolário seria evidente, reconhecemos que se apresenta como algo a ser decifrado. Mas o decifrar não implica, no caso, o estabelecimento de elementos precisos, mas de elementos possíveis que incessantemente podem vir-a-ser no domínio do texto. Com isso, o decifrar é visto por nós como um exercício de experimentação em que cada elemento encontrado abre novas possibilidades de combinação no sentido do interpretar e, portanto, da experimentação que se realiza com o próprio pensar. Em *Para a genealogia da moral*, Nietzsche afirma: "Um aforismo bem construído não é 'decifrado' pelo simples fato de ser lido; é preciso, então, começar sua interpretação, o que demanda uma arte da interpretação" (*GM* Prefácio § 8). Não há entre o ato de ler e o de interpretar uma decorrência necessária; para decifrar aquilo que se lê exige-se uma arte, a arte da interpretação.

Mas, o que é a interpretação, o que é o interpretar? Nietzsche requer como uma sua condição o deter-se demoradamente sobre um texto enquanto condicionante de possibilidade de sua interpretação. Gostaríamos de acrescentar que se trata de uma condição necessária, mas não suficiente, pois não há medida precisa para a interpretação. O decifrar poderia passar tanto pela cumplicidade, quanto pela imparcialidade. Ora, se, de um lado, a cumplicidade requer o abandono da imparcialidade, de outro, a própria imparcialidade já se apresenta como elemento a ser interpretado. Nesse sentido, o texto nietzschiano, em nossa ótica, remete todo o afirmar, o produzir ao interpretar. Com isso, lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a

compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de deduções aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, que entendemos como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possibilidades ainda não realizadas de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma idéia pode suscitar.

Os textos de Nietzsche receberam interpretações diversas que, em alguns casos, se excluem mutuamente. Não se trata, como no caso de um autor da tradição, entendida como de Platão a Hegel, de encontrar uma nova possibilidade, um elemento não tematizado, uma relação ainda não estabelecida, mas de cada texto ser mesmo essa concentração de possibilidades. Isso parece explicar a diversidade de interpretações que fazem de Nietzsche o último metafísico, como afirma Heidegger, ou aquele que inaugura uma nova hermenêutica, como assevera Foucault, ou ainda como a aurora de uma contracultura, caso se siga uma das leituras de Deleuze. Em se tomando essa diversidade de possíveis como realizáveis em cada exposição, vemos que o texto nietzschiano comporta igualmente uma diversidade de possibilidades. Müller-Lauter aponta como motivo dessa diversidade a característica da sua obra: "Nietzsche não nos oferece uma obra fechada em si, unívoca em suas idéias, mas diversos textos curtos, cuja conexão, se não é contestada, é discutida de maneira controversa pelos intérpretes"[7]. Partindo da discussão acerca das interpretações, constatamos que as possibilidades de experimentação com o pensamento não fornecem respostas definitivas, o que, de um lado, justifica a diversidade de compreensões de um mesmo

[7] MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. "O desafio Nietzsche". In: *Discurso* 21 (1993). Trad. da Comissão Editorial. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. p. 7 - 29.

texto e, de outro, fornece elementos precisos para elevarmos toda afirmação ao estatuto de interpretação. No limite, os intérpretes de Nietzsche, tomados em seu conjunto, levam a bom termo a afirmação do filósofo: "Um mesmo texto permite inumeráveis interpretações: não há interpretação 'certa' (*richtige)*". (1 [120] do outono de 1885/ primavera de 1886).

Se o predicado 'certa' implode a própria circularidade da interpretação, remetendo-a a algo fixo e determinado a sua ausência, devido à ausência de medida, conduz a um estado de imprecisão que beira o relativismo das posições possíveis acerca da interpretação. Ainda assim, reconhecemos que o texto aparece como o limite possível para o sentido, mesmo que aponte para a sua inevitável diversidade. A exclusão das possibilidades de interpretação torna-se, a nosso ver, um dos horizontes de uma possível justiça enquanto correção no que se refere à interpretação da interpretação de Nietzsche, pois se não há interpretação certa é porque só existem interpretações. Eis a medida que consideramos ser, ao mesmo tempo, flexível e redutora das possibilidades interpretativas. Enfim, ao afirmar a inexistência de correção, certeza, justiça no que concerne à interpretação, Nietzsche quer resgatar a presença de um círculo interpretativo para além do qual não há domínio fundacionista. Entendemos, assim, que o próprio fundamento carece de correção por expressar uma interpretação. É a circularidade da interpretação introduzida por Nietzsche que, permitindo a sua leitura desde esse prisma, possibilita situá-lo na tradição ou não da metafísica no Ocidente. No limite, afirmar que não há interpretação correta exige a eliminação do fundamento.

Nesse sentido, quando Heidegger faz de Nietzsche o último metafísico, o faz desde o entendimento da introdução de um fundamento, de um princípio que seria a vontade de potência enquanto responde a pergunta condutora 'o que é o ente?,' não

atingindo a pergunta mais originária e fundamental da filosofia 'o que é o Ser?'. Nietzsche não pergunta pelo ser mesmo porque não se dirige ao fundamento do ente enquanto fundamento, não se interroga sobre o seu próprio fundamento e não se fundamenta. Seu interrogar permanece no âmbito da pergunta condutora dirigida ao ente em sua totalidade. Nomeando o ente em sua totalidade de vontade de potência e determinando seu modo de ser como eterno retorno, Nietzsche desenvolveria ao limite a pergunta condutora da filosofia no Ocidente desde sua primeira formulação que remonta a Parmênides. Todavia, permaneceria preso a ela já que não se coloca no que Heidegger denomina ante-sala da filosofia como o lugar a partir do qual a pergunta originária se coloca enquanto desvelamento do Ser. "O pensamento de Nietzsche, em conformidade com o pensamento do Ocidente desde Platão, é metafísica", escreve Heidegger[8].

Mas há de se dizer que a inclusão de Nietzsche junto à metafísica se deve a compreensão heideggeriana de que a filosofia de Nietzsche é um platonismo invertido, quer dizer, uma filosofia que desloca o fundamento do existente do supra-sensível para o sensível. Ao ler a vontade de potência como o ente em sua totalidade, o pensador alemão vê processar-se em Nietzsche, ao mesmo tempo, a inversão do platonismo e o derradeiro passo para o acabamento da metafísica já que o ente deixa de ser idéia vindo a ser sensível. Mesmo que o filósofo da Floresta Negra se refira à eliminação da má interpretação do sensível abrindo caminho para uma nova ordem hierárquica entre sensível e não sensível, a alteração do esquema da ordem supõe o deslocamento do fundamento e não à sua exclusão no sentido em que vinha sendo colocado na filosofia

[8] HEIDEGGER,Martin. *Nietzsche*. Trad. Pierre Klossowski, Paris:Gallimard, 1971, vol.II, p.207.

do Ocidente. Nesse caso, a própria noção de inversão supõe a permanência no horizonte da fundamentação em que a vontade de potência é uma unidade a partir da qual Nietzsche elabora sua filosofia enquanto transpõe para a noção de vontade como voluntariedade a mesma noção de fundamento presente na metafísica por ele criticada. A vontade de potência é compreendida como a introdução de um fundamento. Eis o porquê de Nietzsche perguntar, nessa acepção, pelo ente em sua totalidade e o determinar como vontade de potência.

Mas o que é a vontade de potência em Nietzsche senão interpretação? Identificamos o surgimento de duas questões referentes à interpretação que se faz de Nietzsche e à leitura que Nietzsche faz da interpretação, quais sejam, a correção da interpretação dos textos de Nietzsche e o sentido da interpretação no pensamento de Nietzsche. Enfim, se não há interpretação certa, a questão alusiva à correção da interpretação de textos torna-se sem sentido, salvo se o sentido da interpretação no pensamento de Nietzsche fornece uma medida que se coadune, ao mesmo tempo, com a possibilidade de sua ausência. Reconhecemos que se só existem interpretações. Tanto a interpretação do texto de Nietzsche quanto a interpretação introduzida por Nietzsche remetem a uma perspectiva irredutível à unidade. Trata-se, em nossa ótica, da imposição de uma perspectiva seja acerca do texto seja acerca do mundo. Em ambos os casos a exclusão do fundamento através da diversidade de perspectivas torna-se a medida da compreensão. Nesse horizonte, não vemos como seja possível partir quer da dedução da multiplicidade de uma unidade quer da introdução de um fundamento último. Por essa razão, mesmo reconhecendo a importância da investigação de Heidegger tanto no sentido de inserir Nietzsche na História da Filosofia como um grande pensador quanto sua exposição minuciosa dos seus textos das obras publicadas

aos fragmentos póstumos, contrapomos nossa argumentação à leitura de Heidegger que insere Nietzsche na metafísica ao partir da interpretação da interpretação em Nietzsche como medida que impossibilita lhe atribuir uma determinação do mundo e sim uma forma possível de sua compreensão.

Da mesma forma, a impossibilidade de referendar a inserção similar feita por Eugen Fink, cuja interpretação da obra de Nietzsche guarda uma estreita proximidade com a de Heidegger. Considerando que o princípio operacional fundamental da filosofia de Nietzsche é a equação ser = valor, Fink entende que Nietzsche continua preso à metafísica, uma vez que tal equação já se encontra em Platão. Ao conceber a existencialidade do existente como vontade de potência, o existente na sua totalidade como eterno retorno, a morte de Deus negativamente enquanto o mais existente dos existentes e esse mesmo existente pensado positivamente como jogo apolíneo-dionisíaco, Nietzsche operaria como a tradição metafísica: "o *movimento* do seu pensamento *realiza-se* nos horizontes do ser: nada, devir, aparência, pensamento. (...) Ele continua prisioneiro da metafísica mesmo quando celebra já sua vitória sobre ela"[9]. Ora, ligar o pensamento de Nietzsche ao de Platão desde a perspectiva do ser é desconsiderar o empenho nietzschiano de ultrapassar a cisão ser e não ser, de destituir essa oposição de sentido no horizonte do conhecimento e do mundo. Quando Nietzsche afirma querer "imprimir ao vir-a-ser o caráter de ser" (7 [54] do outono de 1885/outono de 1887), ao invés de inverter ou permanecer na formulação platônica, ele radicaliza a sua posição de destituir de valor a própria disjunção e de introduzir o vir-a-ser como a melhor possibilidade interpretativa para os existentes.

---

[9]FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche.* Trad. Joaquim L. Duarte Peixoto, Lisboa: Editorial Presença, 1993, p. 201.

Expressa-se, com isso, a recusa de pensá-los no âmbito da fixidez do ser a partir da introdução de um novo registro. Por outro lado, ao reconhecer que o valor do mundo reside em nossa interpretação, o filósofo alemão recusa definitivamente a possibilidade de existência de algo para além da perspectiva imposta que possa se apresentar como realidade mais importante e essencial. Como, em sua visão, não há fato ou fundamento aquém ou além da imposição de uma perspectiva nem se detém a investigá-lo e nem o supõe como existente. Daí a dificuldade de entender seu pensamento a partir de sua inclusão no mesmo campo de inquietações filosóficas em que se move a concepção de Platão e dos demais metafísicos, consoante a caracterização estabelecida por Nietzsche.

Contrapondo-se frontalmente à interpretação heideggeriana do filósofo de Sils Maria enquanto exprime a vontade de potência como vontade de vontade, como estrutura do volitivo, Müller-Lauter propõe-se a investigar esse conceito no autor de *Para além de bem e mal* desde o horizonte de sua própria filosofia. Ao entender que a metafísica para Nietzsche se manifesta desde a invenção do pensar do incondicionado para o condicionado e da dedução de uma multiplicidade a partir de um primeiro simples, Müller-Lauter rejeita a colocação do filósofo de Sils Maria no viés da metafísica sob este prisma. Na sua avaliação, seria injusto para com Nietzsche fazê-lo representante de uma metafísica que ele explicitamente rejeita. Interpretada como fundante metafísico, como unidade metafísica fundada, a vontade de potência não corresponderia à perspectiva propriamente nietzschiana que apresenta a vontade enquanto, simultaneamente, comando e execução. Ainda que Nietzsche utilize a expressão 'vontade de potência' no singular, ela designa somente uma organização ao

invés de uma unidade: "Existe apenas uma multiplicidade de vontades de potência"[10]. Compartimos com Müller-Lauter a compreensão de que não há em Nietzsche vontade, mas vontades que se deslocam constantemente.

A exposição de Müller-Lauter distancia-se, ao mesmo tempo, das leituras acerca de Nietzsche realizadas por Heidegger e Foucault. Ao investigar a vontade de potência como interpretação, ele procura mostrar que a exposição de Nietzsche concilia seu critério de verdade, intensificação de potência, com a perspectiva de vontade de potência por ele introduzida desde a compreensão do movimento circular que pertence a todo interpretar: "a auto-compreensão de uma interpretação como interpretação não tem que estar disposta contra o querer-poder, mas pode e deve exatamente liberar o interpretar"[11]. Se nos aproximamos de Müller-Lauter ao entender a vontade de potência como interpretação enquanto imposição de perspectivas que inclui em si mesma a possibilidade de seu alargamento, dele nos distanciamos quando confere à interpretação de Nietzsche mais do que a perspectiva particular do filósofo Nietzsche como se houvesse, para ele, uma determinada realidade mesmo que pensada como campo de luta de multiplicidades de forças. Ainda que Müller-Lauter reconheça o caráter não absoluto da interpretação das interpretações em Nietzsche, supõe a presença de organização de *quanta* de forças como compondo a efetividade. Em nossa visão, a exposição acerca do conhecimento, do mundo, dos existentes e do agir aparece, consoante Nietzsche, tão-somente como interpretação. Vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e *amor fati* são conceitos que se interligam enquanto uma possibilidade de compreensão,

---

[10] MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., São Paulo: ANNABLUME, 1997, p. 98.
[11] MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., São Paulo: ANNABLUME, 1997, p. 145.

isto é, uma perspectiva que conduz da interpretação dos existentes à interpretação do agir.

Sob esse prisma, somos mais propensos a flertar com a interpretação de Foucault, que vê Nietzsche inaugurar uma nova hermenêutica. Enfim, concordamos com o filósofo francês que a partir de Nietzsche não há nada a ser interpretado porque tudo é interpretação. Parece ter sido essa a intenção de Michel Foucault ao apresentar, nos *Cahiers de Royaumont,* Nietzsche, Freud e Marx como aqueles que remetem a interpretação a uma nova possibilidade e, com isso, instituem novamente a hermenêutica. Foucault principia sua análise acerca da interpretação, apresentando duas suspeitas que a linguagem suscita em nossa cultura: "a de que a linguagem não diz exatamente o que diz" e a de que "a linguagem ultrapassa de alguma maneira sua forma verbal"[12]. Haveria um discurso essencial que subjaz às palavras e que, todavia, enquanto latente nem sempre é apreendido, inobstante manifestar-se. Daí ser necessária uma virada em termos de atitude interpretativa manifesta em Nietzsche, Freud e Marx. Embora admitindo que cada forma cultural tenha um dado sistema de interpretação, em termos de técnicas e métodos, os mesmos, até o século XIX, apresentavam noções definidas. Em especial, Foucault toma como exemplo o século XVI, cuja demarcação em termos de unidade mínima e lugar geral da interpretação é a noção de semelhança, possibilitando decifrar aquilo que foi dito.

Aos séculos XVII e XVIII coube justamente colocar em suspenso essa noção e, com ela, os postulados do conhecimento anterior. Foi, contudo, no século XIX que se introduziu uma cisão radical em termos da substituição de noções que permitiriam a compreensão daquilo que se diz, através de um redimensionamento da

[12] FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx". In: *Cahier de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 183).

própria interpretação. Isso porque com Nietzsche, Freud e Marx não houve uma substituição de signos, ou o estabelecimento de outros sentidos, mas a destituição do signo de qualquer unicidade e fixidez e, com isso, eles "transformaram a natureza do signo e modificaram o modo com que o signo em geral podia ser interpretado"[13]. O que transparece nesses autores, seja através da crítica de Nietzsche à profundidade ideal - profundidade da consciência - apresentando o intérprete como escavador que deve atingir a profundidade, mas sem entendê-la como interioridade, ou, de modo análogo Marx, mostrando ser preciso penetrar as noções burguesas a fim de identificar por trás da profundidade na concepção burguesa a mediocriadade, e ainda em Freud, através do espaço de interpretação constituído tanto na topologia da consciência, quanto nas regras para a atenção psicanalítica. É a recusa peremptória de uma interpretação instituinte a partir do signo, pois os signos antes mesmo de poderem ser oferecidos como elementos para uma interpretação, são eles mesmos já interpretação. A interpretação é tomada assim como "tarefa infinita". Ela não pode acabar, posto que não há um fato originário que detenha o sentido. Isso transforma o signo, uma vez que lhe retira o predicativo de unicidade e acresce-lhe o de "abertura irredutível", o que gera o inacabamento da interpretação que, segundo Foucault, se encontra expresso analogamente em Marx, Nietzsche e Freud. É a recusa do fato em favor da interpretação, "o inacabamento da interpretação, o fato de que ela seja sempre dilacerada e que ela permaneça em suspenso nos seus próprios limites..."[14]. A interpretação não pode atingir um estado terminal porque o signo não sofre a interpretação, mas é já interpretação.

A leitura que procedemos da interpretação em Nietzsche segue caminho

---

[13]Idem, ibidem, p. 180.
[14]Idem, ibidem, p. 188.

diverso da de Foucault, haja vista a retomada do aparato conceptual nietzschiano desde a introdução de uma nova perspectiva acerca do agir. Sob nosso ponto de vista, ao introduzir a vontade como interpretação, o pensador alemão quer, simultaneamente, aniquilar as noções de fato e de fundamento e construir um novo registro interpretativo dos existentes, do mundo, do sujeito e da ação. Sua filosofia prima pela criação de conceitos que situam o homem e o agir em uma dimensão diversa da que vinha sendo colocado na história da filosofia. Seu novo registro é o da interpretação, mas a partir da inter-relação entre os conceitos de vontade de potência, além do homem, eterno retorno e *amor fati* que aparecem como perspectivas que permitem situar o agir em uma outra perspectiva. Se, por um lado, Foucault fornece uma medida para a apreensão dos textos de Nietzsche desde a interpretação e reconhece que o filósofo a torna ilimitada, por outro, faz de seu pensamento uma espécie de introdução de uma técnica de interpretação. A inauguração de uma nova hermenêutica retira dos seus textos o aparato conceptual mediante o qual interpreta os existentes para utilizá-los como um novo procedimento interpretativo, qual seja, interpretar interpretações. Pretendemos, assim, introduzir uma outra possibilidade interpretativa para os textos de Nietzsche diversa da foucaultiana ao partirmos da investigação dos conceitos presentes em seus escritos. Em nossa investigação, consideramos tanto os livros publicados pelo autor quanto os fragmentos póstumos decisivos para a apreensão do seu pensamento. Se consideramos que os conceitos de sua filosofia positiva são introduzidos nas obras publicadas, reconhecemos que não raras vezes são mais bem elucidados nos textos póstumos, que contribuem diretamente para uma exposição mais fiel às intenções filosóficas do autor.

Sob esse aspecto, queremos afirmar um segundo horizonte de uma possível justiça em termos de medida da interpretação. Acreditamos que o recurso à

intratextualidade, visando à apreensão de uma exposição, de um conteúdo, das relações entre os conceitos de um pensador, impede a arbitrariedade de uma qualquer conexão ou uma extrapolação do texto. Nesse ponto, restringimos nossa investigação à filosofia do pensador e não aos possíveis usos dessa filosofia para pensar questões hodiernas desvinculadas da inter-relação conceptual. Distanciamo-nos, assim, do propósito de Gilles Deleuze quando, em *Pensamento nômade,* reivindica para si e atribui ao aforismo de Nietzsche uma relação imediata com a exterioridade efetivada pela redução do texto a uma engrenagem de aplicação em uma prática extratextual. Na sua ótica, a leitura de Nietzsche não apresentaria propriamente problemas de interpretação, mas, como afirma, de maquinação, ou seja, de identificação de forças que passam, que se relacionam com forças externas, o direito ao contra-senso para a obra de Nietzsche: "O contra-senso legítimo é isto: tratar o aforismo como um fenômeno à espera de novas forças que venham 'subjugá-lo', ou fazê-lo funcionar, ou fazê-lo explodir"[15], escreve o pensador francês. O texto como uma "máquina de guerra móvel" em luta com todos os códigos: contrato, lei, instituição; em luta com uma burocracia racional que codifica, que salvaguarda a própria "máquina racional administrativa" pela defesa do significante, "último avatar filosófico do déspota". O aforismo nietzschiano promoveria essa luta por ser primordialmente nômade, rompendo com todos os códigos e inaugurando uma contracultura.

Que esse modo de caracterização do texto nietzschiano exige um outro modo de relação fica evidente. Não obstante, faltam evidências que corroborem a afirmação de que o texto nietzschiano é uma engrenagem numa prática extratextual,

---

[15] DELEUZE, Gilles. Peansamento nômade. In: *Nietzsche hoje?*. Org. Scarlett Marton, Trad. Milton Nascimento e Sônia S. Goldberg, São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 62.

inclusive pela recusa de uma prévia intratextualidade. O que nos remete a uma dificuldade de legitimar essa aplicação do texto. Em que medida o prolongamento do texto não determina o seu abandono? O texto de Nietzsche rompe com os códigos à medida em que se situa para além do aparato conceitual da tradição, para além de seu referencial semântico e, mais ainda, para além de seu modo convencional de proceder: não há separação entre pensamento e vida. Mas, daí a afirmar que não há problemas de interpretação poderia implicar a recusa das próprias noções de sentido e de valor e, de certo modo, da filologia, psicologia e genealogia empreendidas por Nietzsche e expressas nos seus aforismos, metáforas, ensaios, enfim, no conjunto de sua obra. Enquanto a interpretação requer a coerência, a maquinação requer uma extrapolação ou aplicação não de uma força, mas de um significado que previamente se interpreta, daí a força poder ser tratada como operativa.

Ainda que se possa tomar o texto de Nietzsche como nômade, essa caracterização só pode ser feita mediante uma prévia relação intratextual com o conjunto de textos. O que se quer assinalar é a intratextualidade como necessária para a compreensão dos elementos expositivos da própria exclusão da interioridade. É essa intratextualidade como condição de possibilidade de identificação dos elementos configuradores da filosofia nietzschiana que se quer reivindicar e, inclusive, atribuir como empreendimento de Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*. Esse texto apresenta-se como uma exposição sistemática que engloba a filosofia de Nietzsche desde *O nascimento da tragédia* até os *Fragmentos póstumos* que contém os textos referentes à vontade de potência e ao eterno retorno. É apresentada a teoria das forças, a respectiva topologia e tipologia, assim como o método de Nietzsche e as formas do niilismo. Esses elementos só podem ser apreendidos mediante uma relação intratextual, não obstante a

própria compreensão dessas construções passar pelo adentramento do texto como um andar com.

A especificidade do texto de Nietzsche só pode ser apreendida mediante uma relação intratextual com o conjunto de sua obra, pois só assim se pode identificar a introdução de uma outra dimensão de filosofia. A recusa da interioridade não está determinada, ou pelo menos não necessariamente, pela conexão que se possa fazer entre forças que saltam do texto e forças que estão na exterioridade, mas pela dissolução de um sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir e pela denúncia do ideal subjacente que referenda as construções argumentativas que referendam esse sujeito. A sua escritura apresentaria, então, problemas de interpretação, uma vez que os códigos convencionais foram suplantados, não obstante a compreensão de tal rejeição efetivar-se através da arte da interpretação exigida por Nietzsche para seus leitores. E isso, inclusive, como condição de não fazermos do pensamento de Nietzsche uma qualquer imagem nossa ou mesmo desconsiderá-lo. Passa pela intratextualidade a condição de legitimidade, ainda que se efetive tão-somente como possibilidade interpretativa.

Ao conferimos ao texto de Nietzsche uma abertura irredutível, inserimos nossa exposição acerca do autor de *Ecce homo* como interpretação viável cuja medida de possibilidade de uma tal leitura se encontra no uso nada parcimonioso de citações. A sua profusão, por vezes excessiva, resgata a intratextualidade enquanto dimensão reveladora dos sentidos contidos no texto, condicionante da tecedura de uma trama conceptual. É nossa medida de coerência e consistência do discurso sem descurar das intenções próprias do autor. Se a consideração acerca da interpretação da interpretação em Nietzsche nos conduziu à compreensão de que o motivo condutor presente em seus textos desde a elaboração de *Assim falava Zaratustra* é o *amor fati* enquanto proposição

de uma nova perspectiva ética, a interpretação dos conceitos de vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e *amor fati* revelou o fio condutor da construção do seu interpretar e da contraposição às demais interpretações.

É a partir da introdução da vontade de potência, da doutrina do eterno retorno e do além-do-homem enquanto interpretação que Nietzsche supõe romper com o viés instituinte da tradição: a linearidade no tempo e sua conseqüente idéia de progressividade, o absoluto e suas formulações conceptuais nas esferas do saber objetivadas no "ser", na "verdade", no "bem/mal" e a idéia do "eu" enquanto reduto canalizador e produtor das ficções. A ruptura se instaura, na sua ótica, mediante a superação das dualidades que viabilizaram um dado tipo de vida. Essa superação impossibilita propriamente a projeção de uma outra vida, afirmando, assim, a efetividade enquanto interpretação. A doutrina do eterno retorno e o além-do-homem são perspectivas que superam, na sua acepção, a metafísica, posto dissolverem a dualidade mundo verdade/mundo aparente e todas as outras que com ela compactuam mediante a substituição da linearidade pela circularidade. Ao fazê-lo, supõe aniquilar toda perspectiva de desenvolvimento progressivo na existência, impossibilitando, desse modo, a imputação de qualquer caráter teleológico ao mundo. A afirmação nietzschiana de que tudo retorna sem cessar implica, ao mesmo tempo, a afirmação da vida e a recusa do conteúdo semântico da tradição, uma vez que ao aniquilar o ideal de perfeição advindo de um progresso *ad infinitum* remete a apreciação para condições de existência e, assim, para a afirmação dessa vida. Essas duas atitudes diante da vida – seria mais adequado dizer atitudes da vida – uma vez efetivadas apontam para uma reviravolta em termos do querer, sentir e pensar que, a nosso ver, indica uma perspectiva ética.

Em nossa investigação a possibilidade de um redimensionamento em termos de ação nos remete à questão ética. Contudo, supondo-se que exista essa possibilidade, como podemos ligá-la com o necessário jogo instintual que, consoante Nietzsche, está na base de nossas ações? Em que medida se pode coadunar necessidade, *amor fati* e ética? Em nossa hipótese, partimos do ponto de que é a própria concepção de ética que deve ser revista, pois colocamos em suspenso as construções explicativas do agir que se pautam por um ideal de homem ou por causas da conduta. Para que uma ética do *amor fati* possa ser viabilizada, pressupõe-se a realização do desmonte da metafísica, ou seja, há uma necessária procedência de sua dissolução à instauração da ética, o que não requer que se atribua uma proeminência a esse desmonte, já que afirmamos ser o agir questão fundamental em Nietzsche. A leitura de uma dissolução da metafísica em Nietzsche é situada, assim, desde o horizonte dos temas presentes em sua filosofia positiva enquanto introduzem uma nova interpretação por meio da construção de um novo aparato conceptual. A vontade de potência, enquanto interpretação, exprime uma nova compreensão dos existentes; o além-do-homem como sujeito ético, expõe um redimensionamento do entendimento de sujeito e de sua inserção atuante no mundo; o eterno retorno, posto como círculo mundano de interpretações, visa a suspender o movimento de progressão da idéia que se inicia com Platão através do entendimento de uma eternidade imanente. O *amor fati,* tema para o qual confluem os demais conceitos de sua filosofia positiva, introduz a sua perspectiva ética.

Empreendimento basilar nietzschiano, possível somente a partir da dissolução da metafísica, a sua ética aparece desde a compreensão do mundo como fluxo perpétuo entre o perecer e o vir-a-ser. Enquanto uma ética situada para além do conteúdo semântico da tradição, o *amor fati* não postula nenhuma norma incondicional,

não se pauta pelo dever ou mesmo pela perfeição, mas pela afirmação da vida e do eterno retorno. Reconhecendo que na base das interpretações encontra-se uma determinação profunda como regente, o *amor fati* vem justamente expressar a aquiescência a uma tal determinação. Eliminando a perspectiva de uma causalidade exterior como causa primeira ou razão última, a ética em Nietzsche remete o agir à carência completa de um fundamento. São determinações não conscientes que prescrevem o que vem a ser como aquilo que se é desde a imprescindibilidade das avaliações que se dão em profundidade como decisivas daqueles que se processam na superfície. No limite, Nietzsche desloca a perspectiva da ação da intencionalidade para a inclinação ao mostrar que são os impulsos que, manifestando necessidades, introduzem interpretações. Tais caracterizações retiram o primado da ação de uma possível razão legisladora situando-o no domínio não consciente das inclinações. Nelas se torna claro em que medida a imputação de um dever ao ser torna-se tão-somente a imposição de uma perspectiva. Das profundezas emergem as interpretações enquanto expressam a singularidade humana, via de regra, mascarada em uma perspectiva comum através da linguagem convencional que as traduz em sentidos e valores. Com o *amor fati,* o homem é posto no mundo sem sentidos e justificativas ulteriores. Ainda assim, introduz um imperativo ético que, prescrevendo condições de plenitude, admite até mesmo sua rejeição. Em suma, introduz um imperativo condicional que expressa uma interpretação ao invés de uma determinação da natureza humana.

*

* *

Nosso trabalho organiza-se a partir da tematização dos principais conceitos da filosofia positiva de Nietzsche que nos permitem introduzir uma ética do amor *fati*, por isso, divide-se em quatro capítulos. No primeiro capítulo, introduzimos o conceito de vontade de potência enquanto interpretação, visando a apresentar a vontade como a instância da criação em Nietzsche e, nesses termos, como base do sentido e do valor, fazendo com que todas as ações humanas sejam expressão dessa vontade e não o resultado de uma escolha intencional, permitindo, com isso, que se compreenda o agir a partir de uma outra dimensão. No segundo capítulo, tratamos de expor a proposição de um outro tipo de sujeito, cujo delineamento se mostra na convergência entre a dimensão do trágico e a expressão do ético. Entendendo que a inserção do trágico no âmbito filosófico sustenta o redimensionamento do sujeito em termos éticos, apresentamos o além-do-homem como essa outra perspectiva determinada por uma transformação em termos de compreensão e ação. No terceiro capítulo, contamos analisar a doutrina do eterno retorno enquanto círculo mundano de interpretações que visa a suspender o movimento de progressão da idéia e a ultrapassar a dualidade de mundos que se inicia com Platão. Enquanto interpretação, a doutrina introduz outra perspectiva da relação entre mundo e eternidade ao introduzir no mundo a eternidade. Visamos ainda a apresentar o percurso que conduz Nietzsche à transvaloração dos valores. No último capítulo, queremos introduzir o *amor fati* como uma nova perspectiva ética em Nietzsche para a qual confluem os demais conceitos de sua filosofia positiva. Entendendo que não há outra forma de expor o agir a não ser como interpretação do que se processa entre profundidade e superfície, a aceitação incondicional, o amor ao destino vem a ser a afirmação daquilo que se é como a necessidade do que se vem a ser no conjunto das interpretações que se introduz.

I . A INTERPRETAÇÃO: PERSPECTIVAS DE UM AUMENTO DE POTÊNCIA

> "Que o *valor* do mundo está em nossa interpretação (que são possíveis talvez em algum lugar ainda outras interpretações além das simplesmente humanas), que as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de potência, de crescimento da potência, que cada *elevação do homem* traz consigo a superação de interpretações mais estreitas, que todo o fortalecimento alcançado e todo alargamento de potência abre novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – isto percorre meus escritos. O mundo, *que em algo nos importa,* é falso, ou seja, não é nenhum fato, mas uma composição (*Ausdichtung*) e arredondamento (*Rundung*) sobre uma magra soma de observações. O mundo é 'em fluxo', como algo que vem a ser, como uma falsidade que sempre novamente se desloca, que jamais se aproxima da verdade – pois não existe nenhuma verdade." (2 [108] do outono de 1885/outono de 1886).

Introduzir a interpretação nos domínios do mundo a partir de uma interpretação foi, sem dúvida, o exercício filosófico de Nietzsche, consistindo seu empenho em aniquilar as noções de fato e de fundamento. Com a rejeição do fundamento, Nietzsche recusa-se, terminantemente, a conceder à construção filosófica uma resposta última e definitiva seja à questão do conhecimento seja às concernentes à moral, à política e à estética. Trata-se do empenho filosófico de tentar mostrar que por

detrás daquilo que aparece enquanto interpretação não há um fundamento oculto ao qual se possa remeter as perspectivas, mas que são as perspectivas que manifestam aquilo que vem a ser como aquilo que é. Nesse sentido, dirige a crítica à noção de fundamento à História da Filosofia em seu conjunto conceptualizada nas obras que se iniciam com Platão e vão até Hegel. Está em questão um outro modo de proceder que, ao aniquilar os referencias semânticos subjacentes à quase totalidade dos discursos filosóficos, exige que se redimensione a análise, a compreensão, a expressão, enfim, os modos convencionais de tratamento tanto de um texto quanto da formulação de um pensamento. Por um lado, rejeita a unicidade do conceito e do fato originário; por outro, recusa a vigência de uma unidade subjetiva como regente através de um sujeito fundante do ser, do conhecer e do agir. Eis o sentido nietzschiano da recusa do fundamento enquanto rejeição de significados prévios e afirmação de que existem tão somente postulações. Ao considerar a História da Filosofia em seu conjunto como alvo de crítica, Nietzsche está criticando um procedimento, na sua visão, recorrente na história das construções explicativas do ser, do conhecer e do agir. É esse procedimento que aproxima Platão, Descartes, Kant e Hegel, por exemplo. Forma de proceder que visa a dissolver ao introduzir uma interpretação a partir de uma interpretação. De outra parte, com a aniquilação da noção de fato, Nietzsche dirige-se especificamente ao positivismo com o qual manteve uma estreita proximidade especialmente na época da redação de *Humano demasiado humano.* Se nesse momento ele acreditava que a ciência poderia ultrapassar o domínio das crenças metafísicas, no período subseqüente constata que a vigência do fato é seu último refúgio à medida que mantém o sensível como verdadeiro, acreditando, por conseguinte, em um domínio em que a resposta definitiva pode ser encontrada.

Talvez para alguns isso implique recusar critérios para avaliar, precipitando o homem no absurdo, no sem sentido, no nada. O pensador alemão, entretanto, diria que quaisquer critérios já decorreriam de um avaliar, mesmo o sentido ou a sua recusa constituem a imposição de uma perspectiva, o introduzir de uma interpretação. Se não se obteve uma resposta conclusiva acerca da produção de significações é porque não há um domínio obscuro em que elas estejam guardadas, mas sim uma condição a partir da qual elas são estabelecidas. Ora, se houvesse uma natureza humana apta a dar conta da significação, da verdade e da realidade, então ela forneceria todas as explicações. Nada obstante, para Nietzsche, não formulamos nem mesmo explicações, já que elas pressupõem uma fixação do ser que só abstratamente se pode atingir. É porque o valor do mundo está em nossa interpretação que não podemos explicá-lo, mas apenas adentrá-lo a partir de vários ângulos, vê-lo sob diversos enfoques, em suma, ao analisá-lo "perspectivá-lo". Se só temos um ver perspectivo, nosso conhecer será perspectivo, e o mundo, "que em algo nos importa", não poderá jamais ser verdadeiro, mas o resultado de nossa avaliação e, portanto, a imposição de uma interpretação.

Para Nietzsche existem tão-somente interpretações às quais se confere uma factualidade que já seria resultante de uma interpretação. "Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: 'só há fatos', diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações" (7 [60] do final de 1886/primavera de 1887). Nesse sentido, não há um significado objetivamente dado, já que sua caracterização passa pela maleabilidade constitutiva do ato acrescente ou fundador do próprio significado. A afirmação de que não há um significado objetivamente dado, não quer pôr em questão a existência ou não de objetos externos, mas assinalar que o ato de colocar um objeto em correspondência com um signo, seja através da extensão do seu conceito ou da designação dos diversos

seres que ele pode abarcar, já é resultado de uma interpretação. O modo como o objeto é designado e o modo como nos é dado esse objeto é sempre resultante. A questão não se coloca em termos de conotação ou denotação, mas do instituir da interpretação, ou seja, do processo anterior que institui e relaciona o signo, o significante e o significado[16]. É isso, a nosso ver, que permite, a partir de Nietzsche, situar a relação intérprete/interpretação em uma dimensão originária no sentido instituinte, já que os termos envolvidos são sempre produtos, não havendo, por conseguinte, previsão de início ou término.

A perspectiva de Nietzsche confere, assim, à interpretação um inacabamento e uma infinitude que transformam a própria filosofia[17], ao tentar desvendar o processo que introduz a significação. Dizemos processo, porque é o termo que melhor se aplica ao dinamismo presente nas configurações expressivas que historicamente se objetivaram em sistemas semânticos. Ainda assim, esses sistemas não refletem fatos, ou

---

[16] Em termos do distanciamento de Nietzsche da designação, Leon Kossovitch em *Signos e poderes em Nietzsche*, reconheceu a relação que se estabelece entre designação e representação mostrando que a intenção de Nietzsche, nesse sentido, é esvaziar a representação enquanto acredita reproduzir o objeto através da sua designação. Com a crítica à representação Nietzsche inauguraria o universo da significação: "Nietzsche dá uma nova dimensão à linguagem. Não se trata mais de manter-se no plano da designação, que transformaria a linguagem na representaç ão do objeto; confere-lhe um novo estatuto. O essencial nessa transformação é o abandono da representação pela significação". (Kossovitch, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo: Ática, 1979, p. 59). Todavia, julgamos que para além da crítica à representação e a transformação da linguagem pela significação, Nietzsche inaugura uma nova relação entre signo, significante e significado a partir da instituição interpretativa de ambos que confere à interpretação a infinitude desde as lutas entre impulsos, forças ou vontades de potência.

[17] Deleuze faz alusão a essa transformação no texto *Nietzsche et la philosophie*, ao enfatizar a reviravolta provocada pelo filósofo mediante a introdução dos conceitos de sentido e de valor, que, no seu modo de ver, inauguram uma nova forma de abordagem, a filosofia passa a ser uma sintomatologia, uma semiologia, uma tipologia e uma genealogia. Essas noções abalam as crenças metafísicas, solapam os fundamentos das construções argumentativas da tradição ao retirarem o predicativo do fenômeno e conduzi-lo à interpretação. Recorremos ao próprio texto de Nietzsche: "Não existem fenômenos morais, mas somente uma interpretação moral dos fenômenos" (*BM* § 108). Observe-se que o termo 'moral' é acrescido ao termo 'interpretação' como seu predicado: a interpretação é moral, mas é moral tão somente enquanto é uma interpretação, o que, de imediato, retira da moral qualquer estatuto de factualidade.

pelo menos, não necessariamente. É esse justamente o ponto da contenda nietzschiana, já que, para ele, por trás desses sistemas se encontram avaliações[18].

Mas, se com efeito, como afirma expressamente o filósofo, não existem fatos, ou mesmo qualquer espécie de "em si" oculto, então o que, nesse caso, requer explicitações é o estatuto de sua interpretação. Dado que tudo é sempre interpretação, se impõe resolutamente perquirir a dimensão que legitima, ou que melhor expressa a relação intérprete/interpretação a partir das perspectivas interpretativas apontadas por Nietzsche. Se a filosofia é por ele apresentada como uma sintomatologia, uma semiologia, uma tipologia e uma genealogia, faz-se mister determinar o sentido e o alcance de um sintoma, de um signo, de um tipo e de um valor em sua relação direta com o instituir da interpretação.

A menção às noções de sentido e de valor indicam um caminho, já que para o filósofo é nesse âmbito que se pode encontrar o efetivo, pois, em não havendo fatos mas somente interpretações, são elas que constituem a efetividade. Restringindo, nesse momento, o campo de análise às produções humanas, tem-se que para Nietzsche elas são valores. Conceitos, idéias, ideais, ou mesmo signos, enquanto produções, são desde sempre resultante de avaliações e, portanto, valores. "Valores foi somente o homem que pôs nas coisas, para se conservar – foi ele somente que criou sentidos para as coisas, um sentido de homem! Por isso ele se chama de 'homem', isto é: o estimador" (*ZA* I "Dos mil e um alvos").

---

[18] Cf. Fragmentos póstumos 25 [434] do outono de 1884/outono de 1885, Fragmentos póstumos 1 [115], [120], [128] do outono de 1885/outono de 1887, *GC* § 301 entre outros.

O homem é apresentado como o estimador porque em sua relação com as coisas dota-as de sentido, de valor em vista de sua conservação[19]. Afirmar isso implica que o valor não se encontra dado, mas que é estimado, sendo, portanto, instituído. Mas essa posição não pode ser compreendida como a instauração de um princípio para o estabelecimento de uma dada filosofia que centre o valor em uma perspectiva antropocêntrica ou subjetiva, uma vez que sua instituição remete a uma outra instância que determina as produções.

Se observarmos, por exemplo, a caracterização feita por Nietzsche do castigo, que em termos semióticos pode ser tomado como um signo, veremos que o filósofo opera com outros elementos. Em *Para a genealogia da moral,* ele afirma: "*ao castigo,* temos de distinguir nele [castigo] duas coisas: primeiro, o que é relativamente *duradouro* nele, o uso, o ato, o "drama", uma certa seqüência rigorosa de procedura, por outro lado, o que é fluido nele, o sentido, o fim, a expectativa que se vincula à execução de tais proceduras" (*GM* II § 13). Nietzsche distingue no castigo um elemento

[19] Efetivamente, Nietzsche relaciona valor (*Wert*) e homem (*Mensch*) desde o sentido de homem como avaliador, estimador (*der Schätzende*). No resgate do estimador referido ao homem enquanto aquele que avalia, Nietzsche expressa a condição propriamente humana de dotar o mundo de valor. Todas as dimensões que dizem respeito ao humano são determinadas pela estimação humana. É isto que faz do mundo assim como dos existentes expressão de aval iações por meio das quais o homem vem a ser o que é, isto é, vem a ser homem desde a competência estimadora que, em Nietzsche, o define como humano. Daí a seção 'Dos mil e um alvos', à medida que aborda o conjunto de valores que os homens se deram enquanto tábua de sua superação entre os povos e o alvo faltante, no sentido de mudança radical de perspectiva em termos de avaliação, remeter diretamente à imbricação existente entre homem (*Mensch*) e valor (*Wert*), entre o estimador e a estimação que define o estimador. Na coleção *Os pensadores*, no volume dedicado a Nietzsche, Rubens Rodrigues Torres Filho apresenta um comentário léxico importante sobre essa relação que transcrevemos: "_ *'homem*, isto é: o estimador' - *'Mensch, das ist: der Schätzende: na origem da palavra Mensch, mannisco,* substantivação do velho -alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* - (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mesurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que 'pensar' guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador. - 'estimar, tesouro': *schätzen, Schatz* - aqui é o verbo que deriva do substantivo. (NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. In: *Os pensadores*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 233, nota 4).

"duradouro', que seria o ato propriamente dito, e um elemento "fluido", que seria o sentido. No ato estão incluídos todos os tipos de procedimentos que o executam; no fim, as expectativas advindas da execução dos procedimentos. Mas o autor considera que esses procedimentos são anteriores ao sentido dado a eles, embora sejam também a exposição de um dado sentido, uma vez que já havia tais procedimentos sem que fossem associados ao castigo, o que indica ser ele expressão de uma interpretação introduzida para um dado ato. Na seqüência, ele comenta: "...*não* é como admitiram até agora nossos ingênuos genealogistas da moral e do direito, que pensavam, todos eles, a procedura *inventada* para fins de castigo, assim como outrora se pensava a mão inventada para fins de pegar" (*GM* II § 13).

O castigo teve na história da humanidade diversos sentidos, pois para o mesmo tipo de procedimento, para o mesmo tipo de ato, foram introduzidas diferentes possibilidades, demonstrando ter ele interpretações divergentes que em cada caso fixam um sentido, mas não como *o* sentido. Devido a isso, a presença de dois elementos, um duradouro e um fluido, ambos instituídos.

Até esse momento não se percebe uma distinção precisa entre a perspectiva nietzschiana e a de uma análise semiótica, visto que o castigo, enquanto um signo, poderia ser remetido em cada significação recebida, em cada dotação de sentido, ao seu elemento fluido. Poderia esse elemento representar alguma coisa para alguém[20], algo

[20] Recorremos, nesse caso, à definição peirciana de signo: "algo que sob certo aspecto representa alguma coisa para alguém". Esse representar algo a alguém relaciona- se ao fundamento, o signo "coloca-se no lugar de um objeto", ao objeto, "o signo representa alguma coisa", e ao interpretante, signo criado na mente de uma pessoa equivalente ao anterior ou mais bem desenvolvido. As possibilidades da interpretação estão determinadas pelos diferentes pontos expressos pelo signo. Em vista disso, constitui-se como processo triádico conforme os signos sejam considerados a partir dos próprios signos ou em suas relações com os objetos ou com quem interpreta. (PEIRCE, Charles S,. *Semiótica e filosofia*. Trad. Octanny Mota e Leonidas Hegenberg, São Paulo: Cultrix, 1993, p. 94). Na nossa visão, a perspectiva de

que remete a outros signos, cuja interpretação estaria determinada pelo signo em sua relação com o indicar algo a alguém, ou ainda a reunião de um significante e de um significado. Contudo, não é nessa acepção que se pode conferir estatuto à interpretação em Nietzsche, uma vez que em sua investigação não há ênfase à remessa a outros signos ou à indicação de algo a alguém. É preciso ter presente, de um lado, a crítica de Nietzsche aos mecanismos dissimulatórios da linguagem, sempre de prontidão para veicular a multiplicidade como unidade. É oportuno citar o texto em que Nietzsche, referindo-se ao testemunho dos sentidos e do intelecto, apresenta um parecer acerca das possíveis convenções de signos:

> "A 'razão' é a causa pela qual falsificamos o testemunho dos sentidos. Enquanto mostram o vir-a-ser, o passar, a mudança, os sentidos não mentem..."(...) O resto é aborto e ainda-não-ciência: isto é, metafísica, teologia, psicologia, epistemologia. *Ou* ciência formal, uma teoria dos signos, como a lógica e aquela lógica aplicada, a matemática. Através dela a realidade não se torna presente, nem sequer como problema; e tampouco a questão sobre que valor tem em geral uma tal convenção semiológica, como a lógica" (*CI*, A "razão" na filosofia, § 3).

Inicialmente está posta a compreensão de Nietzsche acerca do ser que de fato é tão-somente vir-a-ser. A subsistência é a da transitoriedade enquanto relação entre o vir-a-ser e o perecer, o que se conserva é um fluxo constante que possibilita ao perecer vir-a-ser e ao vir-a-ser perecer, conferindo-lhe a característica de um passar, mudar, transformar. A linguagem, centrada na representação e cognição, não apreende o fluxo e

---

interpretação nietzschiana difere da semiótica de Peirce ao conferir às atividades instintivas a primazia da significação.

o transmuda em fixidez. Em vista disso, a unidade e os correlatos coisidade e substância. Mas, e a convenção de signos? Ora, ela permite justamente uma certa homogeneização, salvaguardando o entender e o compreender. Por isso, entendemos as formações de domínio como unidade, como um, mas Nietzsche ressalta e distingue o significar um e o ser um, apontando às convenções de signos que transmudam o significar em um fixar, o que resultaria em uma falsificação.

O signo, enquanto unidade básica de um sistema de significação funciona como um estabilizador, ou seja, algo que concentra a pluralidade em uma aparente unidade de sentido, donde decorre a possibilidade de determinação de um significado como o significado. Mas o genealogista percebe esses meandros e, em vista disto, destitui o signo e suas correspondentes convenções de um estatuto originário no sentido de fundante, visto já se apresentar como um resultado: o signo já expressa uma interpretação. Sua remessa a outro signo é a remessa a outra interpretação e assim sucessivamente.

Por outro lado, Nietzsche compreende o ato de nomear como um explicitar do jogo instintual presente nos dominantes, uma vez que há uma relação direta entre a instituição do signo e o sentimento de dominação expresso pelo direito do senhor de dar nomes. Cada acontecimento recebe tanto o estatuto de designado, quanto um nome, cuja procedência em ambos remete à ação do senhor de designar, de nomear. Essas noções já se configuram como uma apropriação, já que o ato de nomear implica a posse do nome e, de certo modo, do acontecimento ou objeto nomeado, daí a instituição do signo e do designado. A remessa de um ao outro se deve ao ato instituidor que em Nietzsche cabe ao senhor. Em vista disso, a menção quanto à possibilidade de a linguagem ser remetida à "exteriorização da potência dos dominantes: eles dizem 'isto é isto', eles selam cada

acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele" (*GM* I § 2). A instituição do signo, assim como do significado é desde sempre resultante, uma vez que o nomear e o significar já decorrem do avaliar. Começa-se, com isso, a estabelecer as fronteiras demarcatórias que separam diametralmente a interpretação nietzschiana de uma análise lingüística ou lógica, de uma perspectiva que possa se fundar em uma semiótica.

Mas, em que consiste e como se efetiva a interpretação em Nietzsche, uma vez que para o filósofo, "o mundo (...) é diversamente interpretável, não tem nenhum sentido por trás de si, mas inumeráveis sentidos"? (7 [60] do final de 1886/primavera de 1887). Restaria determinar como se estabelece a diversidade desses sentidos. Para o filósofo, não podemos subir ou descer a outra instância que não seja a de nossos impulsos. Todas as nossas manifestações em termos do querer, sentir e pensar são expressões das relações dos impulsos entre si. "São nossas necessidades *que interpretam o mundo:* nossos impulsos e seus prós e contras. Cada impulso é uma espécie de despotismo, cada um tem sua perspectiva, que ele desejaria impor como norma a todos os demais impulsos" (7 [60] do final de 1886/primavera de 1887). São nossos impulsos que em luta permanente configuram interpretações.

Ora, buscar em Nietzsche a solução para o questionamento acerca da interpretação requer que se adentre no âmbito da fisiologia, já que o filósofo compreende o processo significativo a partir da dimensão orgânica, isto é, a partir do feixe de impulsos em luta nos existentes[21], "Quem interpreta? – nossos impulsos?" (2

[21] A noção de luta (*Kampf*) tem uma posição privilegiada na filosofia de Nietzsche desde *A disputa de Homero* e *O nascimento da tragédia* até *Assim falava Zaratustra* e as demais obras do terceiro período. Presente em todos os momentos do discurso de Nietzsche expressa sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra do filósofo. Em A disputa de Homero, a luta aparece como disputa (*Wetkampf*), resgatando

[190] do outono de 1885/outono de 1886). Cada existente se compõe de uma multiplicidade de impulsos que se digladiam permanentemente, pois cada organismo, cada órgão mesmo, tem sua efetividade a partir da alternância entre dominação e subjugação que propriamente o mantém. Daí ele se referir em *Para além de bem e mal* "a uma estrutura social de muitas almas" disposta a partir de relações de mando (*BM* §19). Estende-se à totalidade dos organismos o fluxo entre o vir-a-ser e o perecer expresso no jogo de alternância de dominação e subjugação que, de fato, o constitui. O impulso deve ser compreendido como um despotismo que a partir de sua perspectiva introduz uma interpretação que expressa ascensão ou decréscimo. "Infinita interpretabilidade do mundo: toda interpretação um sintoma de crescimento ou de declínio" (2 [117] outono de 1885/outono de 1886).

---

o sentido do *agon* grego que aparece na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos. Trata-se da disputa que, vista como qualidade, atua estimulando os homens à ação: "...julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da disputa" (*CP* Prefácio). Em *A dialética passificadora*, Gérard Lebrun aponta para a retomada, no conceito de vontade de potência, do *agon* presente já em *A disputa de Homero* em que a disputa e não o aniquilamento do adversário é valorizado: "Esse texto deixa transparecer um traço característico da 'vontade de potência' mais próximo de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela dominação, nunca pelo aniquilamento do adversário". (cf. LEBRUN, Gérard. *A dialética passificadora*. Almanaque, São Paulo: Brasiliense, n. 3, p. 33, 1977). A esse propósito indicamos a leitura de uma nota sobre a interpretação de Lebrun em MARTON, S. *Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 241, nota 21. Em *O nascimento da tragédia*, a luta aparece desde a ação de dois impulsos antagônicos, o apolíneo e o dionisíaco respectivamente que se manifestam no desenvolvimento da arte. A luta aparece, por conseguinte, conduzindo à produção de algo, à criação propriamente artística: "Teremos ganhado muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à intelecção lógica, mas a certeza imediata da introvisão de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do apolíneo e do dionisíaco, do mesmo modo como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm períodos de reconciliação". (*NT* § 1). Quando da elaboração de Humano demasiado humano, a luta retorna mas, nesse momento, relaciona-se com a vida enquanto prazer estando vinculada à busca de prazer: "Não existe vida sem prazer; a luta pelo prazer é a luta pela vida" (*HHI* § 104). No terceiro período, a luta passa a ter um caráter mais abrangente enquanto entendida como traço da vida. Todo o existente é visto como um campo de batalha, definido, assim, desde a luta: "Tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser enquanto determinações de relações de graus e forças, enquanto luta..." (9 [91] do outono de 1887).

A interpretação é sempre uma imposição de uma perspectiva, cuja base é dada pelas configurações de domínio manifestas por nossos impulsos que em perpétua mutação constituem aquilo que chamamos homem. Os impulsos manifestam-se em nossas estimativas de valor. Se a vida ascende as valorações promovem a vida e se a vida descende as valorações a obstruem, pois "[n]as escalas de valor são expressas condições de conservação e de crescimento" ((28) 9 [38] do outono de 1887). Encontramos nos textos do filósofo a exposição de tais condições quando ele apresenta as mudanças de designação e, por decorrência, de significação dos juízos de valor. As análises dos pares de valores bom/mau e bom/ruim, assim como da palavra *Schuld* constituem exemplos interessantes de ascensão ou de declínio ilustrados pelas alterações desses juízos.

Os impulsos são, assim, elementos centrais que possibilitam, de um lado, determinar o estatuto e o alcance da interpretação em Nietzsche e, de outro, apreender o sentido, em sua acepção, de um sintoma, de um signo, de um tipo e de um valor, pois, segundo Nietzsche, "[p]or trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida" (*BM* § 3). Essas exigências fisiológicas referem-se diretamente às condições manifestas pelos impulsos em termos de uma agregação hierarquizada que promove o seu crescimento ou a desagregação completa deles que determina seu definhamento. Por conseguinte, devido a uma ou outra condição estimamos, avaliamos e, desse modo, introduzimos interpretações.

Ora, são nossos impulsos que interpretam, mas a interpretação mesma não se deixa veicular pelas formas usuais da linguagem que, via de regra, traduzem o vir-a-ser em ser, a multiplicidade em unidade. Desse modo, a manifestação de um sintoma

deve ser compreendida como um sinal, um indício, de acréscimo ou de decréscimo em termos instintuais. Esse é o sentido de um sintoma na filosofia de Nietzsche: expressão de sucessos ou fracassos fisiológicos enquanto resultantes das lutas que interagindo ao mesmo tempo compõem o organismo e impõem sua interpretação, sua perspectiva. Um signo não difere muito de um sintoma e pode ser visto a partir de uma relação sinônima com o mesmo, pois apresenta-se igualmente como um sinal, um indício de plenitude ou não dos impulsos. Em vista disso é que sua filosofia pode ser entendida como uma sintomatologia, uma semiologia, pois em cada caso são sintomas e signos que expressam os sucessos ou fracassos fisiológicos. Sendo, portanto, formas de manifestação de nossos impulsos.

O intérprete não se opõe nem difere da interpretação, pois na rede instintual que compõem os existentes, agir é interpretar e o resultado da ação é sempre interpretação, daí a necessária convergência expressa na noção de processo interpretativo. De um lado, os signos antes mesmo de poderem ser oferecidos como elementos para uma interpretação são eles mesmos já interpretação. De outro, os intérpretes não podem estabelecer vínculos ou associações que não sejam previamente resultantes. Há, em vista disso, um inacabamento constitutivo da interpretação que se assenta no dado de que não há algo a ser interpretado, pois que tudo é sempre interpretação[22]. Por isso, não há um estado terminal a ser atingido. Destituem-se, assim,

---

[22]Michel Foucault reconheceu nos textos de Nietzsche a dimensão primordialmente instintuinte da interpretação, considerando que Nietzsche, juntamente com Freud e Marx, introduz uma nova hermenêutica mediante um redimensionamento da interpretação. Na perspectiva de Foucault, esses autores distanciam-se da tradição interpretativa, pois "não multiplicaram de modo algum os signos do mundo ocidental. Eles não deram um sentido novo às coisas que não tinham um sentido. Eles na realidade transformaram a natureza do signo e modificaram a feição com a qual o signo poderia ser interpretado". Com relação ao estabelecimento por parte desses pensadores dos postulados de uma hermenêutica moderna acrescenta, ainda, "se a interpretação não pode jamais acabar, isso se dá simplesmente porque não há nada a interpretar, porque no fundo tudo é sempre interpretação, cada signo é ele mesmo não a coisa que sofre a

os lugares fixos do intérprete e do interpretado e do signo, do significado e do significante que passam a ser intercambiáveis, dos quais se exclui a passividade e passa-se a atribuir a violência, o inacabamento e a infinitude[23]. Por conseguinte, é possível conceber, de um lado, a imposição de uma perspectiva e, de outro, excluir em definitivo a figura do intérprete. Em vista disso, a rejeição de uma perspectiva antropocêntrica, subjetivista ou mesmo cognitiva, no sentido de pressupor a remessa de uma cognição a outra cognição.

À genealogia, na ótica nietzschiana, cumpre justamente perscrutar os sucessos ou fracassos fisiológicos que se expressam nos valores. Por isso, detém-se no conhecimento da criação e das condições de criação dos valores perguntando pelo próprio valor deles. O valor, para a genealogia, apresenta dois aspectos: por um lado, é o ponto de partida para a avaliação, por outro, é estabelecido a partir de uma dada avaliação. A questão da avaliação é o ponto principal para o estabelecimento do valor de um valor em sua referência à promoção ou à obstrução da vida. Para Nietzsche, toda e qualquer atividade humana se apresenta como avaliação, mas essa avaliação é desde sempre o introduzir de uma interpretação. Quem interpreta não é um existente movido

---

interpretação, mas interpretação de outros signos". (FOUCAULT, M. op. cit. p. 183-192) Não podemos nos furtar a admitir a influência de Foucault sobre a perspectiva de "abertura irredutível" da interpretação em Nietzsche. Efetivamente, a proposição de inacabamento da interpretação tem, nesse pensador, suas diretrizes. Contudo, em nossa abordagem, partimos da compreensão de uma dimensão especial conferida por Nietzsche à sua interpretação a partir da fisiologia, entendendo que "quem" interpreta são impulsos, forças, vontades que, visando a ser mais, impõem sua perspectiva. Nesse caso, o aparato conceptual nietzsch iano não é utilizado como um operador, mas enquanto rede de conceitos que interligados compõem uma filosofia, ainda que situando o filosofar em uma nova dimensão.

[23] Nos textos de Nietzsche, via de regra, a violência é apresentada como característica essencial da vida no sentido de função elementar. Em *Para além de bem e mal*, § 259 afirma, "a vida é essencialmente apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e no mínimo e mais com edido, exploração..." Em *Para a genealogia da moral*, II, § 11, encontra-se um texto similar em que Nietzsche reafirma, "essencialmente, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter".

pela cognição, mas as lutas entre os diversos impulsos. Há uma correspondência entre nossos impulsos e nossas avaliações, uma vez que estas últimas decorrem de um crescer ou de um declinar que se expressa em estimativas de valor. Em vista disso o genealogista estabelece uma tipologia, já que o caráter agonístico presente no instituir do valor remete a perspectivas divergentes que em termos de suas manifestações no homem remontam a tipos disjuntivos denominadas pelo filósofo senhor/nobre e escravo/vil. Remetem a constituições díspares que, no limite, expressam a condição de uma vida, os seus sucessos ou fracassos fisiológicos[24]. Compreende-se, a partir disso, a conhecida estratificação nietzschiana que, tendo por pano de fundo a questão fisiológica aplicada ao organismo, estabelece a disjunção forte/fraco. Assim, à genealogia cumpre papel decisivo, pois, ao identificar o duplo aspecto existente no valor, refere-o ao tipo

---

[24] Acreditamos que a disjunção forte/fraco guarda uma inspiração da leitura de Nietzsche de *A história da guerra do Peloponeso* de Tucídides. O reconhecimento do filósofo quanto à importância do historiador pode ser confirmada em *Crepúsculo dos ídolos* no parágrafo dois quando se refere a Tucídides em termos de um tributo ao que ele escreveu. Encontramos essa passagem justamente na parte intitulada "O que devo aos antigos" em que afirma ser Tucídides:"...a grande suma, a grande revelação daquela forte, rigorosa, dura fatualidade que estava no instinto dos helenos antigos" (*CI*, O que devo aos antigos, § 2). Em Tucídides encontramos a distinção entre fortes e fracos desde um impulso presente na natureza humana que justifica o governar. A força de um povo exige naturalmente a submissão de outro. "Tampouco somos os primeiros a assumir este papel; sempre foi uma norma firmemente estabelecida que os mais fracos fossem governados pelos mais fortes. (...) E merecem elogios aqueles que, cedendo ao impulso da natureza humana para governar os outros, foram mais justos do que poderiam ter sido considerando -se a sua força" (TUCIDÍDES, *História da guerra do Peloponeso*, Trad. Mário da Gama Curi, 3 ed., Brasília: UNB, 1999 p. Livro I, cap. 76). Entre outras passagens destacamos também o livro V capítulo 89: "Preferimos pensar que esperais obter o possível diante de nossos e vossos sentimentos reais, pois deviam saber tanto quanto nós o que é justo, nas discussões entre os homens, só prevalece quando o interesse de ambos os lados são compatíveis, e que os fortes exercem o poder e os fracos se submetem" (op. cit. p. 282). Em que pese o fato de Nietzsche não admitir o conceito de natureza humana presente em Tucídides (cf. Livro I, capítulo 22) a diferença entre fortes e fracos pode ser remetida ao historiador enquanto manifesta embrionariamente a diferença entre os homens desde a condição de cada um. Não se trata de retraçar as influências sofridas por Nietzsche, mesmo porque julgamos que o fundamental está na relação intratextual dos conceitos propostos pelo filósofo que faz da disjunção forte/fraco o ponto de partida para a diferenciação das interpretações introduzidas pelos homens, mas de apontar uma proximidade cujo estudo pormenorizado parece-nos ser fecundo.

que o institui, ao determinar o tipo remete-o à sua condição de vida e ao conferir à vida seu caráter agonístico a compreende enquanto jogo permanente de nossos impulsos, cujo resultado obtido em termos de fracasso ou êxito na obtenção de mais potência constitui a própria interpretação.

Em *Para a genealogia da moral* Nietzsche afirma: "...que todo acontecer no mundo orgânico é um *sobrepujar*, um tornar-se *senhor,* e que, por sua vez, todo sobrepujar e tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o 'sentido' e o 'fim' de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto" (*GM* II § 12). As transformações no assenhorar-se, expressas pelos diferentes sentidos postulados, remetem à *interpretação*, em especial, à sua diversidade, ao seu caráter infinito, cujo sobrepujar instituidor demanda a supressão de uma perspectiva anteriormente admitida, acentuando, assim, a alternância de dominação no mundo. O filósofo compreende as transformações no mundo orgânico como imposições de domínio, cuja extensão se torna patente pelo uso de um quantificador universal anteposto ao acontecer nesse mundo. No que concerne ao tornar-se senhor, tem-se o perspectivismo presente no mundo que faz com que todo acontecer seja o expressar de uma interpretação.

A dimensão conferida por Nietzsche ao perspectivismo presente no mundo tem no conceito de vontade de potência a sua elucidação. Nesse conceito, o filósofo apresenta a preponderância de estimativas no registro de uma superação de si mesmo, remetendo diretamente aos movimentos ascendente e descendente que caracterizam a vontade de potência enquanto superação perpétua, isto é, enquanto institui e destitui suas próprias produções. As perspectivas inscritas constituem manifestações da vontade e, por isso mesmo, são provisórias. A nosso ver, o conceito de vontade de potência

confere à filosofia nietzschiana o liame necessário para explicar especialmente as produções humanas e as demais a partir da destituição do sujeito e da recusa da metafísica ao elevar toda produção existente ao estatuto de eterna superação enquanto interpretação.

É no texto *Assim falava Zaratustra* que Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência e circunscreve seu âmbito de aplicação[25]. Na seção "Dos mil e um

---

[25] Um livro como *Assim falava Zaratustra* cujo subtítulo diz tratar-se de "um livro para todos e para ninguém" suscita, ainda hoje, dúvidas diversas concernentes ao significado do livro no conjunto da obra de Nietzsche. Constitui um livro em que o filósofo expõe seu pensamento, propõe uma nova interpretação ou tão-somente inspira-se e contrapõe-se aos mestres que outrora o influenciaram como Schopenhauer e Wagner? Caso se entenda que as suas primeiras três partes se dedicam à exposição dos temas centrais de sua filosofia positiva, além- do-homem, vontade de potência e eterno retorno, esse é o nosso entendimento, então o livro traz, através de um poema em prosa, a filosofia propriamente nietzschiana marcando, decisivamente, o seu deslocamento conceitual de influências seja da filosofia shopenhauriana, da música de Wagner ou da filosofia positivista característica de fases anteriores. Tal não impede a presença de referências a esses autores ou temas, haja vista a identificação do adivinho, que corresponde a Schopenhauer, e o feiticeiro malvado, que se refere a Wagner. Contudo, encontram- se leituras que ligam estreitamente *Assim falava Zaratustra* à música wagneriana e à filosofia pessimista. A exposição de Roger Hollinrake manifesta essa proximidade ao entender *Assim falava Zaratustra* em seu conjunto como uma resposta de Nietzsche a Wagner: "Poema em prosa com desígnio messiânico, Zaratustra foi projetado como um todo e, desde o começo, como uma resposta a Wagner, consubstanciando, em seu próprio idioma literário, justa mente aquelas qualidades que Nietzsche acreditava terem sido traídas por Wagner, o artista, o teórico, o líder messiânico", escreve no prefácio de seu livro. (HOLLINRAKE, R. *Nietzsche Wagner e a filosofia do pessimismo*. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 12) Por um lado, Hollinrake lê *Assim falava Zaratustra* como uma expressão literária do *Anel dos Nibelungos* de Wagner, situando ambos no registro de um sistema que se emancipa da rigidez conceitual. Mas também por aproximações conceituais como de vontade e potência em Wotan em *O anel dos Nibelungos* e a vontade de potência exposta por Nietzsche: "Em virtude da proeminência dos conceitos de 'vontade' e 'potência' (de Wotan) em *O anel dos Nibelungos* e da importância do composto 'vontade de potência' e outras idéias semelhantes, em *Assim falava Zaratustra*, é somente por descuido que, até hoje, não se tenha feito uma tentativa séria de juntar as duas obras para uma comparação", escreve no primeiro capítulo do seu livro (op. cit. P. 47). Siegfried, enquanto representa em Wagner a regeneração humana é visto também desde uma aproximação com o além-do-homem de Nietzsche, embora admita as dificuldades presentes em fazer do Siegfried um precursor do além -do-homem: "Vimos que o tema dominante da 'descida ' de Zaratustra, anunciada no prólogo de *Assim falava Zaratustra* - 'Assim começou a descida de Zaratustra' - e o confronto entre Zaratustra e a sua progênie, o Übermensch ou 'homem do futuro' podem ser interpretados como adaptação das cenas iniciais de Sig fried, Ato III, nas quais Wagner estava trabalhando na época em que foi apresentado a Nietzsche", afirma em 'O convalescente' (op. cit. P. 96). Por outro lado, contrapõe o homem do futuro de Wagner ao além-do-homem de Nietzsche: "O 'homem do futuro' de Wag ner é limitado, provisório e finalmente niilista: um equivalente ao 'último homem' de Zaratustra, consubstanciação das

alvos", primeiramente, a apresenta como base das tábuas de valores, já que o homem enquanto criador de valores ao dar a si seu bem e seu mal cria a tábua de sua superação, que expressa a voz de sua vontade de potência. Nesse domínio, a vontade de potência designa as superações dos povos através de suas estimativas valorativas restringindo-se, em vista disso, ao âmbito humano e, mesmo nesse, a questões de ordem social e cultural. Ainda assim, aparece como base das interpretações, uma vez que o mundo social e cultural encontra nessa compreensão de vontade sua produção.

Mas é na seção intitulada "Da superação de si" (*Von der Selbst-Überwindung*) que o filósofo reivindica para o conceito de vontade de potência uma equiparação ao de vivente, pois passa a designar todo vivente como vontade de potência. Trata-se, nesse caso, de nomear os viventes assim como suas produções e manifestações de vontade de potência. Embora pareça à primeira vista que Nietzsche, ao introduzir esse conceito, esteja lhe conferindo uma unicidade e uma fixação características da filosofia da tradição, a significação do si mesmo enquanto superação permite uma outra compreensão e, por conta disso, o estabelecimento de uma distinção radical entre o autor de *Assim falava Zaratustra* e os filósofos da tradição, especialmente pelo fato de a vontade receber seu caráter efetivo através dos sentidos que impõe, das perspectivas que introduz.

---

aspirações do presente. O 'homem do futuro' de Nietzsche, por outro lado, contém a promessa de um futuro válido para a humanidade" (op. c it. P. 65). Procedendo por aproximações e contraposições, Hollinrake faz de *Assim falava Zaratustra* uma resposta a Wagner, restringindo o texto como um todo ao contexto de um debate teórico entre Nietzsche e Wagner. Com isso, deixa em segundo plano, ou mesmo desconsidera, tanto a elaboração da filosofia propriamente nietzschiana inaugurada com *Assim falava Zaratustra*, quanto a crítica empreendida pelo filósofo ao cristianismo e à História da Filosofia em seu conjunto.

Na referida seção, Nietzsche apresenta, de um lado, o registro dos mais sábios dos sábios, que impelidos pelo desejo de tornar pensável aquilo que é, introduziram sua concepção de mundo e sua compreensão dos existentes enquanto ato impositivo de uma interpretação. De outro, o registro da personagem Zaratustra, que, ao aparecer expressando a perspectiva nietzschiana, procura mostrar justamente que o que impele e inflama os sábios é a sua vontade de potência que se manifesta enquanto necessidade de criar um mundo que eles possam dominar, daí a tentativa de fazê-lo seu reflexo: "Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez" (ZA II "Da superação de si").

Ao referir o termo 'criar' à palavra 'mundo', o filósofo quer indicar que coube aos sábios, enquanto sua condição de vivente, o introduzir de uma cosmovisão que, no limite, é o mundo no qual eles vivem. Utiliza inclusive o termo 'espelho' que passa a refletir aquilo que é como algo liso e submisso aos sábios, já que reflete os próprios sábios, apontando para a imposição de sua perspectiva. "Mas deve adaptar-se e curvar-se a vós! Assim quer vossa vontade! Liso deve ele tornar-se, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo" (*ZA* II "Da superação de si"). Os sábios dizem "vontade de verdade", Zaratustra dirá, entretanto, vontade de que seja pensável tudo o que é. E nesse ponto, a personagem já introduz algumas perspectivas de Nietzsche concernentes à busca da verdade e ao sentido do conhecimento.

Efetivamente, para o filósofo, é condição de crescimento em uma determinada espécie animal "colocar tudo sob o império da exatidão" (cf. (28) 9 [38] do outono de 1887), isto é, tornar tudo calculável e constante. Em um fragmento póstumo de 1887, ele afirma que "todos os órgãos do conhecimento e do sentido são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e de crescimento" ((28) 9 [38] do

outono de 1887). Em vista disso, o modo como se manifesta a vontade nos sábios, já que ela visa a um ascender que se efetiva mediante as tentativas de tornar fixo aquilo que é mutável. Por isso o filósofo afirma, "é necessário que algo seja considerado verdadeiro", adverte, entretanto, que "tal não implica absolutamente que seja verdadeiro" (28) 9 [38] do outono de 1887). Para ele, "projetamos nossas condições de conservação como atributos do ser em geral" (28) 9 [38] do outono de 1887). Encontramos tal propósito na seção quando Zaratustra refere-se à vontade dos sábios de tornar liso e submisso ao espírito aquilo que é, pois a desconfiança acerca da possibilidade de que seja pensável dissipa-se no momento em que se adapta e se curva ao seu espírito, enquanto expressão de sua perspectiva. Todavia, não é busca da verdade enquanto algo previamente existente e passível de ser encontrado que os move, mas é o mover-se de sua vontade de potência que busca tornar pensável tudo que é. Daí Zaratustra afirmar: "Assim quer vossa vontade!", "Essa é toda vossa vontade"(cf. *ZA* II "Da superação de si"), não se trata de uma vontade de verdade, mas sim da vontade de potência, por eles denominada vontade de verdade, e Zaratustra enfatiza, "mesmo quando falais do bem e do mal e das estimativas de valores" (*ZA* II "Da superação de si") quem fala é a vontade de potência[26].

Essa vontade, contudo, que principia por tornar o mundo submisso ao espírito tem como última esperança e embriaguez criar um mundo diante do qual possa se ajoelhar. "Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos" (*ZA* II "Da superação de si"). Ora, o ajoelhar-se, enquanto procedimento, distancia-se, em

[26] Acerca da vontade de verdade destacamos *BM* § 1, *GM* III § 24, 27, *GC* § 344, 34 [253] do outono de 1884/outono de 1885, 16 [40] do outono de 1887/ março de 1888.

princípio, da dominação e aproxima-se de uma submissão. Nesse caso, a submissão ao espírito remete à sujeição ao criado e, com isso, a instituição de um mundo verdadeiro que não é percebido enquanto produto de uma vontade de verdade que, no limite, é vontade de potência. Mundo verdadeiro esse que a personagem mostra ser fábula, ao anunciar a morte de Deus e, juntamente com ela a supressão das dualidades. Mas é esse mundo que querem os mais sábios dos sábios, pressupondo-se que se possa identificá-los com aqueles que ao buscarem a verdade no mundo instituíram o mundo-verdade diante do qual se ajoelham, ainda que como exercer-se de sua vontade de potência e, portanto, imposição de uma interpretação. Por isso, a pressuposição de que a submissão se distanciaria da dominação é apenas aparente, pois mesmo na sujeição ao criado fala a vontade de potência.

Há uma diferença presente na introdução das estimativas que nos remete a modos diversos de manifestação do introduzir de perspectivas, haja vista que alguns se restringem ao culto de estimativas enquanto outros, de um modo veemente, as impõem. Foram os sábios que assentaram no rio do vir-a-ser suas estimativas, distinguindo-se, por conta disso, do povo que professa respeito às valorações introduzidas. Por isso, Zaratustra, na seção "Da superação de si", referindo-se a eles como não sábios, compara-os ao rio em que vão assentadas as estimativas de valor. "Os não-sábios, sim, o povo – estes são iguais ao rio, em que um bote vai boiando: e no bote vão sentadas, solenes e camufladas, as estimativas de valor" (*ZA* II "Da superação de si"). Ainda assim, o filósofo enfatiza que no rio do vir-a-ser está assentada a vontade e na base da crença do povo se encontra a vontade de potência. Mas foram os sábios que deram nomes a esses valores apontando para uma distinção precisa entre eles, pois a vontade de potência dos sábios colocou no bote suas estimativas e a vontade de potência do

povo carrega, no sentido de cultuar, as estimativas por eles postas. Uma vez assentadas no fluxo constante, que a imagem do rio, confirmada pela expressão 'vir-a-ser', encerra: "É vossa vontade e são vossos valores que vós assentastes no rio do vir-a-ser" (*ZA* II "Da superação de si"), as estimativas entram em um jogo, pois no vir-a-ser se mantém apenas a transitoriedade que caracteriza as relações que vêm a ser mas que também perecem.

Por isso, ao assim entrarem, correm perigo. "Não é o rio vosso perigo e o fim de vosso bem e mal, ó sábios dos sábios: mas aquela própria vontade, a vontade de potência – a inesgotável e geradora vontade de vida" (*ZA* II "Da superação de si"). A palavra 'perigo' indica que algo ameaça o bem e o mal, mas esse algo é, para Zaratustra, a própria vontade de potência que enquanto fluxo institui e destitui, isto é, cria sob o império latente da destruição. Essa é propriamente a condição dos existentes assim como das perspectivas introduzidas que, em termos de mundo, externalizam o fluxo presente em todo vivente. E sob esse aspecto pode-se entender a designação da vontade, por Nietzsche, nessa seção, como inesgotável e geradora vontade de vida, não enquanto vontade de viver, mas a partir do caráter inesgotável e gerador da vida enquanto vontade de potência que, ao mesmo tempo em que estabelece o bem e o mal é o perigo desse bem e mal, já que é a vossa vontade e os vossos valores que foram assentados no rio do vir-a-ser, indicando o aniquilamento necessário dessas estimativas a partir da base que as institui.

Em *Assim falava Zaratustra*, é o vínculo estabelecido entre o entendimento acerca das estimativas de valor e a compreensão do modo de ser de todo vivente que remete à relação existente entre vida e valor. Encontra-se, assim, a ligação entre o plano biológico e social expressa pela dependência anunciada entre vivente e bem e mal. Não

se trata mais de uma restrição aos povos, nem mesmo ao homem, pois é ao vivente que Zaratustra persegue seguindo os maiores e os menores caminhos.

> "Mas para entenderdes minha palavra de bem e mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra de vida, e do modo de todo vivente. Ao vivente eu persegui, segui os maiores e os menores caminhos, para conhecer seu modo. Como espelho de mil faces captei ainda seu olhar, quando sua boca estava fechada: para que seu olho me falasse e seu olho me falou" (*ZA* II "Da superação de si").

Nesse movimento do texto, Zaratustra volta a utilizar a palavra 'espelho' só que, nessa ocasião, ele não aparece mais refletindo algo liso e submisso ao espírito, mas é apresentado "como espelho de mil faces" que possibilita a Zaratustra chegar até o olho do vivente permitindo que ele lhe fale. Se a utilização do termo não é fortuita, e o texto como um todo – a referência é feita ao livro - nos indica que todos os termos têm um sentido atribuído e são uma espécie de instrumentos de Nietzsche para apresentar seu pensamento e distingui-lo dos demais, então as mil faces que, no caso, Zaratustra, como um espelho reflete, apontam para a multiplicidade que pode indicar tanto a pluralidade de perspectivas a partir das quais o espelho/Zaratustra capta, quanto a pluralidade naquilo que ele capta ou, ainda, ambas as coisas. O termo 'espelho' já havia sido empregado por Zaratustra em uma outra seção, "O menino com o espelho". Nesse texto, trata-se de um sonho em que Zaratustra ao se olhar no espelho vê a imagem do diabo refletida e não a sua. Mas na seqüência, a própria personagem elucida o significado de tal reflexo, o perigo de sua *doutrina,* o joio quer chamar-se trigo. Em vista disso, a personagem faz a distinção entre aquilo que aparece refletido e a sua doutrina e, no

caso, ele[27]. Como o espelho aparece na segunda parte do livro em que Zaratustra apresenta o conceito de vontade de potência, pode-se admitir que um tal objeto tem um

[27] O sentido da expressão "o joio quer chamar-se trigo" relaciona-se diretamente com a imagem refletida no espelho: o diabo. Seria uma estranha alusão feita por Nietzsche se em outra ocasião já não tivesse recorrido à figura similar. Em *A gaia ciência*, § 341, em que anuncia pela primeira vez a doutrina do eterno retorno é ao demônio que recorre: "... E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: 'Esta vida, como você já está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pens amento (...) Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual responderia: 'Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!" (*GC* § 341). Assim como com relação ao eterno retorno, trata-se de distinguir a compreensão da mensagem através da aceitação, assimilação da doutrina, ou rejeição, não suportar o peso. Em vista disso um deus ou um demônio. São as duas faces que a filosofia positiva de Nietzsche comporta ao aniquilar os referenciais semânticos da tradição: atingir a aquiescência profunda ou precipitar-se no niilismo suicida. O reflexo do diabo no espelho corresponde a um dos sentidos que ela comporta, o joio da negação, mas não o do trigo da afirmação. A confusão entre eles gera o perigo que Nietzsche vê com a exposição de seu pensamento. Efetivamente o espelho reflete o próprio Nietzsche no sentido da apresentação do seu pensamento genuíno. Convém lembrar que na mitologia grega o espelho é um objeto comum nos ritos iniciáticos e tem por uma de suas finalidades captar a alma do refletido: "Lúcio Apuleio, nascido por volta de 125 p.C., que foi um verdadeiro colecionador de iniciação no segundo século de nossa era e que se vangloriava de ser iniciado nos mistérios de Dioniso, fala de objetos misteriosos, usados por iniciados: a esses objetos o escritor dá o nome de crepundia. O espelho, a partir do qual, especulando, vemos o que somos e o que não somos, objeto muito comum em ritos iniciáticos, tem, entre muitas finalidades que se lhe atribuem, a de captar com a imagem, que nele se reflete, a alma do refletido. Olhando-se no espelho, Zagreu tornou-se presa fácil dos Titãs...", escreve Junito de Souza Brandão (BRANDÃO, J. *Mitologia grega*, Petrópolis: Vozes, 1987, v. II, p. 119). Nietzsche é conhecedor dos ritos que envolvem Dioniso e transporta para o menino com o espelho uma espécie de passagem e renascimento similar ao de Dioniso quando depois de refletir-se no espelho é destruído pelos Titãs para renascer através de Zeus. Na figura do menino olhando-se no espelho busca o reflexo de sua verdadeira imagem. Se a imagem refletida é a do diabo, a mesma aponta para os perigos de mediante o reflexo ser presa das mais variadas interpretações. Como Dioniso se tornou presa fácil dos Titãs ao olhar-se no espelho, Nietzsche pode agora tornra-se presa daqueles que, não compreendendo seu discurso, fazem dele um uso indevido conduzindo-o à negação. Em vista disso, ele ter escrito para todos mas também para ninguém. Na visão de Salaquarda diferentemente: "Quando se lê no início da segunda parte: 'Minha doutrina está em perigo', esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zaratustra não sejam tomados ao pé da letra em relação às suas intenções, mas sejam tomados ao pé d a letra por pessoas que não os conquistaram e vivenciaram e por isso não têm nenhum direito sobre eles" (Salaquarda, J. A concepção básica do Zaratustra in: *Cadernos Nietzsche 2*. São Paulo: Departamento de filosofia da USP, 1997, p. 17-39). De fato, concordamos que somente a partir de vivências similares Nietzsche encontrará seus interlocutores e que somente eles têm direito ao discurso nietzschiano. Todavia, reafirmamos nossa compreensão de que o sentido da distinção entre o joio e o trigo está em transformar uma filosofia eminentemente afirmativa em seu contrário e, assim, que a preocupação de Nietzsche está relacionada com o uso indevido do seu discurso.

papel importante referente àquilo que pode vir a refletir. No caso da seção "Da superação de si", o reflexo de Zaratustra como um espelho reflete, ao mesmo tempo, a multiplicidade nele e no vivente tanto em termos de composição quanto de possibilidade de visão.

A compreensão do homem como multiplicidade já havia sido exposta por Zaratustra na seção "Dos desprezadores do corpo" e, nos textos escritos por Nietzsche depois de *Assim falava Zaratustra*, será estendida a todos existentes. A diversidade de perspectivas está sempre presente nos discursos de Zaratustra e nos textos posteriores, Nietzsche chega a afirmar que temos "apenas uma visão perspectiva" e "somente um conhecer perspectivo", condicionando a possibilidade efetiva de nossa pretensa objetividade, entendida agora em um âmbito de implicação e pluralidade, à quantidade maior de afetos e olhos que permitirmos falar (*GM* III § 12).

Ora, é a pluralidade no vivente que permite sua compreensão em termos de relações de mando. Ao caracterizá-lo, Zaratustra mostra, de um lado, o risco existente no mandar, e de outro, a ênfase conferida à presença desse risco mesmo quando o vivente manda em si próprio. A personagem declara: "Apareceu-me uma tentativa e um risco em todo mandar; mandar é mais difícil do que obedecer" e, na seqüência, acrescenta: "Sim, mesmo quando manda em si próprio: também aqui tem ainda que pagar pelo mando" (*ZA* II "Da superação de si"). Ora, aquele que manda tem de carregar o fardo daqueles que obedecem e, nesse caso, corre um risco ao mandar arriscando a si próprio. Mas o risco não está apenas em ser esmagado por aqueles em quem manda, mas em pagar pelo mando ao se tornar, ao mesmo tempo, juiz, vingador e vítima. Ao expor esse aspecto do vivente, o filósofo utiliza e equipara os termos juiz, vingador e vítima, apontando para a multiplicidade e hierarquia no conjunto do próprio vivente que

encarna todas as estruturas de mando. Aponta para o risco iminente de declínio, pois a hierarquia pode sofrer uma dissolução mesmo a partir daquele que manda.

Em toda estrutura de mando, trata-se da disputa que se desencadeia entre e nos próprios vivente entre as ínfimas partes que o compõem. Os viventes são vistos, assim, como campos de batalha em que as minúsculas partes se digladiam permanentemente buscando ser mais[28]. Há, nessa busca, para o filósofo, "um pensamento que comanda" mas um tal pensamento não pode ser separado do querer

[28] Embora já estivesse presente na forma de *Agon* desde *A disputa de Homero*, é nas ciências da natureza que Nietzsche vai buscar os conceitos de luta inerente à vida e de multiplicidade presente nos organismos, quer dizer, sua apresentação dos existentes como multiplicidades em luta permanente remonta aos estudos de anatomia e fisiologia empreendidos desde 1881, embora o introduzir infinito de interpretações, na forma com que se apresentam desde 1883, seja especificamente nietzschiano. É a leitura especialmente do anatomista Wilhelm Roux que o influencia na compreensão dos organismo como multiplicidades em lu ta. O interesse de Nietzsche pelas ciências da natureza data de sua estada em Basiléia, indicando que o filósofo buscou desde o início de seu percurso filosófico uma espécie de complementação de seus estudos através de leituras que lhe possibilitassem comp reender questões que não foram apresentadas em sua formação acadêmica. Encontramos esses dados tanto em Andler (Cf. ANDLER, *Nietzsche, sa vie e sa pensée*, vol. 1) quanto em Müller -Lauter (Cf. MÜLLER-LAUTER, L'organisme comme lutte intérieure, In: *Nietzsche phisiologie de la volonté de puissance*. Paris: Éditions Allia, 1998). Dedicando- se ao estudo da influência de Roux sobre o pensamento de Nietzsche, Müller -Lauter procura mostrar o impacto e a influência do cientista no pensamento do filósofo especialmente nas questões do modo de compreender os organismos e a luta. Segundo Müller-Lauter, "descobre-se uma primeira apreciação das análises de Roux nos fragmentos da primavera/outono de 1881. A partir dessa época Nietzsche emprega conceitos de Roux para descrever os processos orgânicos às vezes os modificando ligeiramente. Ele fala assim de 'auto -regulação', 'supercompensação', e de 'excitação à vida'" (op. cit. P. 117). As próprias críticas de Nietzsche a Darwin no que tange à superestimação das influências exteriores têm por base a dinâmica interior dos organismos a partir de Roux: "Nesta argumentação Nietzsche se apóia *antes de tudo* sobre o trabalho do anatomista Wilhelm Roux. O título mesmo do trabalho nos indica: *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckeitslehre* " (op. cit. P.117). Na visão de Müller-Lauter, a compreensão nietzschiana do organismo como multiplicidade de vontades de potência lutando entre si remonta ao anatomista. Nietzsche teria se impressionado por encontrar em Roux o conceito de luta assim como de vitória, dominação, conflito e outras determinações desse gênero. As exposições do anatomista estão presentes no entendimento que Nietzsche tem dos organismos enquanto luta, entretanto na releitura que procede de Roux em 1883 apresenta uma crítica às determinações do anatomista enquanto entende os seres vivos como 'máquinas de conservação'. Segundo Müller-Lauter: "A crítica nasce do fato de ele reduzir todos os processos orgânicos à vontade de potência. Todavia, é preciso dizer, apesar de tudo, que a leitura que ele fez de Roux preparou o terreno de sua compreensão do organismo como multiplicidade de vontades de potência que lutam entre si" (op. cit. P. 118).

sem que se caia em uma estrutura abstrata. Daí tratar-se "simplesmente de mandar e obedecer sobre uma estrutura social de muitas almas" (*BM* § 19).

Ora, a identificação promovida em *Assim falava Zaratustra* entre vivente e vontade de potência leva o filósofo a caracterizar a vontade através da exposição do modo de ser do vivente. Por isso, a obediência e o estabelecimento de hierarquias podem, a partir desse texto, ser atribuídos como traços, em Nietzsche, da vontade de potência, pois o que Zaratustra capta primeiramente no olho do vivente é a obediência, percebendo em todo vivente um obediente. Em segundo lugar, que aquele que não pode mandar em si tem de receber o mando de outro. Há, assim, tanto uma relação hierárquica entre quem manda e quem obedece quanto o estabelecimento de diferenças como modo do vivente e, por decorrência, da vontade de potência.

A afirmação de que o vivente é um obediente implica, outrossim, excluir qualquer espécie de autonomia desse conceito, já que a obediência pressupõe um mando e, ao pressupô-lo, retira do vivente a deliberação. Se mesmo quem manda ainda obedece, então a pressuposição se estende a ambos. Com isso, Nietzsche fornece a chave para o entendimento do vivente/vontade de potência a partir da determinação do que seja o seu querer, na sua visão, "em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como se disse, de uma estrutura social de muitas 'almas'" (*BM* § 19) mas é preciso ainda compreender em que consiste esse mandar e obedecer e essa estrutura de muitas almas. No primeiro caso, trata-se de perceber o querer a partir do mando, pois para ele, o querer é algo que só no pensamento pode ser simplificado, "que só como palavra constitui uma unidade". Em todo querer há uma pluralidade de sensações, pensamentos e sentimentos que se manifestam nas ações dos viventes. Não há, entretanto, agente por detrás do ato, já que se trata do "expressar-se" da vontade de

potência enquanto afeto de comando, isto é, "o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: "eu sou 'livre', 'ele' tem de obedecer"(*BM* § 19).

O conceito de vontade de potência, ao ser introduzido, possibilita compreender as relações que se estabelecem no mundo orgânico como um todo, desde os organismos mais simples até os mais complexos, indicando haver entre eles um mesmo móvel que responde por suas produções. Indica, também, o dinamismo pertencente à vontade de potência no sentido da expansão de potência, já que mesmo na vontade daquele que serve encontra vontade de ser senhor apontando para um dominar, um exceder e um expandir presentes em toda e qualquer forma de vida. "Onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor" (*ZA* II "Da superação de si"). Ainda assim, a essa vontade de ser senhor cumpre servir o mais forte e dominar outros mais fracos, confirmando a hierarquia que se estabelece no mundo orgânico entre os viventes que, exercendo seu domínio, se abandonam ao maior ou a si mesmos visando a ser mais.

O ponto alto da seção "Da superação de si" está no relato da vida que sintetiza em seu discurso seus traços distintivos bem como sua extensão aplicativa. Cumpriu, assim, à própria vida se definir como superação de si, "'Vê', disse, 'eu sou aquilo que *deve sempre superar a si mesmo*'" (*ZA* II "Da superação de si"), e remeter todos os nomes a si enquanto vontade de potência. Por isso, ainda que ela seja denomidada de "vontade de procriação, impulso no rumo da finalidade, do mais elevado, do mais distante, do mais múltiplo" (*ZA* II "Da superação de si"), todos esses modos de nomeá-la têm por base um único significado, já que se trata de um único segredo que ela mesma relatada. Vida é aquilo que deve sempre superar a si mesmo. Na expressão 'superar a si mesmo' está posta a condição do vivente de mandar e obedecer e,

em assim se exercendo, buscar ser mais mesmo que isso implique declinar. Pelo caráter intrínseco da vontade o declínio não é mais que o sacrifício pela expansão da potência e, nesses termos, o superar a si mesmo: "Ainda prefiro o meu declínio a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e cair de folhas, sim, é ali que a vida se sacrifica pela potência" (*ZA* II "Da superação de si").

A luta passa a aparecer como algo fundamental da vida e como traço distintivo do vir-a-ser: "Que eu deva ser luta e vir-a-ser e finalidade e contradição das finalidades..." (*ZA* II "Da superação de si"). A vida é apresentada propriamente como luta e vir-a-ser. Em vista disso, poder ser ao mesmo tempo finalidade e contradição das finalidades. Inclusive a utilização de uma aparente contradição aponta para a distinção promovida entre o ser e o vir-a-ser, pois no primeiro caso, em que se teria aquilo que é, não se poderia ao mesmo tempo, ter aquilo que não é, mas em se tratando de requerer a efetividade para o fluxo, para o móvel, para o vir-a-ser, é o modo do ser que muda, já que ele não é, mas faz-se, exerce-se, e, ao exercer-se, pode, ao mesmo tempo, ser finalidade e contradição das finalidades.

Em um *Fragmento Póstumo de 1886-1887,* Nietzsche comenta: "...o indivíduo é um campo de batalha de suas diferentes partes (para a alimentação, espaço, etc.): sua evolução está ligada a um vencer, à predominância de determinadas partes, ao perecimento, à transformação de órgãos de outras determinadas partes" (7 [25] do final de 1886/primavera de 1887). Essa ligação do vivente ao vencer, faz com que a estrutura hierárquica sofra alterações, já que a disputa constante determina, a cada momento, vencedores e vencidos. O vencedor suporta o peso do vencido, mas pode ser vencido em uma disputa subseqüente. Por isso, mesmo naquele que manda, há sempre o risco latente do perecimento, pois a vida atua sempre explorando, dominando, assenhorando-

se. Por isso o filósofo afirma, em um fragmento póstumo de 1888/89, é "o desejo de se apropriar, de se tornar senhor, de se converter em mais forte" que se faz (14 [81] da primavera de 1888[29].

Se esse é o caráter intrínseco da vida enquanto vontade de potência, então mesmo aquele que busca o conhecimento o faz enquanto manifestação da vontade de

[29] A caraterização nietzschiana da luta desde a busca por ser mais, isto é, a partir do entendimento de que o móvel da luta é a aspiração por mais potência e não a conservação ou a preservação levou Nietzsche a criticar e a se contrapor à noção de luta darwiniana. "Como surgem os grupos de espéci es, que constituem o que se chama de gênero distinto, e que diferem um do outro muito mais do que as espécies do mesmo gênero? Todos eles resultam (...) inevitavelmente da luta pela vida", escreve Darwin em *A origem das espécies*. (Darwin, C. R, *The origin of species.* 17 th edition. London: Penguin Books, 1985, p. 115) O que Nietzsche rejeita na concepção do biólogo inglês é justamente o evolucionismo baseado na seleção natural que tem por causa a luta pela vida: "Vejo toda filosofia, vejo a ciência de joelhos ante a realidade de uma luta pela vida ao contrário, tal como a ensinou a escola de Darwin", escreve Nietzsche em 1888. (14 [123] da primavera de 1888). Na perspectiva de Nietzsche, a luta pela vida constitui uma exceção, uma conseqüência da disputa por um plus de potência entre as forças. O ser vivo quer e necessita, o filósofo alemão dá o mesmo peso a ambos os termos (cf. 26 [277] do verão/outono de 1884), dar vazão à sua força, já que a caraterística da vida, ao contrário do que entende Darwin, não é a miséria mas a riqueza, por isso, onde há luta há por potência e não pela manutenção ou conservação da vida. (cf. *CI*, Incursões de um "extemporâneo", § 4). Nosso estudo acerca de Darwin, darwinismo bem como da crítica de Nietzsche a Darwin tomou por base a investigação de Wilson Frezzatti Junior que, em *Nietzsche contra Wagner,* se propõe, entre outras questões, a investigar a escola de Darwin e o darwinismo a fim de precisar o sentido da crítica nietzschiana à luta pela existência como conservação e à se leção natural como mecanismo de progresso da espécie humana. É nele que encontramos a exposição acerca da distinção entre a miséria em Darwin e a opulência em Nietzsche que faz com que num a luta se caracterize pela preservação enquanto noutro pelo crescimento. No referido texto, Frezzatti afirma: "Para Darwin a luta pela sobrevivência segue-se inevitavelmente da alta taxa de crescimento populacional dos seres vivos, o que causa a situação de penúria (...). O naturalista inglês aplica a teoria de Thomas Robert Malthus ao reino animal e vegetal: são produzidos muito mais indivíduos do que é possível sobreviver, o que fatalmente produz a luta pela vida, seja de um indivíduo contra outro da mesma espécie ou de espécie diferente, ou ainda contra as condições físicas da vida (*Origem*, p. 116-7). Porém, adverte Nietzsche: "Não se deve confundir a natureza com Malthus" (cf. *CI*, Incursões de um "extemporâneo", § 14). O impulso vital não aspira à conservação mas à sua intensificação, ao crescimento da intensidade de sua força, pela qual chega a sacrificar a própria existência". (Op. cit., p. 66). Por outro lado, a luta em Nietzsche sendo inerente ao existente não tem termo, ao contrário, é perpétua sem que se possa atribuir -lhe conotações morais ou religiosas em termos da imposição de domínio, vida é luta. Em Darwin, diferentemente a luta além de temporária é qualificada como cruel. Entre outros, destaca-se os seguintes parágrafos que tratam da crítica de Nietzsche a Darwin e expõe sua caracterização da luta: *CI*, Incursões de um "extemporâneo", § 14, 11 [128], [132] da primavera/outono de 1881, 7 [86], [91] da primavera/verão de 1883, 27 [27], 26 [276], 26 [277], 34 [123] do verão/outono de 1884, 34 [208] de abril/junho de 1885, 40 [21], [55] de agosto/setembro de 18 85.

potência. Se a vontade é luta e vir-a-ser e, portanto, relação entre vontades que lutando entre si vêm a ser, então, a vontade de potência, enquanto vida, caminha com os pés da vontade daqueles que querem conhecer a verdade. "E tu também, que buscas o conhecimento, és apenas uma senda e pegada da minha vontade; em verdade, a minha vontade de potência caminha com os pés da tua vontade de verdade" (*ZA* II "Da superação de si!"). Trata-se de mostrar que nessa busca quem fala é a vontade de potência. Que um tal conhecimento só se faz sob a ótica da vida. No vir-a-ser que se diz ser, estão todas as estimativas, estão as diversas perspectivas, os diferente ângulos a partir dos quais a vida avalia e cumprirá sempre, em todos eles a superação. Ainda que nos textos posteriores Nietzsche venha a criticar a vontade de verdade, mostrando tratar-se de um declínio de potência, no Zaratustra, pareceu-nos, que seu objetivo é referir todas as estimativas à essa vontade[30]. Daí a ligação entre vontade de conhecer a verdade e vontade de potência se dar no nível da vida, enquanto instância, ao mesmo tempo,

[30] Em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche procura, também, diferir seu conceito de vontade de potência das formulações anteriores, especialmente, da de Schopenhauer. Em vista disso, uma ênfase por parte do autor em não confundir vontade de potência com vontade de existência, já que, para ele, não tem sentido algo querer existir se já existe e, se não existe, não poderia nem ao menos querer, quanto mais querer algo como, no caso, a existência. Com efeito, se a vida é vontade de potência, não tem vontade de vida, mas, enquanto vida, aspira à potência. A vontade, nesse caso, não pode ser concebida como dissociada da vida, pois não se trata da idéia de um querer viver abstrato enquanto movente, mas o querer próprio da vontade é querer algo, querer ser mais. "Não atingiu a verdade, por certo, quem atirou em sua direção a palavra da 'vontade de existência': essa vontade – não há!" (*ZA* II "Da superação de si") Em um Fragmento póstumo de 1888/89, o filósofo retoma essa distinção afirmando, "É a 'vontade de potência' uma espécie de vontade ou é idêntica à idéia de 'vontade'? É equivalente à idéia de desejar ou de mandar? É ela a 'vontade' que Schopenhauer pretendia fosse o 'em si das coisas'? Afirmo que a vontade da psicologia, tal qual nos foi ensinada até o presente, é uma generalização injustificada, que essa vontade absolutamente não existe, que em vez de apreender o desenvolvimento de uma vontade determinada, sob formas múltiplas, *suprimiu-se* o caráter da vontade, fazendo desaparecer e conteúdo e o "aonde"? – é o que notamos num grau mais elevado em Schopenhauer, pois denomina 'vontade' uma palavra vazia de sentido. Trata -se menos ainda de uma 'vontade de viver', pois a vida é apenas um caso particular da vontade de potência; é absolutamente arbitrário pretender que tudo se esforce por passar dessa forma para a vontade de potência" (14 [121] da primavera de 1888).

crítica e criadora expressa pela própria vida que, nesse texto, toma a palavra e revela a Zaratustra o seu segredo.

A palavra da vida, ao encerrar o domínio orgânico, fornecerá a chave para o desvelamento dos valores. Com a sua afirmação de que "muito é estimado para o vivente mais alto do que o próprio viver, mas na própria estimativa fala a vontade de potência" (*ZA* II "Da superação de si"), manifesta-se expressamente a relação estreita entre vida e valor: a vida valora e a vida avalia o valor. Tem-se, ao mesmo tempo, a estimativa e a avaliação da qual procede a estimativa. A vida, enquanto vontade de potência, aparece nessa seção como critério de avaliação. Se o procedimento genealógico empreendido nas obras subsequentes do filósofo consiste em perceber no valor dois aspectos, em *Assim falava Zaratustra* coube ao relato da vida indicar esse duplo aspecto presente na estimativa e na avaliação que determinou a estimativa.

De outro lado, a observação de Zaratustra quanto ao vivente permite compreender porque, em Nietzsche, a elevação traz em seu bojo a superação de interpretações mais estreitas relacionando diretamente o fortalecimento com novas perspectivas. É no dinamismo do vivente, que se exerce enquanto ser mais, e é na característica da vida, que se define enquanto aquilo que deve sempre superar a si mesmo que se encontra a necessidade premente de introduzir perspectivas e de ultrapassar perspectivas previamente introduzidas, pois, para o filósofo, esse é o meio pelo qual nos conservamos na vida. Em *Para além de bem e mal* ele chega a afirmar: "Admita-se ao menos o seguinte, não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações perspectivas" (*BM* § 34).

No final da seção, Zaratustra toma a palavra e diz aos sábios que solucionou o enigma de seus corações, pois lhes forneceu, ao deixar falar a vida, ao mesmo tempo,

o segredo do seu modo de ser: superação de si, luta e vir-a-ser e a chave para a compreensão de suas estimativas e o critério para a avaliação dos seus valores. Na verdade não se tratam de coisas diferentes mas de abordagens e perspectivas diversas de uma mesma coisa. Inclusive, a vida como significante/significado ao qual devem ser remetidos todos os signos aponta para a pluralidade de perspectivas que se expressam em cada signo adotado, ainda que caiba somente a Zaratustra a percepção da pluralidade enquanto necessária diversidade de perspectivas presentes na vida e manifestas nas avaliações.

Mas há uma questão instigante que se impõe, a partir da seção "Da superação de si", aos leitores nietzschianos: por que a vida toma a palavra? Por que Nietzsche utiliza a vida como um argumento de autoridade que rechaçaria, por si mesmo, toda e qualquer crítica? De fato, no texto, parece que a esse relato é conferido um estatuto quase supremo, no mínimo, inquestionável. Isso gera uma certa estranheza ao pensarmos no filósofo enquanto iconoclasta. Mas, considerando que o valor da vida, em Nietzsche, não pode ser avaliado, o recurso à vida como argumento de autoridade passa a fazer sentido. Em *Crepúsculo dos ídolos* o filósofo professa: "É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse – de que o valor da vida não pode ser avaliado"*. E acrescenta: "Por um vivente não, porque este é parte interessada e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto por uma outra razão" (*CI*, O problema de Sócrates, § 2).

Ora, a vida, enquanto vontade de potência, interpreta e avalia. Introduz perspectivas cujo respaldo legitimador encontra-se no seu caráter intrínseco do eterno superar-se a si mesmo que determina, ao mesmo tempo, o signo, o significado e o significante. Daí ser a única autoridade sem, todavia, requerer em seu discurso a

unidade, já que é condição do ser mais a diversidade e a pluralidade manifestas, sobremodo, nas estimativas diversas que criando o mundo impuseram perspectivas. Se o filósofo recusa o aparato conceptual da tradição, rejeita, outrossim, o seu sistema semântico e, além disso, propõe-se a transvalorar todos os valores, então deve introduzir outro critério sem, contudo, extraí-lo das elaborações anteriores. Por isso, o texto *Assim falava Zaratustra* é tão importante, já que nele o filósofo, construindo outro tipo de articulação argumentativa, permite falar a gama afetiva presente nos viventes, consistindo o discurso da vida o exemplo máximo de sua expressão, isto é, expressão das vontades, almas que, no limite, tomam a palavra e as palavras.

Se privilegiamos, de modo excessivo, os discursos de Zaratustra, é porque acreditamos que através deles Nietzsche enfatiza o modo eminentemente expressivo/interpretativo da vontade de potência realçado em todo o livro. Desde que se inicia a jornada de Zaratustra a percepção da pluralidade de perspectivas já está presente no modo como ele joga com a linguagem. No segundo discurso do prólogo, quando Zaratustra encontra o velho na floresta, já se dá o primeiro embate de perspectivas, pois ambos utilizam um mesmo signo para designar coisas diversas. Para responder ao velho por que irá se juntar aos homens, Zaratustra utiliza a palavra amor, diz: "Amo os homens". Contrapondo-se a Zaratustra, o velho diz ter abandonado os homens por tê-los amado demais. Vendo-os como demasiado imperfeitos prefere agora amar a Deus. Nesse momento, Zaratustra percebe que não foi compreendido, já que o amor de que falava designava coisas diversas daquelas às quais o sábio se referia. No final da seção, depois de abandonar o velho, a personagem deixa claro o sistema semântico a partir do qual o velho falava: "Será possível? Esse velho santo, em sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto!*" (*ZA* Prólogo § 2). O velho do bosque, por não saber da morte de

Deus, permanecia compreendendo os signos dentro do sistema semântico da moral judaico-cristã, daí a sua compreensão de amor remeter a um significado diverso do de Zaratustra. Nesse caso, as palavras situam-se em dois registros: no registro de Deus e no registro de Zaratustra, tratando-se de perspectivas diferentes que, por isso, remetem a significados diversos. Se, por um lado, a personagem indica que o significado é determinado pelo contexto de enunciação, isto é, quem enuncia o signo lhe dá o significado, de outro, remete a um sistema semântico, no qual o significado, deslocado do contexto, se encaixa.

Zaratustra tem bem presente esta diferença, pois em vários trechos do prólogo a manifesta. Na seção 5, § 1,"não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos". Dirá ainda no § 2: "Será preciso primeiro partir-lhes as orelhas para que aprendam a ouvir com os olhos". E no § 27 repete a mesma afirmação do § 1. Na seção 7, depois de anunciar o além-do-homem, diz: "Mas estou ainda longe deles e o sentido do que eu falo não diz nada aos seus sentidos".

Na seção "Dos ultramundanos" percebe-se um movimento em parte similar, já que a personagem utiliza termos que têm um significado preciso dentro da filosofia da tradição para designar com eles coisas diversas. Tratam-se das palavras 'corpo' e 'eu' que Zaratustra, ao utilizar, precisa bem aquilo que elas designam. Com relação ao eu diz: "Sim, este eu, e a contradição e a confusão do eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser: este eu que cria, que quer, que estabelece valores e que é a medida e o valor de todas as coisas" (*ZA* I "Dos ultramundanos"). Zaratustra, apesar de dizer eu, não designa com essa palavra uma unidade, já que se assim procedesse estaria preso ao sistema semântico dos Ultramundanos, mas designa mediante ela a multiplicidade manifesta na confusão do eu. Em termos do corpo, a ele é remetido

enquanto um desesperar do corpo, as estimativas dos ultramundanos. Naquele momento, o uso da linguagem feito por Zaratustra consistia, de um lado, em tornar móvel o significado das palavras mediante a mudança daquele que fala, e, de outro, em conferir um outro significado à palavra. No momento em que a palavra já tivesse sido destituída de sua significação convencional – sistema semântico da tradição – e tivesse sido remetida a uma nova significação, esse outro significado passava a ser usado como o referente ao qual deveriam ser remetidas as demais produções e manifestações[31].

Na seção subseqüente, "Dos desprezadores do corpo", a personagem faz um jogo com as palavras, pois o "Eu", que inicia o parágrafo número seis enquanto ufanando os desprezadores do corpo, é destituído de um significado unitário, propriamente destituído de significado, e remetido à multiplicidade que compõe o *Selbst*: "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor" (*ZA* I "Dos desprezadores do corpo"). Daí a grande razão não dizer eu mas fazer o eu. Uma vez tendo sido promovida essa mudança de significado, o *Selbst* passa a ser o significado ao qual são remetidas todas as produções e manifestações. Um exemplo está no parágrafo de número dezesseis: "O ser próprio criador criou para si o apreço e o desprezo, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou o espírito com a mão da sua vontade." (*ZA* I "Dos desprezadores do corpo"). Nesse caso, o *Selbst* é o significado do apreço e do desprezo, por isso, as duas perspectivas são a ele remetidas.

Na seção "Da superação de si", Zaratustra introduz um procedimento, ao mesmo tempo destituinte e instituinte, já que a personagem introduz uma outra compreensão em que se expressa, com mais precisão, a vida e o modo de ser de todo

---

[31] Esse procedimento é realizado com o 'eu' nos § 20, 21, 22 e com o corpo nos § 14, 15, 26.

vivente já previamente esboçados. Trata-se de introduzir o termo vontade de potência enquanto superação de si, enquanto ser mais, que se torna o significado ao qual deverão ser remetidas as manifestações e produções do povo, dos sábios, assim como de todo vivente. Nesse caso, há mais uma especificidade, não é Zaratustra que opera essa remessa, mas a própria vida que comunica a Zaratustra esse segredo: a vida é superação de si e toda manifestação da vida deve à vida se referir, porque é a vida que a institui. Com isso, poderíamos pensar que Nietzsche, através da vida, procura introduzir um outro sistema semântico, mas o que se processa difere dessa intenção, já que se trata de equiparar signo, significante e significado, pois a vida, enquanto vontade de potência, institui a ambos. Se à vida todas as estimativas devem se referir, é porque a vida as institui. Por isso, ainda que no início da seção pareça que Zaratustra quer introduzir um significado, a vontade de potência no sábio, no povo, no bem e mal, na vida, coube à fala da vida introduzir-se enquanto verbo, sujeito e intérprete na perspectiva do efetivar-se, pois somente ela contempla a pluralidade de perspectivas, as mil faces refletidas no espelho de Zaratustra.

É interessante ainda observar que Zaratustra inicia a seção investigando aquilo que está na base do que, aos sábios, impele e inflama para, posteriormente, nomeá-lo. No final da seção, Zaratustra reivindica a palavra. Parece com eles querer falar quando afirma: "*Falemos* nisso (...) Silenciar é pior: todas as verdades silenciadas tornam-se venenosas" (*ZA* II "Da superação de si"). Mas Zaratustra tem um propósito para assim proceder, já que, na sua visão, há muitas casas para construir e a sua construção depende de que "tudo se despedace de encontro às nossas verdades" (*ZA* II "Da superação de si"). Há, desse modo, um sentido incluso no procedimento de Zaratustra. Ele pode voltar a falar com os sábios, porque agora tem em mãos o segredo

que a vida lhe confiou e pode afirmar: "bem e mal que seja imperecível - não há! Por si mesmo ele tem sempre de se superar de novo", "[c]om vossas palavras de bem e mal exerceis poder, ó estimadores" "Aquele que deve ser um criador no bem e mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores" (*ZA* II "Da superação de si"). A personagem coloca no seu discurso tudo aquilo que a vida lhe ensinou e, mediante tal ensinamento pode despedaçar tudo que se encontra à sua volta: o mundo verdade, o bem e o mal, a própria verdade e todas as demais dualidades. Se Zaratustra com os sábios quer falar é porque agora sabe que o fim do mais longo erro, o ponto alto da humanidade, o próprio começo de Zaratustra só pode se dar quando se despedaçar tudo o que possa despedaçar-se de encontro as nossas verdades. A noção de verdade foi redimensionada, pois agora as verdades são compreendidas enquanto introduzidas pela vida e, portanto, enquanto imposição de perspectivas.

O conceito de vontade de potência ao ser introduzido em *Assim falava Zaratustra* postula a vontade como intérprete por excelência[32]. Ainda assim não se pode afirmar que esse conceito difira do de impulso, uma vez que ambas as noções são demasiado próximas. Na maior parte dos casos, inclusive, podemos substituir uma pela

---

[32] Na visão de Karl Schlechta, em se retirando de *Assim falava Zaratustra* sua conotação profética ou suas alusões e inversões, encontramos no referido livro temas já presentes em obras anteriores, especialmente em *Humano, demasiado humano*, mas também em *Aurora* e *A gaia ciência*: "Mesmo o que parece subsistir de específico nesta tonalidade Zaratustra - certas imagens, certas situações, certos estados de alma -, tudo isso não é de modo algum novo: encontra-se já em *Humano, demasiado humano*". (SCHLECHTA, K. *Le cas Nietzsche*. Trad. André Coeuroy, Paris: Gallimard, 1960, p. 19). Fazendo do conhecimento e do saber o ponto de partida da filosofia de Nietzsche, Karl Schlechta os vê presentes desde as obras anteriores ao seu Zaratustra, identificando-os como fio condutor que perpassa seus escritos. Todavia, Nietzsche introduz o conceito de vontade de potência a partir de *Assim falava Zaratustra*. Com esse livro, na nossa avaliação, são os temas principais da sua filosofia construtiva que ganham relevo, pois antes dele Nietzsche não havia relacionado vida e valor, redimensionand o a partir dessa nova relação sua compreensão do próprio conhecimento. Outrossim, a introdução do além-do -homem e da doutrina do eterno retorno conferem ao livro a dimensão de um anúncio dos temas centrais da filosofia de Nietzsche eventualmente esboçados nas obras anteriores, como é o caso do eterno retorno que finaliza o quarto livro de *A gaia ciência*, mas não tematizados desde a inter-relação presente em *Assim falava Zaratustra*.

outra sem risco de perder o sentido das proposições nietzschianas. Impulso, entretanto, parece ser mais fácil de apreender, já que remete com mais facilidade à rede complexa de que os existentes seriam formados e não implica a compreensão de uma unidade à primeira vista suscitada pelo termo vontade de potência. Mas para o filósofo alemão "todos os fins, todas as utilidades, são apenas *sinais* de que uma vontade de potência se tornou senhora de algo menos poderoso e, a partir de si, imprimiu-lhe o sentido de uma função" (*GM* II § 12). Efetivamente, a vontade de potência aparece em todos os textos de Nietzsche como quem fala e quem quer, pois imprime sentidos. Imprimir quer dizer, ao mesmo tempo, expressar e impor, uma vez que o assenhorar, já na compreensão dos impulsos, consistia em impor uma perspectiva a partir de determinadas condições de existência, consistindo em um interpretar.

Para o filósofo, não podemos chegar a outra realidade salvo a de nossos impulsos e os impulsos são apresentados, em algumas passagens, como forças e vontades de potência em relação. Em *Para a genealogia da moral*, ele afirma: "Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso (*Trieb*), vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este impulso, este mesmo querer e atuar..." (*GM* I § 13). Nessa passagem, fica expressa a identificação entre essas noções, pois o autor, recorrendo a um termo da Física, aplica-o indistintamente à força, ao impulso e à vontade. Em outra trecho, ele comenta: "que toda força é vontade de potência, que não há outra força dinâmica ou psíquica." (14 [121] da primavera de 1888), levando-nos a admitir uma certa paridade entre os termos.

Querer, atuar, impulsos, forças, vontades, com certeza noções recorrentes no discurso nietzschiano, entretanto de difícil precisão, haja vista a diversidade de âmbitos aos quais elas se aplicam. Contudo, admite-se que um argumento em favor da

pluralidade de vontades de potência pode ser obtido mediante a equiparação desses conceitos, possibilitando-nos, além disso, melhor precisá-los. Ora, a equiparação fornece indicativos para recusar a tese de que a vontade de potência seria um fundante metafísico, já que, nesse caso, não há a vontade, mas somente vontades, não há princípio, mas *quanta* de forças, não há um substrato livre, mas impulsos. Trata-se, assim, de reconduzir todo movimento a esse movimento, talvez este seja o exercício reflexivo mais difícil, pois pressupõe que se consiga vislumbrar o acontecer não como acontecimento, no sentido de algo que já se processou, mas, de fato, excluir do âmbito de nossa análise essa fixação que se aplica somente aquilo que, reflexivamente, desvinculamos do processo, não implicando, entretanto, a supressão desse processo.

Em *Para além de bem e mal,* especialmente, encontra-se um trecho em que o filósofo, a partir da realidade dos impulsos, introduz o conceito de vontade de potência. Conquanto tal texto difira, em termos de construção argumentativa, da exposição realizada em *Assim falava Zaratustra,* os objetivos perseguidos pelo autor, de certo modo, convergem, já que se trata de mostrar a vontade de potência como processo. Todavia, há uma visível ampliação aplicativa do conceito, pois ele não se restringe mais à vida, abarcando agora o acontecer no mundo. É nesse texto que Nietzsche, primeiramente, interliga os conceitos de impulso, força e vontade de potência procurando explicar, através deles, os processos no mundo, o que nos permitiria estender o caráter interpretativo presente na vida a todo o vir-a-ser. Embora, na maior parte dos textos, ele relacione a interpretação aos processos orgânicos, "[o] processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar" (2 [148] do outono de 1885/outono de 1886).

Partimos, assim, da realidade dos impulsos consoante a Nietzsche: "Suposto que nada outro está 'dado' como real, a não ser nosso mundo dos apetites e paixões, que não podemos subir ou descer a nenhuma outra 'realidade', a não ser precisamente à realidade de nossos impulsos" (*BM* § 36). Nessa passagem, o filósofo reivindica a realidade para nosso mundo de impulsos, porém, acrescenta aspas à palavra realidade em sua primeira ocorrência. O sinal gráfico talvez possa ser compreendido pela relação com o termo "dado", também colocado entre aspas, permitindo-nos inferir que, embora o autor rejeite outra realidade dada, exceto a dos impulsos, não pode coadunar com a perspectiva de uma "realidade dada" em vista do caráter fluido conferido a sua formação[33]. Pressupomos, outrossim, nessa rejeição, inclusive em termos de aparato conceptual, a recusa de uma fundamentação e a remessa, constante em seus textos, à esfera da interpretação.

O texto prossegue exortando a formular a questão da possibilidade de entendimento do mundo mecânico a partir da realidade dos impulsos. Nietzsche é cauteloso com relação ao uso ou a postulação de uma realidade, tanto em termos de determiná-la, uma realidade dada, quanto rejeitá-la, fazer dela uma aparência ou representação, não se trata disso. Isso, por si mesmo, fornece indicativos de que o filósofo busca compreender os processos efetivos do mundo orgânico e, talvez, inorgânico, sem procurar a sua origem, mas pressupondo que há uma "causalidade" em

---

[33] Compartimos com Eric Blondel a compreensão acerca do uso das aspas nos textos de Nietzsche. Realmente, não se trata de um uso parcimonioso, já que encontramos esse sinal gráfico em praticamente todos os textos de Nietzsche e, via de regra, como assinala Blondel, eles recortam campos de significação, querendo separar do discurso nietzschiano algo que a ele não pertence. Em vista disso, observarmos que aqueles termos que remetem à fixidez, à moral e à causalidade aparecerem, geralmente, entre aspas. Cf. BLONDEL, Eric, As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche hoje?*, seleção e apresentação de Scarlett Marton.

todo acontecer – o uso das aspas aqui quer diferenciar a causalidade da vontade da pressuposição de uma causalidade no mundo. Ele afirma que talvez possamos compreender o mundo mecânico "...como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece –), como uma espécie de vida de impulsos, em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras, – [entendê-lo, enfim,] como uma *pré-forma* da vida?" (*BM* § 36). Não se trata de deduzir do mundo mecânico os impulsos, mas de pensar o acontecer nesse mundo, os processos nele existentes, como da mesma ordem de nossos impulsos. Haveria, desse modo, uma certa unidade que posteriormente se ramificaria. A unidade pertenceria ao mundo mecânico enquanto a pluralidade ramificada ao mundo orgânico. Através do conceito de vontade de potência, essa distinção seria suprimida e com ela a compreensão de unidade, possibilitando introduzir no mundo a pluralidade e a diversidade.

Seria, assim, levar ao extremo o raciocínio que principia por perceber o movimento enquanto pertencente ao real e, dessa forma, conferir à produção de tal movimento mais do que produção – talvez ela implicasse algo que previamente a produzisse – seria o produzir-se desse movimento, a única causalidade possível. Assim, pode-se compreender com ele se, de fato, "...reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente,* se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos – e no fundo a crença *nisso* é justamente nossa crença na própria causalidade –, *temos de* fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única" (BM § 36).

O efetivar-se, na sua ótica, é produto da vontade enquanto ela é postulada como causalidade. A noção de causalidade, no entanto, encerra em si a razão do efeito produzido e, com certeza, não é sob essa acepção que Nietzsche afirma uma causalidade da vontade, já que o produzir-se é próprio da vontade enquanto uma tal causalidade. Nesse sentido, não se pode identificá-la com um princípio ou lei dos acontecimentos, pois a ela não cabe a responsabilidade pela produção de um efeito. A dissociação entre causa e efeito é dirimida nessa perspectiva, uma vez que o produzir-se interliga esses conceitos na compreensão do efetivar-se.

Com relação à noção de causa, o autor afirma que "[p]sicologicamente, a idéia de 'causa' é o sentimento de potência no que chamamos de vontade", referindo-se ao efeito, comenta: "a idéia de 'efeito' é a superstição em acreditar que o sentimento de potência é *a própria potência que põe em movimento*" (14 [81] da primavera de 1888). Em ambos os casos, as palavras causa e efeito são colocadas entre aspas querendo assinalar que tais termos não pertencem ao seu campo semântico. Nessa acepção, por conseguinte, a vontade como eficiente não pode ser entendida como *princípio da mudança,* mas, diferentemente, enquanto um fluxo perpétuo que justificaria, plausivelmente, a impossibilidade de se apreender, de um lado, a unidade, enquanto substância, como princípio das modificações e, de outro, a anteposição de um agente ao produto. Além disso, seria inadequado pressupor a vontade atuando sobre algo que não vontade, levando o filósofo à "suposição" de que "todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade" (*BM* § 36). Introduz, sob esse aspecto, a mudança, e por questões de coerência do discurso também a interpretação, no âmbito orgânico e inorgânico. Essa distinção, inclusive, é suprimida pela impossibilidade de a vontade atuar sobre a matéria, "sobre

'nervos', por exemplo" (*BM* § 36). No final do parágrafo 36, o filósofo introduz a sua *proposição* acerca de nossa vida de impulsos como conformação e ramificação de uma forma fundamental da vontade: vontade de potência.

> "Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição –; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e nutrição – isto é um problema –, com isso se teria adquirido o direito de determinar toda *força* eficiente univocamente como: v*ontade de potência.* O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de potência', e nada além disso. – (*BM* § 36).

Admitindo-se que nesse texto Nietzsche enuncia sua tese acerca das formações orgânicas e, quiçá, inorgânicas, elas seriam pensadas como conformação de uma forma fundamental da vontade, no caso, vontade de potência. Se, sob um ângulo, a extensão dessa forma fundamental a todos os processos orgânicos requer a multiplicidade de vontades atuantes nesses processos, sob outro, a conformação e ramificação remete, em termos designativos, a um primeiro simples a partir do qual as ramificações procedem. Todavia, os artifícios dissimulares da linguagem subjazem, para Nietzsche, às construções teóricas exigindo, em uma análise de seus textos, cautela ao entender algumas expressões enquanto designando um primeiro simples do qual se derivaria a multiplicidade. A tese proposta consiste em pensar o conceito de vontade de potência como força eficiente, isto é, como força responsável pelos processos e

produções. Daí a geração e a nutrição encontrarem nela uma possibilidade de solução, mas não requer que a vontade seja entendida como unidade, já que para ele, "toda unidade é unidade somente enquanto organização" (2 [87] do outono de 1885/outono de 1886).

Toda força eficiente, produtora e postuladora, seria designada como vontade de potência[34]. O caráter inteligível do mundo, há de se observar novamente o uso de aspas apontando para uma inteligibilidade que contém especificidades, encontrar-se-ia nele mesmo enquanto vontade de potência. Essa passagem do texto, especialmente, traz duas questões: primeiramente, o filósofo, ao se referir ao mundo visto de dentro, está tentando situar a vontade de potência em um âmbito ontológico, já

---

[34] De fato, pode-se verificar uma proximidade entre a força nietzschiana e a substância de Leibniz, a mônada. Leibniz não aceita, como Descartes, uma concepção mecânica dos corpos, mas, ao contrário, têm deles uma compreensão dinâmica. Entende que, devido à sua resistência e impenetrabilidade, os corpos não podem ser extensão e sim forças. De outra parte, admite que o que se conserva em um ciclo de movimento é a quantidade de força viva. Partindo da noção de matéria como atividade, Leibniz passa a entender o universo como composição de unidades de força, como mônadas. É a explicação leibniziana dos seres como forças vivas que o aproxima de Nietzsche. Em ambos os autores, a força aparece como ativa, como movimento , um exercer-se ou efetivar-se que não tem fora de si um princípio que a mova. Sendo a fonte de toda ação, a força é pura espontaneidade. Todavia, a força em Nietzsche só pode ser compreendida desde a relação com outra força enquanto em Leibniz a força não tem portas ou janelas. "Não há meio de explicar como a força pode ser alterada ou modificada em seu íntimo por outra criatura qualquer, pois nada se lhe pode transpor, nem se pode conceber nela algum movimento interno que, de fora, seja excitado, dirigido, aumentado ou diminuído lá dentro, como nos compostos, onde há mudança entre as partes. As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair", escreve Leibniz em Os princípios da filosofia ditos a monadologia (LEIBNIZ, G. Os princípios da filosofia ditos a monadologia. In: *Os pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 105). Se em Nietzsche a possibilidade de desvincular a força de um princípio metafísico encontra-se justamente na impossibilidade de pensar a unidade da força, em Leibniz a substância simples enquanto unidade funda a sua metafísica. Assim, a diferença entre os autores torna-se manifesta pela unidade ou multiplicidade conferida à noção de força. Embora Leibniz introduza o conceito de força viva, não pensa como Nietzsche a força no plural, quer dizer, desde a relação imprescindível com outra força. Por outro lado, Leibniz é tributário do século XVII reduzindo a força à conservação. Nietzsche diferentemente a entende sempre desde a perspectiva do ser mais, de um aumentar, de um crescer.

que o mundo, supondo-se que pudesse ser visto de dentro, seria, "enquanto determinado e designado por seu caráter inteligível" (*BM* § 36), vontade de potência. Mas, de outro, são os termos caráter inteligível e vontade de potência que aparecem entre aspas. Nesse caso, não poderíamos referendar nem esse caráter inteligível do mundo, nem o aspecto ontológico da vontade de potência, pois a questão se coloca em termos hipotéticos, isto é, se pudéssemos atribuir um caráter inteligível ao mundo ele seria vontade de potência.

Outra questão é que, em Nietzsche, o pano de fundo de seu discurso é sempre que "o *valor do mundo* está em nossa interpretação" e se "as interpretações até agora existentes são avaliações perspectivas por meio das quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de potência" (2 [108] do outono de 1885/outono de 1886). Nesse caso, a inteligibilidade só poderia ser apreendida no domínio da interpretação e os âmbitos de extensão da vontade indicam o caminho, não podendo ser, portanto, a introdução de um fundamento, mas de uma interpretação.

Reconduzir todas as funções orgânicas à vontade de potência não requer que ela seja o princípio atuante responsável pela produção dessas funções, entendendo-a como móvel das transformações, mas a função mesma, isto é, o seu exercer-se. "... não podemos conceber nenhuma transformação em que não haja vontade de potência. Não saberemos deduzir nenhuma transformação se não houver a penetração de uma potência em outra potência" (14 [181] da primavera de 1888). Mas para o filósofo, não se trata de qualquer vontade, pois ele acrescenta a tal termo "*de potência*" querendo, assim, diferenciá-la de uma faculdade humana, de uma intencionalidade atuante, de uma vontade divina ou ainda de um princípio da realidade. Ainda assim, é a determinação do que seja potência com relação à vontade que pode assentar, de modo iniludível, o

conceito na filosofia do pensador alemão, já que permite a inclusão do conceito de força nessa relação.

Em termos da relação entre vontade e potência não se pode admitir que a potência seja acrescida à vontade, visto que o modo como o autor a compreende requer a inclusão definidora da potência. "Não há vontade, há projetos de vontade que aumentam e perdem constantemente sua potência" (11 [73] novembro de 1887/março de 1888). Há, assim, uma impossibilidade de separação entre essas noções. Trata-se de forças em relação constante, cuja denominação que melhor expressa o caráter, ao mesmo tempo, múltiplo e plástico é vontade de potência. Quer-se, assim, assinalar que não se pode procurar a potência por trás da vontade, como se algo restasse retirando a potência que a faz, nada obstante, em algumas passagens, parecer ser esse o caso. "O que o homem quer, o que a menor parcela do ser vivo quer, é um *plus* de potência" (14 [174] da primavera de 1888]. Mas isso se processa em função de uma compreensão equivocada do aspirar à potência próprio dos organismos. Nesse caso, concebe-se o aspirar como intencional e, via de regra, separa-se o querer da vontade. Se assim o fosse, entretanto, haveria uma distinção entre força e vontade ou entre potência e vontade. Mas isso implicaria um retorno à pressuposição de um primeiro princípio que, nesse caso, seria a vontade. Os textos de Nietzsche, entretanto, nos levam a rejeitar uma tal pressuposição, haja vista a recusa peremptória de conceber a idéia da vontade enquanto unidade. Além disso, o próprio querer, para Nietzsche, não é abstrato, enquanto designando a estrutura volitiva, mas querer algo. Por isso, ele afirma: "Querer não é cobiçar, aspirar, pedir, desejar: o querer se dá por um afeto de comando" (11 [114] do novembro de 1887/março de 1888). Quem quer são os impulsos, forças e vontades, o que eles querem, indistintamente, é um crescimento, um aumento de

potência manifesto mediante a introdução de estimativas, através da superposição de interpretações, em suma, do alargamento de perspectivas.

Ora, Nietzsche não crê na possibilidade de uma anteposição da potência que promova o movimento e rejeita, outrossim, outra realidade que não a dessa vontade, pensada sempre no plural. A vontade, por conseguinte, não pode ser um primeiro simples, já que, nesse caso, a potência teria de produzir aquilo que já se produz, donde se conclui que o termo não designa um primeiro princípio. Por isso, ele afirma: "Quando algo acontece de tal ou qual maneira e não de outra forma, não é conseqüência de um 'princípio', de uma 'lei', de uma 'ordem'" mas significa que "'*quanta*' de forças estão em ação, cuja essência é a de exercer a potência sobre outros '*quanta*' de forças" (14 [81]da primavera de 1888).

Entre forças e vontade de potência há uma estreita relação, pois pôr uma é, necessariamente, pôr a outra. O conceito de unidade é inaplicável tanto à força quanto à vontade e, além disso, nos dois casos, Nietzsche rejeita uma anteposição do agente ao produto, isto é, recusa manifestamente a idéia e a realidade de um substrato livre na base desses conceitos. Com relação à força, afirma em *Para a genealogia da moral:* "a moral do povo discrimina entre a força e as expressões da força". Para ele, no entanto, "não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do vir-a-ser, o 'agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo". A força é o exercer-se não podendo, por conseguinte, ser separada dele, salvo por artifícios da linguagem, "a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante..." (*GM* I § 13). Em termos da vontade, enfatiza que "em todo ato da vontade há um pensamento que comanda". Adverte, contudo, que "não se creia que é possível separar tal pensamento do 'querer' como se então ainda restasse vontade!" (*BM* § 19). Em ambos os casos, o efetivar-se

define os conceitos, sustenta sua produção e confere ao mundo uma efetividade instituinte, já que a pluralidade de forças e de vontades de potência introduzem perspectivas e, assim, assentam o efetivo.

A introdução de um substrato livre que assume o lugar do exercer-se da força tem por base, para Nietzsche, uma interpretação. A distinção entre a força e seus efeitos manifesta-se em uma ficção cuja finalidade é possibilitar o julgamento da força, à medida que suas manifestações passam a ser vistas como realizadas por um sujeito de forma livre e espontânea. A sedução da linguagem determina essa separação, a partir do condicionamento do ato a uma causa eficiente. Todo esse mecanismo construído viabiliza incutir na força uma culpa pelas suas manifestações espontâneas. Desse modo, o efeito, manifestação da força, estaria condicionado por um sujeito livre que poderia ou não ter agido de determinada forma. Nesse caso, é o impotente que se utiliza da sedução da linguagem para sustentar que o forte é fraco ou, como na metáfora utilizada por Nietzsche, que "a ave de rapina pode ser cordeiro" (*GM* I § 13). Dessa maneira, poderiam pedir contas à ave de rapina por ela ser ave de rapina.

Ora, trata-se de uma conceptualização perspectiva, já que a definição de força exprime um sentido em que uma dada constituição aparece como pano de fundo. Não há outro ponto de apoio, o filósofo é contundente quanto à impossibilidade de se encontrar outra realidade salvo a dos impulsos, forças e vontades que ao exprimirem sua condição impõem resolutamente sua perspectiva. Enquanto genealogista, ele perscruta nessa interpretação "um instinto de conservação, um instinto de afirmação de si, que santifica todo engano, essa espécie de homens têm necessidade de crer num 'sujeito' neutro, livre para escolher" (*GM* I § 13). Entende a função primordial desse sujeito enquanto "o melhor artigo de fé que existiu na terra, pois ele permitiu à maior parte dos

mortais, aos fracos e aos oprimidos de toda espécie, se enganar com a sublime falácia de interpretar a fraqueza como liberdade, e o seu ser-assim com *mérito*" (*GM* I § 13).

A noção de causa não se aplica igualmente ao conceito de vontade de potência, já que para o filósofo é uma idéia proveniente de uma convicção subjetiva que consiste em perceber a si próprio como causa. Daí não se ter a experiência de causa, ainda que ela seja postulada por necessidade de sobrevivência, do mesmo modo como se introduz a unidade, o sujeito e a substância. Em vista disso, ele afirma: "Todos os pressupostos do mecanicismo, a matéria, o átomo, a pressão, o choque não são fatos em si, mas interpretações com o auxílio de ficções psíquicas" (14 [82] da primavera de 1888). Em outro texto, ele acrescenta: "Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo..." (*BM* § 14).

Conquanto força e vontade sejam termos diversos, não precisam apresentar diferenças em termos de significação em Nietzsche, já que sua formulação afasta do campo designativo dessas noções tanto as idéias de causa e de efeito como qualquer perspectiva de unicidade e substancialização. O dinamismo perpassa as duas noções que expressam indistintamente, nos textos do filósofo, o exercer-se e o efetivar-se[35].

---

[35] Há controvérsias entre seus comentadores referentes a uma possível identificação desses conceitos. Um dos textos que suscitou dúvidas acerca dessa questão é um fragmento póstumo de 1885 em que ele exprime uma determinada relação, não neces sariamente a mais precisa, entre força e vontade de potência. Segundo o filósofo, "Este conceito vitorioso de 'força', graças ao qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, precisa de um complemento: é preciso atribuir- lhe uma dimensão interior que eu cham arei 'vontade de potência'" (36 [31] do junho/julho de 1885). A partir desse parágrafo, alguns intérpretes, em especial Gilles Deleuze, julgaram que força e vontade são inseparáveis mas não podem ser identificadas. A força é quem pode e a vontade quem quer: "Inseparável não significa idêntico. A vontade de potência não pode ser separada da força sem cair em uma abstração metafísica. Mas confundir a força e a vontade é arriscar demasiado: recai- se no mecanicismo, esquecendo-se a diferença das forças que cons titui o seu ser, ignora-se o elemento de onde deriva a gênese recíproca. A força é quem pode, a vontade é quem quer", escreve Deleuze. (cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*. Paris:

Posteriormente, em sua crítica ao mecanicismo, o filósofo recusa a concepção de um mundo posto em movimento e rejeita, ao mesmo tempo, a idéia de coisas entendidas como átomos. É o fato de o homem considerar-se como unidade que o leva a introduzi-las concebendo, de um lado, a existência de coisas e, de outro, a causalidade enquanto relação vigente entre essas unidades. No limite, é para a imposição de perspectivas que o autor remete. A argumentação nietzschiana mostra o encadeamento lógico/ficcional/interpretativo dessas idéias, pois é a partir da ficção do eu que o homem se percebe enquanto unidade, projetando uma tal noção para os demais existentes. Desse conceito ele deriva, outrossim, os de substância e de causa, conferindo ao mundo uma factualidade e causalidade previamente projetadas. Todavia, para o filósofo, "Se eliminarmos essas adjunções: não restam 'coisas', mas *quanta* dinâmicos em relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos, cuja própria essência reside nessas relações com todos os outros *quanta,* em sua 'ação' sobre elas – a vontade de potência não é um ser, não é um vir-a-ser, mas um *pathos,* é o fato mais elementar, do qual deriva um vir-a-ser, um efetivar-se" (14 [79] da primavera de 1888). Promove, nesse momento, a destituição das coisas em favor da postulação de *quanta* de forças em

---

PUF, 1970, p. 57). Na nossa visão, entretanto, a distinção não procede, pois o fato de se acrescer ao conceito de força um complemento interno não implica uma diferenciação conceptual entre força e vontade, podendo ser mais um recurso para ampliar o campo de aplicação de um tal conceito, compreendendo-o em uma dimensão mais abrangente. Assim, ele estaria tentando explicar não apenas as produções humanas, mas também todas as produções no mundo, o seu produzir-se a partir do conceito de vontade de potência enquanto conceito vitorioso de força diferindo-o, por conseguinte, dos demais conceitos de força até então introduzidos. Força e vontade, em nossa ótica, identificam- se no pensamento de Nietzsche e, ainda assim não caem no mecanicismo por serem pensadas desde a multiplicidade e do efetivar -se.

relação de tensão, assim como a destituição do ser em proveito do vir-a-ser que passa a ser entendido a partir de um *pathos*[36]. Não há como recusar que a 'realidade', compreendida enquanto *quanta*, não se aplica apenas ao homem, ou ao domínio orgânico, já que se trata da reivindicação de efetividade para a própria vontade de potência enquanto fato elementar.

É necessário, contudo, não dar demasiado peso à expressão "fato elementar", pois não se trata, a nosso ver, da introdução de entidades objetivas ou mesmo da postulação de um fundante metafísico. Nietzsche caracteriza a vontade como um afeto, um afeto basilar que não se identifica com o ser, mas com o tornar-se e o exercer-se. Não é o efetivo, nem mesmo aquilo que se tornará efetivo e sim o efetivar-se. Em vista disso, derivar desse *pathos* um vir-a-ser, cujo caráter facultativo é vedado, mas cuja profusão de perspectivas não é limitada. Mesmo nesse caso, não introduz a idéia de primeira origem.

---

[36] O termo *pathos* aparece de diferentes modo nos textos de Nietzsche, pois refere-se tanto ao *pathos* afirmativo que o dominava em determinado período, quando da elaboração de *Assim falava Zaratustra* (cf. *EH*, Assim falava Zaratustra § 1), quanto ao *pathos* da distância (cf. *BM* § 257, *GM* § I 2 e *AC* § 43). Mas também refere-se à vontade de potência como um *pathos*. Nas duas primeiras ocorrências do termo, trata-se da alusão ao sentimento global ou de afirmação diante da vida ou de distância e superioridade frente aos inferiores. O terceiro, diferentemente, consiste em entender a vontade desde a resistência face a algo, isto é, a partir do desprazer como ingrediente necessário de toda atividade, já que a vontade de potência tende sempre a algo que lhe resiste. Essa tendência aponta para uma vontade de sofrimento presente na vida orgânica. Como tendência ao que resiste enquanto sofrimento a vontade é entendida enquanto pathos. Encontramos em Müller-Lauter a elucidação da referência nietzschiana à vontade como *pathos*. Em uma nota constante em "O organismo como luta interior" (op. cit. p. 144), Müller-Lauter afirma: "O desprazer para o qual se tende na busca de resistência indica que 'há uma vontade de sofrimento no fundo de toda vida orgânica' (26 [275] do verão/outono de 1884). Por conseqüência, a 'vontade de potência é não um ser, não um vir-a-ser, mas um *pathos*'".

Trata-se, assim, a nosso ver, de construir uma explicação para os processos existentes tangenciando a constituição sem, no entanto, professá-la. Ora, se o autor refere-se aos existentes como a campos de forças em tensão permanente e, além disso, admite que para compreender a vida é necessário aplicar a mesma fórmula a suas ínfimas partes, "para se compreender o que é a vida, que espécie de aspiração e de tensão se produz, a fórmula deve aplicar-se tão bem à arvore, à planta como ao animal" (11 [111] de novembro de 1887/março de 1888) poderia, em princípio, estar buscando uma construção explicativa para a constituição dos existentes. Todavia, se o próprio existente não puder ser atingido, já que as noções de processo, mudança e tensão que o definem, ao mesmo tempo, situam seu campo de atuação e dirimem tal campo, a questão muda de rumo. É a noção de constituição que perde sua força, perde mesmo sua carga semântica, pois, nesse caso, não há constituição mas constituir-se o que, a nosso ver, apresenta diferenças semânticas interessantes, já que, no primeiro caso, trata-se de firmar como se forma algo e, no segundo, de interpretar um processo e não de explicar um ser. Em Nietzsche, é o caso, pois para ele, "[o] fato de um crescimento múltiplo, com iniciativas próprias ou em parte próprias é ocultado e negado se supusermos grosseiramente a unidade 'planta'. Os últimos e menores 'indivíduos' não são entendidos no sentido de um 'indivíduo metafísico' ou de um átomo, sua esfera de potência se desloca incessantemente" (11 [111] de novembro de 1887/março de 1888). Assim, ainda que o autor de *Assim falava Zaratustra* perpasse os domínios fundacionistas, não os adentra, visto que não os constitui.

Em Nietzsche, precisamos recolocar o agente na ação a partir de uma mudança de perspectiva em sua exposição, pois trata-se mais de compreender a intenção e o fim como produtos necessários de um querer que, ao mesmo tempo em que os

manifesta, os rejeita enquanto deliberação. A vontade de potência nomeia o querer, expressa o querer, mas não há intencionalidade ou finalidade nesse atuar, já que o móvel é o querer tornar-se mais forte que independe de qualquer decisão prévia de um possível autor. Há uma necessidade nesse querer presente na vontade de potência, pois não há como querer diferente, isto é, os existente movem-se em função de obter um *plus* de potência que exige a imposição de sua perspectiva. Por isso, ele define um *quantum* de força "pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste. (...) É essencialmente um desejo de violência e um desejo de se defender contra as violências." (14 [79] da primavera de 1888). A vontade de potência manifesta-se em luta, define-se pela luta, uma vez que não há causa ou efeito, mas disputa entre impulsos que têm potência desigual. Cada grupo de impulsos, forças, vontades quer tornar-se mais forte, quer dominar, em suma, assenhorar-se daquele grupo que lhe opõe resistência, "*o desejo de tornar-se mais forte, em cada centro de força*,. é a única realidade, – de forma alguma conservação de si, mas desejo de se apropriar, de se tornar senhor, de aumentar, de se converter em mais forte" (14 [81] da primavera de 1888)[37]. Por isso, jamais

[37] Nietzsche recusa a idéia de que os organismos buscariam a estabilidade, o repouso, em suma, a conservação de si, pois pressupõe a conversão em algo mais como móvel do agir. Assim, ele postula o desejo de aumentar e tornar-se mais forte como móveis cardeais dos existentes, já que , segundo ele, "um estado, uma vez alcançado, deveria conserva -se, se não tivesse em si um poder que consiste precisamente em não querer conservar -se"(14 [121] da primavera de 1888) . Ora, não há estado de conservação, mas de mutação e luta permanente, para o filósofo: "O grau de resistência e o grau de preponderância – eis do que se trata em tudo que acontece" (14 [79] da primavera de 1888). Em vista disso ele afirmar que: "Não se trata de conservação de si; cada átomo atua sobre todo o ser, – em imaginação é suprimido desde que se suprime essa irradiação de 'vontade de potência'. Eis por que o chamo um *quantum* de 'vontade de potência': por este meio expresso o caráter de que não podemos fazer abstração, na ordem mecânica, sem fazer abstração dessa mesma ordem." (14 [79] da primavera de 1888). Nesse ponto, inclusive, podemos compreender a impossibilidade de identificar a força nietzschiana com a força espinosiana, pois, no primeiro caso, trata- se de um assenhorar-se que quer ser mais e, no segundo, de um perseverar no seu ser. Ora, Espinosa define a essência humana a partir de um esforço para perseverar no seu ser, como um esforço de autoconservação. Na parte III da Ética, afirma na proposição VI: "Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser", na proposição VII complementa: "O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa".(ESPINOSA, B. Ética In: *Os pensadores*, Trad.

encontraremos **o** sentido, **a** forma, **o** fim, mas "alguma coisa que quer crescer, que interpreta por referência a seu valor todas as outras coisas que querem crescer". Logo, "a interpretação é um meio ela mesma de se tornar senhor de alguma coisa" (2 [148] do outono de 1885/outono de 1886).

O conceito de vontade de potência, nessa formulação, aplica-se bem ao âmbito orgânico, assim como os conceitos de impulso e afecção parecem endereçar-se ao homem. Todavia, o orgânico parece não se opor, em Nietzsche, ao inorgânico mas apenas ao domínio do absoluto. A paridade entre forças e vontades de potência pode aplicar-se aos dois âmbitos, embora com feições diferentes. Se em alguns textos o filósofo parece compreender a vontade de potência como vontade orgânica, "[a] vontade de acumular forças é específica para o fenômeno da vida, nutrição, reprodução, hereditariedade, – para a sociedade, Estado, costumes, autoridade", na seqüência desses textos, muitas vezes, aponta outra direção: "Não nos seria permitido também admitir essa vontade como uma causa agente na química? – e na ordem cósmica?" (14 [81] da

---

Marilena Chauí, Carlos Mattos, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 181) Haveria, assim, uma necessidade natural de autoconservação ligada diretamente ao uso da razão, que busca justamente aquilo que é útil para a conservação (nessa perspectiva o filósofo define, inclusive, o conceito de virtude). Na visão nietzschiana, Espinosa estaria equivocado, não tendo compreendido a potência na força, ou melhor, a força enquanto vontade de potência. Por isso ele declara: "A proposição de Spinoza concernente à conservação de si mesmo deveria, em suma, impedir a mutação: mas a proposição é falsa, o contrário é verdadeiro...É precisamente em qualquer ser vivo que se pode mais exatamente mostrar que ele faz todo possível não para conservar a si mesmo, mas para tornar -se mais do que é..." (14 [121] da primavera de 1888). Em *Para além de bem e mal*, encontra-se outro texto que se refere diretamente a Espinosa enquanto rejeita a autoconservação como impulso básico de um ser orgânico: "Os filósofos deveriam refletir, antes de estabelecer o impulso de autoconservação como impulso cardinal de um ser orgânico. Uma criatura viva quer antes de tudo dar vazão à sua força - a própria vida é vontade de potência -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais freqüentes conseqüências disso - Em suma: nisso, como em tudo, cuidado com os princípios teológicos supérfluos? - um dos quais é o impulso de autoconservação (nós o devemos à inconseqüência de Spinoza)" (*BM* § 13).

primavera de 1888). A vida seria, por conseguinte, o caso mais conhecido e palpável para compreender o dinamismo da vontade, ainda assim seria um caso particular, mas não o único caso. O filósofo afirma em um *Fragmento póstumo* que "a vida é apenas um caso particular da vontade de potência" (14 [121] da primavera de 1888). Se nos detivermos na palavra apenas, somos levados a concluir que existem outros casos aos quais o conceito de vontade se aplica. Em outro texto, ele acrescenta: "A vida, caso isolado: hipótese que, partindo dela, atinge o caráter geral da existência – , tende a um *sentimento máximo de potência"* (14 [82] da primavera de 1888). Nesse texto, além de referendar a vida enquanto caso particular, propõe-se a atingir o caráter geral da existência mediante uma tal hipótese.

Se é difícil imaginar uma ordem cósmica em que vontades de potência se digladiariam permanentemente, mais difícil ainda seria não concebê-la se não houver outra realidade salvo a de multiplicidade de forças. Nesse caso, um tal conceito aplica-se ao orgânico e ao inorgânico. A presença de forças nesse domínio fica patente quando o autor afirma que "[m]esmo no domínio do inorgânico só conta para um átomo de força aquilo que o circunda: as forças se equilibram a uma certa distância" (36 [20] do outono de 1884/outono de 1885). Em outro texto ele alude inclusive a uma ligação entre orgânico e inorgânico através da força repulsiva que se exerceria entre as forças. "O laço entre o inorgânico e o orgânico repousa necessariamente na força repulsiva que exerce cada átomo de força. A vida deveria ser definida como uma forma durável *de equilibração de forças* onde os diferentes combatentes se desenvolveriam, cada um de seu modo, de forma desigual" (36 [22] do outono de 1884/outono de 1885).

Em 1885, o filósofo escreve: "E sabeis sequer o que é para mim o 'mundo'? Devo mostrar a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de

força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda...", finaliza o texto afirmando: "*Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!" (38 [12] do outono de 1884/outono de 1888]. Nessa passagem o autor reafirma a equivalência entre força e vontade de potência, já que o mundo é apresentado ora como grandeza de força ora como vontade de potência.[38] A paridade estende-se ao mundo enquanto uma tentativa de explicá-lo para além de uma concepção teleológica, pois não há início ou termo. A remessa a "vós próprios" indica tratar-se também dos existentes, em especial, do homem, reafirmando a necessidade de compreender o mundo e os existentes como forças e vontades em relação: "como jogo de forças e ondas de força...". Assim, o paralelismo pode ser sustentado, mesmo que o termo impulso se aplique melhor ao homem. Isso inclusive torna-se indicativo da diversidade de âmbitos aos quais se aplica, em Nietzsche, o conceito de vontade de potência. A pressuposição de uma multiplicidade de forças agindo e sofrendo ações, sem princípio e sem fim aniquila a idéia de um primeiro princípio simples determinante dos existente, já que, consoante o filósofo, "o mundo é 'em fluxo' como algo que vem a ser" e, além disso, não tem sentido perguntar quem interpreta em busca da unidade do ser, pois "o interpretar ele mesmo, enquanto forma da vontade de potência tem existência (não, entretanto, enquanto 'ser' (*Sein*), mas enquanto processo, vir-a-ser) enquanto afeto" (2 [151] do outono de 1885/outono de 1886). Há, por conseguinte, uma impossibilidade de inserir

[38] A utilização das expressões força e vontade no singular gerou objeções pertinentes no que concerne à postulação de uma vontade fundante. O filósofo de Sils Maria estaria, desse modo, deduzindo a multiplicidade dessa elementar unidade que seria a vontade de potência. Contudo, em diversos trechos, o autor rejeita a possibilidade de pensar os conceitos de força e de vontade enquanto unidades, mais ainda, recusa-se a substancializá-los na perspectiva de um subsistir em si e por si.

Nietzsche no viés da metafísica sob este aspecto. Salvo se outra compreensão de metafísica for introduzida, pois, no limite, não há como fugir de uma tentativa de explicar à totalidade, ainda que sem deduzir a multiplicidade de um primeiro simples[39].

A palavra explicação dá a tônica, já que circunscreve um tipo de procedimento: ou bem se trata de tornar algo inteligível ou de interpretar algo. Em Nietzsche, com certeza, não se tem um mesmo procedimento. No primeiro caso, pode-se dizer, busca-se eliminar pontos ambíguos e obscuros, precisar conceitos, apresentar razões que digam porque 'q' é o caso. No segundo, procura-se elaborar ficções, formular "explicações" enquanto o postular de uma interpretação, o impor de uma

---

[39] Com relação ao nosso entendimento da inclusão de Nietzsche junto aos filósofos da metafísica, admitimos que, embora Nietzsche adentre a totalidade no sentido de construir uma interpretação dos existentes como vontade de potência, do conhecimento como ficção reguladora e do agir como aquiescência profunda não pode ser incluído junto aos filósofos metafísicos por não introduzir um fundamento mas uma interpretação. Por um lado, seguimos Müller-Lauter quando ele se refere à compreensão nietzschiana de metafísica enquanto inventa o incondicionado para o condicionado e quando deduz uma multiplicidade de uma unidade. Nietzsche não procede desse modo ao introduzir o conceito de vontade de potência como multiplicidade, já que não há vontade enquanto uma entidade fundante mas vontades que se deslocam constantemente. (Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr., São Paulo: ANNABLUME, 1997, p. 70-3). Nietzsche criticaria o um e só entenderia a unidade enquanto organização: "O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de quanta de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de unidades continuamente mutáveis, não porém da unidade" (op. cit. p. 75). Mesmo quando Nietzsche fala da vontade de potência no singular, ele estaria, na visão de Müller-Lauter, designando a qualidade que se deixa encontrar, mas não procede a uma substancialização da vontade já que a mesma como qualidade não subsiste por si nem como sujeito nem como um, dependendo sempre da relação de oposição a outras vontades de potência: "Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para ser vontade de poder. A qualidade 'vontade de poder' nã o é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é 'fundamento do ser' (*Seinsgrund*). Só há 'efetiva' unidade como organização e combinação de quanta de poder" (op. cit. p. 84- 5). Por outro lado, entendemos que, apesar de Nietzsche elaborar uma interpretação para a totalidade, o faz desde a compreensão de que não existem fatos, mas somente interpretações deslocando o acento das construções filosóficas da busca de uma unidade conceitual ou subjetiva para a criação casual de uma multiplicidade de impulsos. Esse deslocamento faz da relação entre signo/significante/significado uma dimensão estritamente postulável não havendo por trás do postulado a origem primeva do próprio postular.

perspectiva. Há pressupostos diferentes que subjazem aos dois modos de proceder, pois no primeiro deles acredita-se na possibilidade de atingir a verdade, já que ela é condicionante de clareza, precisão e justificação. No outro, a própria verdade já é imposta perspectivamente, pois a verdade seria uma ficção. A competência dos órgãos aptos para o conhecimento de algo diferirá em uma e outra forma de abordagem separando diametralmente o explicar do interpretar.

Em *Para além de bem e mal*, ele se dispõe "a pôr o dedo sobre artes-de-interpretações ruins" (*BM* § 22), indicando, com esse procedimento, que as demais explanações são interpretações, diferindo, assim, em função da qualidade daquilo que professam, mas não de sua verdade: "Mas como se comenta, isso é interpretação, não texto" (*BM* § 22). Em termos da existência de ângulos, visões e perspectivas díspares afirma, "poderia vir alguém que, com a intenção e a arte de interpretações opostas, soubesse, na mesma natureza e tendo visto os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicação de potência", acrescenta ainda "um intérprete", nesse caso como ele, "que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda 'vontade e de potência' (...) e que, contudo, terminasse por afirmar desse mundo o mesmo que vós afirmais, ou seja, que tem um decurso 'necessário' e 'calculável', mas *não* porque nele reinam leis, mas porque absolutamente faltam as leis, e cada potência, a cada instante tira sua última conseqüência" (*BM* § 22). Com relação a sua própria filosofia, portanto, deixa claro que se configura também como uma interpretação ao admitir que lhe seja feita a seguinte objeção, "posto que também isto seja somente interpretação – e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? – ora, tanto melhor!" (*BM* § 22).

Se a preocupação de Nietzsche não é explicar, mas interpretar, não poderíamos dizer que ele, de fato, não explica a totalidade mas a interpreta e, em procedendo desse modo, que não poderia ser inserido junto aos filósofos metafísicos. Ele afirma: "Aquilo que me separa fundamentalmente dos metafísicos é o seguinte: sobretudo tomo o *próprio eu como uma construção do pensar*, da mesma espécie da 'matéria', 'coisa', 'substância', 'indivíduo', 'fim', 'número': por isso somente como *ficções regulativas*, com a ajuda das quais é projetada, fantasiada a subsistência, por conseguinte a 'cognoscibilidade' num mundo da transformação" (35 [35] do outono de 1884/outono de 1885]. Na sua visão, todas as unidades, em especial o eu enquanto reduto canalizador das demais, seria uma ficção, logo, não pode ser uma verdade ou uma realidade. Todavia, é uma ficção regulativa, pois ela regula a pretensa 'cognoscibilidade' no mundo. Há uma certa regulação, dado que ele afirma: "Por mais habitual e inevitável que possa ser agora aquela ficção [eu], nada prova contra a sua natureza fantasista: pode ser uma condição da vida e *no entanto* ser falsa." (35 [35] do outono de 1884/outono de 1885]. A falsidade não é um problema, donde se conclui que a verdade também não o será, a regulação, supondo-se que exista, não concerne a questões de verdade, mas a uma condição de vida. Aliás, como afirma o filósofo: "Acerca do que é a 'veracidade' ninguém parece ter sido veraz o bastante" (*BM* § 177). E, por questões de coerência, entendemos que há uma impossibilidade de inserir a verdade, enquanto absoluto, na esfera do possível, pois isso implicaria a existência da unidade e da fixidez recusadas terminantemente em seu domínio reflexivo.

Há, a partir de Nietzsche, uma reviravolta em termos de compreensão, enunciada pela recusa em conceder ao estado consciente o primado da significação. Para ele, "tudo quanto se torna consciente é um fenômeno final, uma conclusão que

nada origina" (11 [113] de novembro de 1887/março de 1888). A consciência não desempenha, por conseguinte, a função mais nobre no organismo, ao contrário, desenvolveu-se devido à necessidade de comunicação, devendo ser vista como um órgão condutor de algo sem, todavia, responsabilizar-se pela condução dos processos no organismo[40]. Em vista disso ele enunciar que "tudo o que se torna consciente foi previamente preparado, simplificado, esquematizado, interpretado" (11 [113] de novembro de 1887/março de 1888). Além disso, o filósofo não acredita na supremacia desses órgãos que teriam, em si, a competência e a função de atingir as coisas mesmas ou condicionantes referentes à verdade dessas coisas. Entende o seu desenvolvimento na perspectiva da utilidade. Com relação aos órgãos do conhecimento diz: "Todos os órgãos do conhecimento e dos sentidos são unicamente desenvolvidos quanto às condições de conservação e de crescimento", em vista disso simplificarem e esquematizarem. Em termos da crença na razão declara: "A confiança na razão e em suas categorias, na dialética, na *escala de valores* da lógica, demonstra somente a *utilidade* desta para a vida, utilidade já demonstrada pela experiência e não sua '*verdade*'" (9 [38] do outono de 1887). Haveria, portanto, uma inaptidão no homem para ascender à verdade porque não existe a verdade. A noção de verdade recebe outra

[40] Em *Para a genealogia da moral*, ao realizar uma genealogia da própria espiritualidade mediante uma hipótese histórico- interpretativa da inscrição do social no homem, afirmará que, outrora, o homem desenvolvia plenamente os seus instintos e, inclusive, tinha neles o guia certeiro de sua ação. A partir da sua inserção na sociedade, entretanto, eles perderam o valor, foram colocados em suspenso, já que não serviam de guia diante de novas condições de existência. Desde então os homens foram obrigados a desenvolver as habilidades do espírito, "eles foram reduzidos, esse infelizes, a pensar, a concluir, a calcular, a combinar causas e efeitos; eles foram reduzidos a sua consciência (*Bewusstsein*) a seu órgão mais miserável e falível" (*GM* II § 16). Para ele, "a consciência (*Bewusstsein*) é a última e mais tardia evolução da vida orgânica e, conseqüentemente, aquilo que há de menos acabado e de mais frágil nela" (*GC* § 354). Daí a sua consideração acerca da infelicidade humana, uma vez que é reduzida a um sistema cuja fraqueza interna demanda dificuldades em sua dete rminação como guia da ação. Contudo, a sua inserção na sociedade requer a comunicação e, portanto, a consciência: "vivendo isolado, como um animal feroz, o homem poderia muito bem viver sem ela".

conotação, já que é determinada pela sua utilidade em termos de conservação e crescimento, em vista disso, cumpriu-lhe afirmar: "Interpretação, *não* explicação. Não há nenhum estado de fato, tudo é flutuante, inapreensível, evanescente; aquilo que há de mais durável, são ainda nossas opiniões" (2 [82] do outono de 1885/outono de 1886).

Ora, se a consciência não tem um papel fundamental e os órgãos do conhecimento obedecem a condicionantes de ascensão e de declínio, é o que basta para pôr em xeque a onipotência do intelecto tanto em termos de competência quanto em termos de produção, conferindo o primado da significação às necessidades orgânicas, às condições de uma ascender ou de um declinar manifestas nos organismos e expressas em suas estimativas de valor. No limite, são resultantes de uma interpretação, constituem a imposição de uma perspectiva, pois não há outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, sem todavia, a inserção do intérprete. A exposição nietzschiana não se furta a essa classificação, já que se apresenta igualmente como uma interpretação, cuja avaliação de seu valor dependerá sempre da promoção ou obstrução da vida, do ascender e do declinar que governam a luta constante a partir da qual se desenvolvem os organismos enquanto impulsos, forças e vontades de potência que se digladiam permanentemente. Para ele, a pergunta "[o] que é bom?", só admite uma resposta: "tudo que intensifica o sentimento de potência" (11 [414] de novembro de 1887/março de 1888), sendo a única resposta que contempla, ao mesmo tempo, a diferença e a pluralidade.

As explicações, até então formuladas, são produto da vontade de potência e, por conta disso, interpretações perspectivas que promovem recortes no vir-a-ser tentando firmá-lo e moldá-lo para, em vista de um dado crescimento, dominá-lo. Por isso, Nietzsche diz "é justamente o perspectivismo necessário, por meio do qual todo

SBD / FFLCH / USP

centro de força – e não o homem somente – construiu o resto do mundo" (14 [186] da primavera de 1888). Fica patente, em sua afirmação, a recusa imediata de qualquer antropomorfismo, pois são os centros de força que constroem. É tentando estender sua força que os campos procedem, é por encontrar resistências que eles se modificam. Através da incorporação e do ter de deixar-se incorporar que se expõem e impõem sua interpretação, "formulam" sua perspectiva. O único modo de conhecer é interpretar, conferindo à vontade de potência o primado do significar. É através da vontade que entendemos não só a passagem do fisiológico ao semântico, mas primordialmente, o porquê dessa passagem, isto é, a própria necessidade pertencente ao homem, enquanto organismo, de construir um aparato conceptual que lhe permita se situar no mundo. Com efeito, na base destes conceitos estão avaliações, pois conceitos, idéias, ideais e signos são valores, isto é, pontos de vista, "condições de conservação e intensificação de complexas formações vitais, de duração relativa, no interior do vir-a-ser" (11 [73] do novembro de 1887/março de 1888). Por isso, existe, na ótica de Nietzsche, "*apenas* uma visão perspectiva" e somente "um 'conhecer' perspectivo" (*GM* III § 12). A profusão de afetos interfere, ou melhor, determina nossa visão sobre algo e circunscreve as possibilidades de nossa objetividade, já que nosso aparato conceptual, nosso sistema semântico exprimem nossos afetos. Daí a relação diretamente proporcional entre a redução de afetos e nossa pretensa objetividade: "e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela, nossa 'objetividade'" (*GM* III § 12).

Em Nietzsche, estabelece-se de direito um pensamento, uma visão e um vir-a-ser primordialmente e infinitamente instituinte, já que a vontade de potência aparece

como verbo, ela é o interpretar, como sujeito, ela é o intérprete, e como significação, ela é o significante e o significado que se faz, não, todavia, enquanto ser, mas enquanto **exercer-se**. "Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?..." (*GM* III § 12).

II . DO TRÁGICO AO ÉTICO: O PERCURSO DE UMA AFIRMAÇÃO

> "'Será maior aquele que puder ser o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno.'" (*BM* § 212)

O intérprete, dissolvido na multiplicidade característica dos existentes nietzschianos, confunde-se e, mais do que isso, identifica-se com a interpretação, pois a luta incessante entre vontades de potência perfaz a ambos no movimento do vir-a-ser, conferindo ao existente o ato mesmo de esvanecer. É o movimento que conta, já que se trata de compreender a permanência no domínio de uma multiplicidade em combate constante, cujo termo se desfaz no recomeço dando vida ao combate e conferindo combate à vida. Em vista disso, a impossibilidade de o intérprete, entendido a partir da perspectiva de uma unidade subjetiva, dominar a cena filosófica em Nietzsche. Efetivamente, não se encontram, em seus escritos, pretensões de elaborar uma legislação universal ou mesmo de conferir à subjetividade o domínio nas esferas do conhecer, do agir e do apreciar. Se a sua filosofia, em que pese a avaliação do filósofo alemão acerca da distinção do seu valor, é uma interpretação entre outras interpretações, as figuras de que faz uso expressam uma interpretação que combate outras interpretações no conjunto dos seus textos. O movimento, caraterístico de sua compreensão dos existentes, caracteriza as personagens por ele introduzidas. São os

tipos nietzschianos que, deslocando-se incessantemente no conjunto dos seus textos, expõem as perspectivas do filósofo acerca do mundo e das produções humanas e permitem que se identifique a proposição de um outro tipo de sujeito, cujo delineamento se expõe na confluência entre a dimensão do trágico e a expressão do ético.

Em *Ecce homo,* ao comentar *O nascimento da tragédia,* Nietzsche apresenta-se como sendo o primeiro filósofo trágico[41]: "tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista" (*EH,* O nascimento da tragédia, § 3). Mediante a proposição do caráter irrestrito da afirmação da vida, "O dizer Sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros" (*EH,* O nascimento da tragédia, § 3), o pensador incorpora a problematicidade do existir em uma dimensão de necessidade positiva. É próprio do vir-a-ser o criar e o destruir; logo, o adentrá-lo e compreendê-lo pressupõe de início a sua afirmação: "*ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...*" (*EH,* O nascimento da tragédia, § 3). Na sua visão, ao assimilar a existência a partir da perspectiva de uma eternidade de criação e de destruição constantes, ao afirmar, ao mesmo tempo, as belezas e os horrores da vida e da condição humana, estaria, pela primeira vez, promovendo a abertura para o vir-a-ser e, com isso,

---

[41] Efetivamente, Nietzsche considera -se como sendo o primeiro a compreender a dimensão do trágico assim como o sentido da tragédia para os gregos ao desvinculá -los de qualquer tipo de resignação, moralidade e precipitação ao nada. Essa é, sem dúvida, uma idéia recorrente em seus textos. Observe-se o fragmento póstumo de 1884: "EU SOU O PRIMEIRO A DESCOBRIR O TRÁGICO" (25 [95] da primavera de 1884). Em seu ensaio *Tentativa de autocrítica,* parágrafo terceiro, relaciona a impossibilidade de conhecimento dos gregos com a ausência correspondente da compreensão do que seja o dionisíaco: "Acima de tudo o problema *de que* aqui há um problema – e de que os gregos, enquanto não tivermos uma resposta para a pergunta: 'O que é dionisíaco?', continuam como antes inteiramente desconhecidos e inimagináveis..." (*NT,* Tentativa de autoc rítica, § 3). No parágrafo quinto, do mesmo ensaio, acrescenta ter, por aversão e contraposição à moral da renúncia de si, da resignação e demais congêneres do cristianismo, inventado uma contra-valoração da vida denominada de dionisíaca. Há, em seus textos, uma vinculação simultânea entre a descoberta e a incorporação do trágico no domínio filosófico que sustenta, na sua ótica, a mudança radical de perspectiva que professa.

realizando a "transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico" (*EH,* O nascimento da tragédia, § 3). Uma tal transposição tem implicações bem profundas, já que se trata, por um lado, de extrair de uma total gratuidade conferida ao mundo e ao homem um redimensionamento de ambos e, por outro, de expressar através de uma filosofia que diz não às interpretações precedentes uma suprema afirmação, rejeitando, assim, o pessimismo[42]. Ora, sim e não, em Nietzsche, andam juntos, assim como criar e destruir, sendo, em vista disso, pares complementares. Em sua perspectiva, "o negar e o *destruir* são condição para o afirmar" (*EH,* Por que sou um destino, § 4).

A negação das perspectivas anteriores é condição para o advento de outras perspectivas. Ao fazer do movimento traço distintivo dos existentes e ao conferir às suas produções, entendidas como interpretações, a mobilidade, ele a estende igualmente à negação e à destruição. E, nesse sentido, pode-se vincular a Nietzsche o desvinculamento da negação do princípio de contradição[43] mediante a sua inserção no

---

[42] Em vários textos Nietzsche manifesta tencionar distanciar-se do pessimismo ou, mesmo, erradicá-lo de suas perspectivas filosóficas enquanto o compreende na perspectiva de uma concentração de impossibilidades, conforme os fragmentos póstumos de 1884 25 [16], [159], [345] da primavera de 1884. Nos fragmentos de 1888, ao comentar *O nascimento da tragédia,* afirma ter rejeitado o pessimismo ao ensinar algo mais forte do que ele e mais divino do que a verdade: a arte. Especialmente 14 [14], [15], [16], [21], [24], [25] da primavera de 1888. No parágrafo 17 [8], do mesmo ano, ao referir-se ao pessimismo, apresenta-o como um sintoma, sintoma de declínio. (cf. também 14 [227] da primavera de 1888).

[43] Quando afirmamos que Nietzsche retira a negação do princípio de contradição e a situa no registro dos impulsos, forças e vontades de potência, queremos resgatar a compreensão nietzschiana do vir-a-ser enquanto fluir constante que pode ser e não ser. Nietzsche segue Heráclito ao entender que o ser não deixa de ser o que é para se tornar outra coisa mas é em fluxo. Na base do princípio de contradição e stá a solução parmenídica ao problema metafísico segundo o qual o ser é e o não ser não é. Efetivamente, Nietzsche busca dissolver, simultaneamente, os princípios de identidade e não contradição por entender que eles sustentam a imutabilidade do ser que remonta a Parmênides: "A caminho, depara com Heráclito - encontro infeliz! Ele, para quem tudo assentava na mais estrita cisão entre o ser e o não- ser, devia odiar de modo profundo, justamente agora, o jogo das antinomias de Heráclito: uma máxima como: 'somos e não somos ao mesmo tempo', 'O ser e o não -ser são, ao mesmo tempo, a mesma coisa e não a mesma coisa" (*FT* § 10), escreve Nietzsche acerca de Parmênides. Vale acrescentar que, apesar de Nietzsche perceber que Aristóteles reconhece que a existência não faz parte da essência e, como não pertence à natureza das coisas, não é possível deduzir do conceito de ser a sua existência (Cf. *FT* § 10), recusa igualmente o princípio de contradição aristotélico tanto em

registro dos impulsos, forças e vontades de potência. Daí, sob um aspecto, ela poder expressar a permanência da desagregação em uma determinada concreção orgânica e, sob outro, indicar o necessário abandono dessa concreção para o aparecimento de uma outra. Afirmar a presença da negação e a sua necessidade enquanto suporte para a criação resulta numa visão de extrema complexidade da vida, pois passa-se a assimilar as suas contradições como movimento necessário, embora não progressivo. Em Nietzsche não há passagem de um estádio inferior para um superior mediante conciliações ou superações da negação[44]. Não é possível negar a negação e tampouco

---

sua formulação ontológica: "que todas as coisas de vem ser afirmadas ou negadas, que uma coisa não pode ao mesmo tempo ser e não ser" (Aristóteles. *Metafísica*, trad. Leonel Vallandro, Porto Alegre: Globo, 1969, III, 2, 996, b 30) quanto lógica: "*o mesmo atributo não pode, ao mesmo tempo, pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito com relação à mesma coisa*" (Op. cit. IV, 2, 1005 b 20). Em Nietzsche, os princípios da lógica são imposições perspectivas que permitem ao homem firmar o vir-a-ser a fim de dominá-lo, não sendo, por conseguinte, determinações daquilo que existe. Na sua interpretação da efetividade como campo de batalha das forças, a afirmação e a negação são inseparáveis e podem ser predicadas ao mesmo tempo. Antes de introduzir a vontade de potência como interpretação e entender toda proposição desde esse prisma, Nietzsche escreve em *Humano demasiado humano* sobre a ausência de correspondência entre a lógica e o mundo real devido à pressuposição da igualdade e identidade das coisas (CF. *HH* I § 11). Posteriormente, em 1888, vê o princípio de contradição como um esquema que sustenta o mundo verdadeiro: "o princípio de não contradição fornece o esquema: o mundo verdadeiro na direção do qual se busca o caminho não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode vir-a-ser, não tem origem e nem fim" (14 [153] da primavera de 1888). Por fim, é importante mencionar que a primeira crítica e tentativa de dissolução dos princípios de não contradição e identidade foi realizada por Hegel, cuja autoria não é exposta e explorada por Nietzsche. Em *A ciência da lógica afirma*: "As proposições que por isso surgem foram enunciadas como as *leis universais do pensar*. Assim, *a proposição da identidade* soa 'Tudo é idêntico consigo'; A=A; e, negativamente: A não pode, ao mesmo tempo, ser A e não A. Essa proposição, em lugar de ser uma verdadeira lei -do-pensar, não é outra coisa que a lei do *entendimento abstrato.* A *forma da proposição* já a contradiz, ele mesma, porque uma proposição também promete uma diferença entre sujeito e predicado; enquanto esta não fornece o que sua forma exige. Mas, sobretudo, essa lei é suprassumida pelas chamadas leis -de-pensamento subseqüentes, que erigem em leis o contrário dessa lei" (Cf. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas.* A ciência da lógica, Trad. Paulo Menezes, São Paulo: Loyola, 1995, § 115).

[44] Com referência à negação, convém diferenciar a visão de Nietzsche, que entende a negação como movimento necessário no sentido da negação de uma perspectiva para a afirmação de outra, da negação na dialética hegeliana que supõe um movimento progressivo da tese à antítese. Se em Hegel a tese contém a antítese, que é sua negação, e na síntese coexistem os dois opostos, em Nietzsche o alargamento de perspectivas requer a supressão de outras mais estreitas. Assim, a negação não se separa da afirmação embora rejeite a sua superação como na filosofia de Hegel. Em vista disso, Nietzsche contrapõe- se à afirmação hegeliana de que:

destruir a destruição. No limite, elas encerram uma positividade em um duplo sentido: condicionantes do par criação/afirmação e afirmação da negação. Transpor uma tal compreensão da vida e dos existentes em discurso filosófico significa compreender tragicamente o próprio fazer-se da filosofia enquanto fazer-se da vida que filosofa demandando, por isso, um outro tipo de discurso. O texto de *Ecce homo*, em que se considera o primeiro imoralista[45], exprime, em certa medida, essa intenção:

> "Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu, o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau

---

"Constitui um dado capital da lógica a intelecção de que a natureza do pensar mesmo é dialética, de que o pensar enquanto entendimento deve necessariamente cair no negativo de si mesmo - na contradição" (Cf. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas.* A ciência da lógica, Trad. Paulo Menezes, São Paulo: Loyola, 1995, § 11). É em sentido diverso que o autor de *Assim falava Zaratustra* entende o pensar (não o separa do sentir e do querer) bem como a negação que não requer a sua superação como móvel do mundo. Acerca das críticas de Nietzsche a Hegel convém ler especialmente Co. Ext. II, § 8 e 2 [106] do outono de 1885/outono de 1886. Dentre os comentadores, destacamos o estudo de Jean Granier que aponta três elementos da contraposição direta de Nietzsche a Hegel, que compartimos: "1° A dialética como método de revelação integral da realidade, implica a crença na lógica absoluta do Ser". "2° A dialética de Hegel prega com soberba sua ambição de revelar o Ser de uma maneira *incondicional* elevando a consciência natural inculta até o saber absoluto que é pura presença do espírito e ele mesmo no sistema fechado da idéia". "3° A filosofia de Hegel é impregnada de preconceitos teológicos e morais" (Cf. GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* , Paris: Éditions du Seuil, 1966, p. 43-53), embora aproximando os autores desde a função conferida à contradição que o leva a conferir a Nietzsche "seqüências dialéticas": "Mas se Nietzsche recusa o dogmatismo hegeliano, ele retém a grande idéia segundo a qual o negativo - a contradição - possui uma energia mediadora, criadora, e é em se apropriando desse tema hegeliano que Nietzsche funda sua concepção de Vontade de Potência como ato de transcender e de sublimar" (Op. cit p. 52-3). Em termos da presença da contradição, discordamos de Granier, uma vez que não identificamos em Nietzsche uma sua valorização, nem na época de *O nascimento da tragédia,* em que há não uma superação, mas a conciliação dos opostos apolíneo e dionisíaco para a geração da tragédia ática, e nem no seu terceiro período, em que a negação e a afirmação são lidas a partir da imposição de perspectivas que igualmente rejeita a superação, basilar na contradição hegeliana. Por outro lado, lemos a vontade de potência como interpretação que tem sua proveniência teórica remetida à compreensão de uma luta permanente entre impulsos e forças denominados também de vontade de potência. A superação característica da vontade em Nietzsche é condicionante do seu mover-se enquanto ser mais e não resultante do movimento da vontade. Por isso, cremos que a ausência do conceito de superação hegeliano no conjunto da filosofia de Nietzsche impede a conciliação dessas duas visões acerca da contradição.

[45] A recusa de um tipo de moral e de homem está presente, via de regra, nos textos em que Nietzsche intitula Imoralista. Veja-se o parágrafo 2 [185] do outono de 1885/outono de 1886 e ainda 19 [9] do setembro de 1888, 22 [25] do setembro de 1888.

> conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeço à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer o Não.* Eu sou o primeiro *imoralista:* e com isso o destruidor *par excellence.*(*EH*, Por que sou um destino, § 2)".

De fato, o imoralismo nietzschiano está ligado indissoluvelmente à destruição. Ainda assim, consoante à sua natureza dionisíaca, não pode dissociar destruir e criar. Ao afirmar a relação presente entre o prazer de destruir e a força que lhe pertence para a destruição e ao reafirmar o elo existente entre Sim e Não, o filósofo assevera a correspondência entre força para destruir e destruir, recusando, conforme sua perspectiva filosófica, diferençar força e produto da força e atribui ao Sim a medida do Não e ao Não a medida do Sim. Com isso, transparece o matiz principal de sua filosofia positiva que consiste justamente em promover a destruição ao mesmo tempo em que procede à construção. Desse modo, o mais terrível pode ser o mais benéfico mesmo sendo "o destruidor *par excellence*".

Seguindo de perto suas declarações, são duas as negações que Nietzsche encerra enquanto imoralista[46]. Em *Ecce homo,* diz negar "um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons,* os *benévolos,* os *benéficos*" (*EH,* Por que sou um destino, § 4) e acrescenta negar ainda "uma espécie de moral que alcançou

---

[46] Há um terceiro sentido expresso na palavra imoralista que é caro a Nietzsche, qual seja, o de psicólogo. Ele se considera como sendo o primeiro psicólogo que houve, o primeiro a descobrir as tramas da moral judaico- cristã e a realizar a psicologia do sacerdote ascético. Em *Ecce homo,* Nietzsche afirma: "- Mas ainda em um outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda humanidade. Ainda ninguém sintiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidade, uma até então inaudita profundidade ou 'abissalidade' psicológica. (...) Quem, entre os filósofos, foi antes de mi m *psicólogo,* e não o seu oposto, 'superior embusteiro', 'idealista'? Antes de mim não havia absolutamente psicologia. ..." (*EH*, Por que sou um destino, § 6). Com relação à questão da psicologia em Nietzsche, vale citar o estudo de P. Wotling: "*Der Weg zu den Grundproblemen. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche*". In: *Nietzsche-Studien,* 26, Berlin: Walter de Gruyter & Co, (1997): 1 – 33.

vigência e domínio como moral em si – a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*" (*EH,* Por que sou um destino, § 4). Tomando-se a proporção entre Sim e Não e Criar e Destruir como parâmetro, a negação de um tipo de homem requereria um outro tipo, a negação de uma espécie de moral demandaria uma outra espécie, ainda que a sua construção exija a completa dissolução das interpretações anteriores e o assentamento de uma moral e de um sujeito em outras bases. Nesse caso, é a inserção do trágico no âmbito filosófico que pode suportar um redimensionamento do sujeito em termos éticos. Há, na filosofia de Nietzsche, uma relação entre trágico e ético[47], cuja elucidação tem no elemento dionisíaco presente nesta filosofia a chave de interpretação.

Ainda que a primeira ocorrência do dionisíaco esteja ligada à elaboração de uma metafísica de artista, situando-se, assim, na exposição referente ao nascimento da tragédia ática, passa por revisões que resultam em uma ampliação do seu uso e sentido nos textos subseqüentes. No ensaio *Tentativa de autocrítica,* cujo objetivo principal está na retomada de algumas questões postas em *O nascimento da tragédia,* Nietzsche

---

[47] O trágico nietzschiano, em Deleuze, identifica -se com a justiça enquanto traço fundamental que perpassa toda a obra de Nietzsche. Manifesta- se primeiramente em Heráclito por oposição a Anaximandro (Op. cit. 'O trágico'). Concordamos que o fio da justiça está presente na obra de Nietzsche, mas especialmente nos textos escritos a partir de *Assim falava Zaratustra*, cujo pano de fundo é a ultrapassagem dos pressupostos da moral judaico- cristã assentados na responsabilidade geradora da culpa. Vemos o trágico como o elemento que viabiliza apreender em Nietzsche a passagem ao ético mediante o reconhecimento de que a vida, com seus sofrimentos e contraditoriedades, é justa. Essa compreensão mais do que termo do discurso nietzschiano o inicia enquanto fornece o caminho para uma nova dimensão do agir manifesta no *amor fati.* Na investigação de Haar, o trágico seria a inseparabilidade do alto e baixo, verdadeiro e falso, bem e mal. É o conceito de sublime em Kant a sua via de acesso. Entretanto, trata- se de uma leitura do trágico em *O nascimento da tragédia*, da remessa do dionisíaco enquanto uno primordial ao sublime. Não é nosso objeto de investigação o sentido do trágico em *O nascimento da tragédia*, mas a transformação que se processa nos textos de Nietzsche desde a adoção do *pathos* afirmativo remetido a Dioniso. É a construção de sua filosofia positiva que remetemos à compreensão do trágico enquanto elo com o ético. A ligação do trágico com as obras que se seguem a *Assim falava Zaratustra* é brevemente aludida mas não tematizada no texto de Haar (Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique.* Paris: Gallimard, 1993, p. 221 -273).

admite haver sido pouco cauteloso ao elaborar uma resposta sobre o sentido do dionisíaco. No parágrafo quarto, ele afirma: "Sim, o que é dionisíaco? – Neste livro há uma resposta a essa pergunta – um 'sabedor' fala aqui, o iniciado e discípulo de seu deus" (*NT*, Tentativa *de autocrítica,* § 4). Na seqüência, ele acrescenta: "Talvez eu falasse agora com mais precaução e com menos eloqüência acerca de uma questão psicológica tão difícil como é a origem da tragédia entre os gregos" (*NT*, Tentativa *de autocrítica,* § 4). Poderíamos perguntar por que o filósofo predica, ao mesmo tempo, "sabedor" e "precaução" ao seu discurso. As aspas em "sabedor" indicam que um sentido oposto pode ser conferido ao termo. Precaução, por seu turno, não é uma característica que se possa atribuir a Nietzsche, apesar de ele requerer a companhia da prudência na figura da serpente, "o animal mais prudente debaixo do sol" (*ZA* "Prefácio" § 10). Que questões perpassam a ausência de sabedoria e de precaução permitindo que se apreenda o dionisíaco[48] e, ademais, sua relação com o ético em Nietzsche? Ora, talvez o filósofo responda à pergunta ao anunciar uma questão de fundo presente em *O nascimento da tragédia,* qual seja, "[o] que significa, vista sob a óptica da *vida* – a moral?" (*NT*, Tentativa *de autocrítica,* § 4).

Não pode ser por acaso que o parágrafo quarto inicie perguntando pelo sentido do dionisíaco e termine justamente com a questão acerca do significado da moral em sua relação com a vida. Em que pese a quase proliferação de interrogações acerca dos gregos, da tragédia, da dor, do pessimismo e etc., que o parágrafo concentra, há um elo entre compreensão do trágico, através de Dioniso, que permite suplantar a moral. Na

---

[48] Em sua revisão de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche tenciona desvincular suas perspectivas, por um lado, da filosofia de Shopenhauer e, por outro, da música wagneriana, isto é, das expectativas que depositara no compositor alemão. Con forme, principalmente, o parágrafo quinto do ensaio *Tentativa de autocrítica* e o texto de *Ecce homo* referente ao *Nascimento da tragédia.*

própria avaliação de Nietzsche, ao propor uma metafísica de artista em *O nascimento da tragédia,* ele termina por elaborar uma contra-valoração, que afirma a vida e nega a vigência da moral: "*Contra* a moral, portanto, voltou-se então, com este livro problemático, o meu instinto, como um instinto em prol da vida, e inventou para si, fundamentalmente, uma contradoutrina e uma contra-valoração da vida, puramente artística, *anticristã*" (*NT*, Tentativa de autocrítica, § 4). Na seqüência do texto, Nietzsche denominará de dionisíaca esta primeira contraposição: "Na qualidade de filólogo e homem das palavras eu a batizei, não sem alguma liberdade – pois quem conheceria o verdadeiro nome do Anticristo? – com o nome de um deus grego: eu a chamei *dionisíaca*" (*NT*, Tentativa de autocrítica, § 4). Tem-se, assim, de um lado, a interpretação moral da existência que consiste na negação da vida e, de outro, a sua afirmação que, enquanto visão artística denominada por Nietzsche de dionisíaca, ultrapassa a moral.

Ora, como nesse momento a arte figura como "atividade propriamente *metafísica* do homem", o deus, na visão do filósofo, é um "deus-artista inconsiderado e amoral". Criando e destruindo sem responsabilidade pessoal, pois é inconsiderado e amoral, atinge simultaneamente "autocracia" e distância dos sofrimentos. Na afirmação de Nietzsche: "criando mundos, se desembaraça da *necessidade* [*Not*] da abundância e *superabundância,* do *sofrimento* das contraposições nele apinhadas" (*NT*, Tentativa de autocrítica, § 5). Mas, se é a compreensão estética do mundo que possibilita desvencilhar-se da moral em *O nascimento da tragédia,* denunciando "um espírito que um dia, qualquer que seja o perigo, se porá contra a interpretação e significação *morais* da existência" (*NT*, Tentativa de autocrítica, § 5), será a sua compreensão ética que permitirá dissolver a moral da responsabilidade, da auto-renúncia e do sacrifício de si

em prol da aceitação/afirmação da vida enquanto atitude ética. Redimensionando a compreensão do ético mediante a introdução do trágico na vida, o filósofo poderia ler a tragédia grega a partir de uma perspectiva diferente. Contudo, o fundamental é que, nesta outra proposição, pode-se encontrar o elo entre dionisíaco e eticidade previamente anunciado em relação à arte.

Vale a pena citar o texto de 1885 em que Nietzsche, afirmando querer resgatar a inocência do vir-a-ser desde há muito tempo, retoma as construções por ele elaboradas com tal intuito: "Há quanto tempo já venho tentando demonstrar a inocência do vir-a-ser! E que caminhos estranhos tive de passar para fazê-lo!" (36 [10] do junho/julho de 1885). Trata-se de compreender primeiramente a arte como via possível, na seqüência a conciliação entre a desvalorização objetiva da culpa e a imputação subjetiva do injusto e alógico à existência. Por fim, da ausência absoluta de objetivos ligados a conexões causais como via de acesso ao seu próprio objetivo. Primeiramente, ele diz: "'A existência, sendo alguma coisa do gênero da arte, não está de forma alguma sob a jurisdição da moral: melhor dizendo, a moral pertence ao domínio do fenômeno'" (36 [10] do junho/julho de 1885). Na seqüência acrescenta ter percebido que: "'Todo conceito de culpa é objetivamente desprovido de valor, porém, subjetivamente, toda vida é necessariamente injusta e alógica'" (36 [10] do junho/julho de 1885). Por último, que uma tal busca lhe remeteu ao seguinte questionamento: "defendi a negação de qualquer objetivo, pelo fato de julgar impossível conhecer qualquer encadeamento causal. E por que tudo isso? Não teria sido para me proporcionar o sentimento de irresponsabilidade total – para me situar à margem de qualquer elogio e de qualquer acusação, completamente independente de ontem e de hoje, para poder correr, a meu modo atrás do meu objetivo?" (36 [10] do junho/julho de 1885).

Com efeito, o filósofo encerra o texto com uma interrogação. Todavia procede através da exclusão, dissolução e superação das interpretações que antecedem a sua ao mostrar que, atrelada ao vir-a-ser, a jurisdição da moral termina por lhe retirar a inocência. Seu itinerário reflexivo busca ultrapassar essas prerrogativas e devolver a inocência cara ao vir-a-ser por ser sua condição. Assim, por exemplo, a arte aparece como contra-ponto inicial. Não é termo da exposição mas a primeira via de acesso ao problema. Em nossa ótica, as formulações que o filósofo retoma permitem, simultaneamente, identificar o eixo temático de suas inquietações, qual seja, a inocência do vir-a-ser e a interpretação moral da existência e a necessidade de formular uma interpretação que dê conta, ao mesmo tempo, da inserção atuante do homem no mundo e do mundo enquanto inocência intrínseca. Daí o redimensionamento do sujeito em termos éticos como uma resposta que permite desvincular a avaliação da culpa, já que tem na tragicidade do vir-a-ser a emergência do acontecer. Nesse caso, "à margem de qualquer elogio e de qualquer acusação". Por isso, lemos a irresponsabilidade que o filósofo se atribui enquanto ponte para seu objetivo como uma rejeição mais ampla, já que concentra a recusa das interpretações que derivam o dever do ser. Afinal, na base de sua interpretação está o vir-a-ser, por si mesmo, inocente, e é no âmbito desta inocência que se pode imputar irresponsabilidade moral. Resta, porém, uma questão: como é possível pensar em um sujeito ético sem a imputação da responsabilidade moral? Eis uma questão de difícil solução caso se tome a ação na perspectiva da decisão pessoal, pois, nesse caso, o corolário é a responsabilidade do agente. A construção de Nietzsche, entretanto, prescinde dessa condição ao pensar o sujeito em uma dimensão de fatalidade trágica que tem nos sentidos do dionisíaco sua via de acesso

Observe-se, por exemplo, que a partir da elaboração de *Assim falava Zaratustra,* Nietzsche passa a conferir ao deus grego outro destaque ao incorporar a vertente eminentemente positiva da sua filosofia, no sentido de uma ruptura com a tradição, ao *pathos* dionisíaco. Desde então, em maior ou menor intensidade e ocorrência, esse *pathos* dominará a sua cena filosófica[49]. É recorrendo a Dioniso que o filósofo de Sils Maria propõe a afirmação da vida como medida de sua aceitação e expressão ascendente. Ao comentar esta obra, Nietzsche afirma: "Meu conceito de 'dionisíaco' tornou-se ali *ato supremo"* (*EH*, "Assim falava Zaratustra", § 6). Ora, Zaratustra, enquanto porta-voz do discurso nietzschiano, recebe a incumbência de incorporar, ao mesmo tempo, a destruição e a criação supremas. A ele coube, por um lado, dissipar a moral, o ideal de homem moderno, a teleologia no mundo, mas, por outro, foi aquele que anunciou o advento do além-do-homem, a vida enquanto vontade de potência, a doutrina do eterno retorno e, em nossa ótica, a ética do *amor fati.* Considerando Zaratustra o afirmador *par excellence,* Nietzsche o vê como aquele que constrói sobre escombros, extrai do mais pesado dos pesos a leveza. Em suas palavras: "Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6). Mais importante fusão que se possa imaginar é, segundo Nietzsche, a promovida por Zaratustra, qual seja, a da temporalidade. É a doutrina do eterno retorno que condiz com sua aspiração mais profunda. Todavia, até o seu anúncio outras fusões se processam,

---

[49] Nossa referência endereça-se, especialmente, aos textos escritos a partir de *Assim falava Zaratustra*, já que, nesses textos, Nietzsche elabora sua filosofia positiva. Ainda assim, o filósofo atribui ao período que o antecede, particularmente à elaboração de *A Gaia ciência* por introduzir, no quarto livro, "o pensamento básico do Zaratustra" a manifestação em si de uma vertente excessivamente afirmativa: "o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico, me possuía no grau máximo" (*EH,* Assim falava Zaratustra, § 1). É esse *pathos* trágico, eminentemente afirmativo, que dizendo não ao conhecimento, à religião, à moral e ao homem, extrai o supremo sim ao homem e ao mundo e permite pensar em um outro sujeito ético.

novas perspectivas aparecem, entre elas, a do além-do-homem como sujeito ético. Dioniso, deus grego da *metamórphosis*, é mais do que uma inspiração, é uma espécie de fonte para a geração do novo. Nietzsche chega a considerar-se um seu discípulo: "Sou um discípulo do filósofo Dioniso, preferiria ser um sátiro a ser um santo" (*EH*, Prólogo, § 2).

Dioniso aparece nos textos de Nietzsche ora como um deus, ora como um filósofo; por vezes ainda como seu alter-ego[50]. Essas formas de exprimir Dioniso estão condensadas na leitura mitológica que o pensador alemão faz do deus grego e são expressas nas personagens do seu discurso filosófico, especialmente, em Zaratustra. Mas há uma rejeição para si e para Zaratustra da alcunha de profeta entendido enquanto construtor de um novo ídolo ou melhorador da humanidade, pois não é nesse viés que se pode aproximar Nietzsche, Zaratustra e Dioniso. Em várias ocorrências, o filósofo rejeita essas intenções. Com relação à humanidade, afirma: "A última coisa que eu prometeria seria 'melhorar a humanidade'" (*EH*, Prefácio, § 2). Em termos da edificação de ideais, assevera: "Eu não construo novos ídolos (...). *Derrubar ídolos* (minha palavra para 'ideais') – isto sim é meu ofício" (*EH*, Prefácio, § 2). Acerca do seu Zaratustra, considerado um presente à humanidade, diz: "Aqui não fala nenhum 'profeta', nenhum daqueles horrendos híbridos de doença e vontade de potência chamados fundadores de religiões" " (*EH*, Prefácio, § 4). Ora, é na ordem de uma aquiescência profunda que se encontra a ligação entre Nietzsche, Zaratustra e Dioniso. O filósofo alemão apresenta-se como o espírito afirmador por excelência, a personagem

[50]Dioniso aparece, em diversos textos, ligado ao grande meio-dia e à filosofia do eterno retorno. Observe-se, por exemplo, os seguintes fragmen tos: 34 [191], [192], [201] do abril/junho de 1885. Meio-dia, eterno retorno e aquiescência profunda estão interligados na filosofia de Nietzsche e têm, em nossa visão, relação direta com a ética do amor *fati*, conforme argumentação dos capítulos subseqüentes.

Zaratustra rejeita todo tipo de objeção à vida e Dioniso encarna ambas as atitudes no prazer irrestrito de criar e destruir que, em Nietzsche, o caracteriza. Daí o filósofo, ao referir-se a Zaratustra em *Ecce homo,* identificar na personagem, aparentemente em duas dimensões, a "idéia do Dioniso".

Primeiramente, enquanto singularidade do tipo, como uma espécie de traços de caráter que tem no acesso aos extremos, "a alma que possui a mais longa escala e mais fundo pode descer" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6), na necessidade do acaso "mais necessária, que com prazer se lança no acaso" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6), na confusão com o vir-a-ser "a alma que é, e mergulha no vir-a-ser, a que tem e *quer* mergulhar no querer e desejar" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6) e na perda de si para seu encontro no múltiplo "a que foge de si mesma, que a si mesma alcança nos círculos mais amplos, (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6)[51]" a expressão de Dioniso. Em um segundo momento, é em termos de atitude que a parecença tem relevo, pois é o caráter ilimitado da afirmação daquele que tem em seu dizer um superno não que remete agora a Dioniso. Zaratustra diz não sem ser, no entanto, um negador: "'A todos os abismos levo a benção do meu Sim'...*Mas esta é a idéia do Dioniso mais uma vez"* (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 6). Outra vez a idéia do deus é parâmetro para o esclarecimento de Zaratustra. Todavia, não se trata de questões passíveis de distinção, pois as duas ordens assemelham-se no vir-a-ser. Produto/processo, agir/agente, ser/vir-a-ser são como as duas faces de uma moeda, cuja separação acarretaria a sua perda. Assim, a condição do

[51] Nessa passagem, Nietzsche cita em seu comentário em *Ecce homo* acerca do livro *Assim falava Zaratustra*, um texto constante na terceira parte do referido livro, 'De velhas e novas tábuas', para elucidar o **sentido** do Dioniso e sua possível identificação com o **sentido** da personagem Zaratustra. Um tal recurso, longe de ser fortuito, visa a apresentar, ao mesmo tempo, sua visão do deus grego a partir da caracterização de Zaratustra e Zaratustra enquanto manifestante do fluxo e refluxo característicos do deus. Em 'De velhas e novas tábuas' estão presentes o sim e o não, o criar e o destruir que, enquanto pares complementares, fazem brotar do extremo não de Zaratustra o ilimitado sim e amém.

tipo é condição da ação desse tipo, já que não é possível antepor o ser ao agir, o ser ao dizer, o ser ao vir-a-ser. Em ambos está o movimento, o fluxo e o refluxo, enfim, a determinação do vir-a-ser.

Dessa compreensão advém uma potência sem medida para a mudança, a metamorfose, em suma, a transformação completa que interliga agir e agente, processo e produto. No limite, Dioniso expressa, no plano filosófico nietzschiano, o exercer-se da força, o efetivar-se. Recorrendo à figura do deus grego, o pensador alemão apresenta as condições necessárias para uma assimilação da vida sem subterfúgios, isto é, sem a construção de ídolos ou ideais. Logo, a dureza do tipo ser pré-condição para seu papel de aniquilador e construtor[52]. Dioniso é um dançarino e um destruidor; Zaratustra também é um dançarino e um destruidor. Em ambos os casos manifesta-se a vida enquanto vontade de potência que institui e destitui. É a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico que, enquanto pano de fundo do discurso nietzschiano, remete sua filosofia positiva para a expressão do trágico viabilizando apreender nessa dimensão a construção do ético. Em suas considerações acerca de *O nascimento da tragédia* afirma: "Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema do dizer Sim à vida, a tragédia, renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras porém necessárias

---

[52] Em Nietzsche, a "natureza dionisíaca" manifesta -se também através da condição de força existente para o destruir. Ser duro, nesse sentido, equivale a não fazer concessões ao estabelecido, aos ídolos e ideais existentes, mas, ao contrário, fazer-se martelo diante dos valores que desvalorizam a vida. A metáfora do martelo exprime justamente o prazer no destruir, condição básica de todo aquele que poderá criar. Em *Ecce homo,* assim a descreve: "Entre as precondições para uma tarefa *dionisíaca*, é decisiva a dureza do martelo, o *prazer mesmo no destruir.* O imperativo: 'tornai-vos duros!', a mais básica certeza de que *todos os criadores são duros,* é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca." (*EH,* Assim falava Zaratustra, § 8). Em *Crepúsculo dos ídolos,* manifesta-se essa prerrogativa dos criadores desde o título e, principalmente, no subtítulo do livro: "como filosofar com o martelo". Quanto ao sentido de um tal filosofar, o autor o esclarece ainda no prólogo: "Este pequeno escrito é uma *grande declaração de guerra*; e no que concerne à ausculta dos ídolos, é importante ressal tar que os que estão em jogo, os que aqui são tocados com o martelo como com um diapasão, não são os ídolos em voga, mas os *eternos*". (*CI,* Prefácio).

guerras, *sem sofrer com isso...*" (*EH*, O nascimento da tragédia, § 4). O sentido dessa afirmação é claro: há uma ligação indissolúvel entre trágico e afirmativo, entre trágico e dizer Sim, em suma, entre a superna afirmação e a situação trágica da vida. Por conseguinte, a proposição de uma outra atitude diante da vida, de uma outra forma de expressar-se da vida mesma que dê vazão ao seu criar irrestrito enquanto vontade de potência. Condições manifestas pela vida e expressas em uma filosofia afirmativa por excelência, em uma filosofia, nesse sentido, eminentemente trágica[53] e, desde esse horizonte, ética.

Ora, para que a tragédia, entendida enquanto Sim irrestrito, renasça, há de se processar no homem uma alteração em termos de compreensão e ação. Efetivamente, o sofrimento diante do imponderável deve ser substituído pela sua aceitação; a recusa dos desígnios de ascensão e declínio próprios do vir-a-ser deve seguir-se o seu testemunho. Dessa condição emerge o ético enquanto incorporação e expressão do trágico. Conferindo gratuidade também ao agir, o filósofo transformaria a intenção em condição, o dever em imposição de perspectiva e o ser em vir-a-ser dimensionando o ético pela

---

[53] Em um *Fragmento póstumo de 1888*, denominado 'Novo caminho para o 'sim'', encontra -se novamente a ligação existente entre o dionisíaco dizer sim, manifesto em sua expressão de tragicidade, e a compreensão que Nietzsche tem da filosofia: "A filosofia , tal como a tenho compreendido e vivido até este momento, é uma investigação voluntária dos aspectos mais detestados e infames da existência" e, na seqüência, acrescenta: "Uma *filosofia experimental,* tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso – até a um dionisíaco dizer- sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção" (16 [32] da primavera/verão de 1888). Nessa passagem, Nietzsche retoma a dimensão por ele conferida ao não, já que não se trata de ficar preso à negação, mas de afirmá- la como passagem para o sim. Por outro lado, o sim condensa todos os aspectos da existência, afirmando o seu caráter trágico que condiz com sua visão de filosofia. Outro aspecto a ressaltar é o referente a denominação da filosofia como experimental que remete a compreensão do mundo enquanto imposição de perspectivas e a sua filosofia enquanto perspectiva. Quanto ao termo voluntário, utilizado pelo filósofo como predicado de investigação, deve ser entendido a partir da transformação introduzida por Nietzsche no conceito de liberdade.

experiência, no sentido de vivência, do trágico. Daí ele afirmar: "Em todas as correlações do 'sim' e do 'não', da preferência e da recusa, do amor e do ódio, exprime-se uma perspectiva, um interesse de tipos determinados de vida: em si tudo o que é pronuncia o grande sim" (14 [31] da primavera de 1888). Ora, os determinantes do querer e do agir estão ligados no efetivar-se enquanto ser mais. Manifestam-se, indistintamente, como pensar, querer e sentir expressos na perspectiva imposta tanto em termos de regra de vida como de forma de acesso ao conhecimento. Em vista disso, a emergência, característica na filosofia de Nietzsche, de uma vinculação entre ação e representação, pensamento e vida, teoria e prática que nos permite contrapor à unidade do sujeito ocidental, cognoscente e moral, o sujeito além de bem e mal.

Dioniso, ao ser apresentado como tipo do legislador, "IV. Dioniso. Tipo do legislador" (23 [8] do outubro de 1888), e ao ser contraposto ao crucificado, "- Fui compreendido? – *Dioniso contra o Crucificado...*" (*EH*, Por que sou um destino, § 9), vem justamente corroborar a hipótese da construção de uma outra perspectiva ética em Nietzsche e do além-do-homem enquanto seu sujeito[54]. Num primeiro momento, Nietzsche recorreu à arte para dissipar a moral e devolver a inocência ao vir-a-ser. Todavia, a partir de *Assim falava Zaratustra*, é a vontade de potência, o além-do-homem e o eterno retorno que aparecem como perspectivas que, ultrapassando os velhos ídolos e ideais, redefinem sujeito e mundo, assim como sua ação e compreensão. Ora, Dioniso como deus da metamorfose é portador de uma nova legislação, qual seja, a

[54] Em um fragmento póstumo de 1888, Nietzsche, fazendo a alusão ao que seria ser superior, no caso ser imoralista, coloca-se para além de bem e mal, afirma a crença no Olimpo em detrimento de uma fé no Crucificado: "Nós outros, raros ou numerosos, que ousamos viver novamente em um mundo des-moralizado, nós, pagãos por nossa fé: nós somos também provavelmente os primeiros a compreender o que é uma fé pagã: dever representar- se seres *superiores* ao homem, mas estes seres 'para além de bem e mal'; dever considerar que ser superior é sempre ser imoral. Nós cremos no Olimpo – e não no 'Crucificado'"(16 [16] da primavera/verão de 1888).

do vir-a-ser[55]. Portando a fluidez em detrimento da fixação, contrapõe-se ao crucificado por ele condensar uma legislação que condena o homem ou ao sentido imaginário, crença nos valores transcendentes enquanto absolutos, ou a perda total de sentido, perda da crença no Deus cristão e a conseqüente precipitação no niilismo. Em vista disso, Nietzsche referir-se a Dioniso e ao Crucificado como dois tipos que manifestam, respectivamente, a ascensão e o declínio. Na sua afirmação, "Dioniso contra o 'Crucificado': aí tendes a oposição. *Não* é uma diferença quanto ao martírio, – é só que ele tem outro sentido" (14 [89] da primavera de 1888). De fato, enquanto o martírio da crucificação traz em seu bojo a negação da vida: "O deus na cruz é uma maldição sobre a vida, um dedo apontado para redimir-se dela" (14 [89] da primavera de 1888), o martírio de Dioniso exprime a sua afirmação: "o Dioniso cortado em pedaços é uma *promessa* de vida: eternamente renascerá e voltará da destruição" (14 [89] da primavera de 1888). O criar, no entanto, caracteriza Nietzsche e suas personagens tanto ou mais do que o confrontar, pois coube-lhe redimensionar o não ao dar-lhe a contrapartida imediata do sim. Por conseguinte, à contraposição de Dioniso ao Crucificado deve seguir-se uma afirmação. Compreendendo-se o Crucificado como tipo da moral judaico cristã, a proposição de uma nova legislação demanda um outro tipo que possa vivê-la. Se a aquiescência profunda requer uma transformação em termos de conduta humana, esta transformação manifesta-se em termos éticos e o homem, nesse sentido, aparece como sujeito ético. Ao compreender o martírio como promessa de vida, o homem transforma-se, transmuda-se, vem a ser outro. Passa a incorporar o trágico como medida

[55]Dioniso aparece como portador de uma transformação, de uma nova legislação, enfim, de um grande meio dia em muitos parágrafos constantes nos *Fragmentos Póstumos de 1885*. Veja-se, por exemplo, § 34 [182], § 34 [191], § 34 [201] do abril/junho de 1885. Especialmente no § 34 [248] do abril/junho de 1885, resgatando a dupla face do deus, Nietzsche o denomina "educador, enganador, destruidor, criador" expressando de forma sucinta as perspectivas desenvolvidas em *Para além de bem e mal,* § 295.

da vida; logo, a inocência torna-se inalienável extirpando a perspectiva de culpa e, por decorrência, de condenação. Não se trata mais do ideal de homem cristão, mas de um para além da visão e ação cristãs; logo, uma ultrapassagem da compreensão de homem vigente até essa transformação. Em *Ecce homo,* Por que sou um destino, há uma passagem que fornece indicações para adentrar, sob outro ângulo, na questão do sujeito ético em Nietzsche:

> "Vós, homens supremos, com os quais deparou o meu olhar, eis a minha dúvida quanto a vós, e a minha secreta risada: eu adivinho que ao meu além-do-homem chamaríeis – demônio!
> Tão estranhos sois ao grande em vossa alma, que o além-do-homem vos seria *terrível* em sua bondade..." (*EH*, Por que sou um destino, § 5).

Recorrendo a uma citação de *Assim falava Zaratustra,* Nietzsche tenciona fornecer a chave para a compreensão do querer zaratustriano, isto é, para o esclarecimento das perspectivas por ele introduzidas: "Por esta passagem, por nenhuma outra, deve-se principiar para compreender o que quer Zaratustra". Ora, os homens supremos, aos quais Nietzsche se refere, não possuem grandeza no sentido de ousar e criar, ao contrário, são animais de rebanho que ascenderam à posição de supremos dentro de uma determinada perspectiva. Na seqüência da citação encontra-se a seguinte passagem: "Ah, cansei-me desses homens excelsos, os melhores dentre os melhores: 'excelsitude' dá-me ganas de fugir – para o alto, para o longe, para o além-do-homem" (*EH*, Por que sou um destino, § 5). A personagem Zaratustra recusa o reconhecimento dessa pseudo grandeza ao manifestar o cansaço que ela lhe inspira. Contrapondo ao supremo, ao bom, ao saudável de uma perspectiva decadente um outro tipo, o filósofo faz da aproximação com os maus proximidade com o oposto dos tipos supremos de uma

perspectiva por ele sumariamente rejeitada: "Zaratustra, o primeiro psicólogo dos bons, é – em conseqüência – um amigo dos maus" (*EH*, Por que sou um destino, § 5). É ao compreender a bondade dos homens supremos no domínio de uma decadência fisiológica que o psicólogo dos bons deve se aproximar dos maus. Em seu discurso: "Se o animal de rebanho resplende no brilho da virtude mais pura, o homem-exceção tem de ser rebaixado a homem mau" (*EH*, Por que sou um destino, § 5). Eis o sentido das inversões em termos de nomenclatura: o supremo de um tipo é o oposto para o outro. Isso se manifesta também na percepção por parte dos supremos do além-do-homem zaratustriano como demônio. Nesse caso, é o revolver das crenças desses homens, sintetizadas na capacidade de ousar e criar pertencentes por condição e expressas na proposição de uma nova ação por parte do além-do-homem, que os leva a considerá-lo como terrível.

Com efeito, é a mudança de compreensão e ação que determina o além-do-homem nietzschiano, pois nas afirmações do filósofo: "esse gênero de homem que ele [Zaratustra] concebe, concebe a realidade *como ela é:* ele é forte o bastante para isso" (*EH*, Por que sou um destino, § 5). De uma parte, o filósofo ressalta a relação existente entre percepção da realidade e força para uma tal percepção, equiparando ser e conceber em um tipo de sujeito para além dos bons e justos. De outra, é a utilização do verbo conceber colocado, ao mesmo tempo, em Zaratustra e no seu tipo de homem que remete à introdução de uma perspectiva e permite entender por realidade o conjunto de perspectivas, pois Zaratustra concebe um tipo que concebe a realidade como ela é. Consoante a Nietzsche, ser é vir-a-ser e vir-a-ser é ser, pois ele confere efetividade ao mundo somente enquanto jogo de forças de combinações alteradas. Assim, realidade é transitoriedade no sentido de conjunto de perspectivas que se alargam constantemente.

Sentir e exprimir dessa forma ser e valor é sentir e exprimir a própria efetividade sem distanciamentos ou distorções e, em vista disso, ter em si a problematicidade da existência, encarnar a tragicidade da vida, único requisito que, em Nietzsche, confere grandeza ao homem. Por isso, o filósofo declara: "ele tem ainda em si tudo o que dela é terrível e questionável, *somente então pode o homem possuir grandeza...*" (*EH*, Por que sou um destino, § 5).[56]

Nenhum dos homens, entretanto, manifestou, para Nietzsche, tais prerrogativas, ao contrário, em suas afirmações ele expressa que foi o conhecimento dos bons e dos melhores que lhe remeteu a busca de um para além deles. Em *Ecce homo* comenta: "Zaratustra não deixa nisso dúvidas: diz haver sido precisamente o conhecimento dos bons, dos 'melhores', que lhe inspirou o horror ao homem" (*EH*, Por que sou um destino, § 5). Novamente o filósofo indica que o além-do-homem está para além do entendimento de bondade e melhoria com que se definia o homem em um tipo de compreensão. Daí ele determinar a grandeza desse homem, circunscrito na esfera do absoluto, em uma palavra: transição. Efetivamente, é enquanto ancestral do além-do-homem que ele, na visão nietzschiana, se faz maior, já que no prólogo do livro faz um

---

[56] Esta citação comporta ainda outros sentidos, caso se observe a disposição do texto no conjunto do livro *Assim falava Zaratustra.* Situada entre 'Da redenção' e 'A hora mais silenciosa', 'A prudência humana' evoca as dificuldades de Zaratustra em realizar sua tarefa: "E disfarçado, quero eu mesmo estar entre vós – para que eu *não reconheça* nem a vós nem a mim: é esta, justamente, a minha última prudência humana." Em 'Da redenção' é a questão do querer para trás que está em causa, consistindo a sua possibilidade na própria redenção da vontade: "Não pode a vontade querer para trás; não pode partir o tempo e o desejo do tempo – é esta a mais solitária angústia da vontade." Em 'A hora mais silenciosa', Zaratustra debate-se simultaneamente com o seu saber e o seu querer mostrando quão difícil é e será cumpri r sua tarefa, qual seja, a de profeta do eterno retorno: "'Sim, sei, mas não quero dizê -lo!'". Todavia, não há distinção entre saber e querer em Nietzsche, pois pensar, sentir e querer são indissociáveis em se tratando de uma manifestação da vontade de pot ência. A personagem ao dizer que sabe mas não pode dizer aquilo que sabe quer dar ênfase à competência necessária que liga no querer o saber e o dizer. Daí a hora mais silenciosa anunciar -lhe: "'Ó Zaratustra, os teus frutos estão maduros, mas tu não estás ainda maduro para os teus frutos".

elogio ao amor da personagem ao homem, mas afirma que o homem deve ser superado e anuncia o além-do-homem nos discursos de número três e quatro. No quarto, especialmente, utiliza dezenove vezes o verbo amar. Em sua primeira ocorrência, § 4, diz: "O que há de grande no homem, é que ele é uma ponte e não um fim: o que pode ser amado no homem, é que ele é um *passa* e um *sucumbir"*(*ZA* "Prólogo" § 4). Explicita-se, nesse passagem, o significado do amor aos homens segundo Zaratustra, entendido como transição para o além-do-homem. Ora, é a ponte, a outra margem, o sacrifício, o perecer, em suma, o declínio, enquanto complemento do verbo amar, que é amado no homem, visto ser condição para o além-do-homem. Contudo, o homem foi definido pelo filósofo em outra seção como estimador. Esse é o sentido de "*Mensch*" resgatado por Nietzsche em 'Dos mil e um alvos'[57], mas também é apresentado como ponte, assim aparece na maior parte dos trechos de *Assim falava Zaratustra.* Nesse caso, ou o além-do-homem (*Übermensch*) está para o homem (*Mensch*) no sentido de para além do estimador, ou para além de um tipo de estimação. Como, na ótica de Nietzsche, "sem o estimar a noz da existência seria oca" (*ZA* I "Dos mil e um alvos"), e ele não vê outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, tem-se de concluir que o além-do-homem nietzschiano está para além de um determinado tipo de estimação, o que, por outro lado, requer estar para além de uma determinada condição fisiológica.

Houve muitas tábuas de valores, mas nenhuma delas expressando o vir-a-ser. Se uma inscrição dessa ordem propõe um redimensionamento em termos de

---

[57] Seguimos aqui a exposição de Rubens Rodrigues Torres Filho que, em nota constante no volume Nietzsche da Coleção *Os pensadores*, apresenta a possibilidade de Nietzsche estar resgatando o sentido de pesar, estimar. " – 'homem, isto é: o estimador' – '*Mensch, das ist: der Schätzende:* na origem da palavra *Mensch, manisco,* substantivo do velho-alto-alemão *mennisc* (humano), encontra-se o radical indogermânico *men* – (pensar), o mesmo que em latim deu *mens* (mente) e *mesurare* (medir). Talvez Nietzsche se refira a este último sentido, tanto mais que 'pensar' guarda lembrança de: tomar o peso, ponderar. *Schätzen* por: estimar, avaliar, apreciar, daí *Schätzende*, o que estima, o taxador".

compreensão do agir e do próprio agir, é nessa dimensão que está o sentido do *Übermensch* nietzschiano. Por isso, diz Zaratustra: "Mil alvos houve até aqui, já que houve mil povos. Falta ainda apenas o grilhão para as mil nucas, falta o alvo *único*" (*ZA* I "Dos mil e um alvos"). Unicidade, no entanto, não é predicativo do vir-a-ser e tampouco das formulações de Nietzsche. Ainda assim, a personagem afirma faltar esse alvo único. Retomando-se a formulação referente a Zaratustra, no sentido de promover novas unidades, a mesma pode ser entendida enquanto recusa da unidade do ser e, com isso, da recusa de distinguir ser e vir-a-ser. Ora, enquanto porta voz do discurso nietzschiano, a personagem manifesta justamente a aspiração do filósofo, qual seja, "*Imprimir* ao vir-a-ser o caráter de ser – isto é a suprema *vontade de potência*"(7 [57] do final de 1886/primavera de 1887. Numa inovação que remonta em alguns aspectos a Heráclito, Nietzsche introduz a mobilidade no ser e, com isso, o entende como vir-a-ser e ao vir-a-ser, ele imprime o caráter de ser. Como a existência, nessa visão, não é uma categoria da unidade do ser, mas o manifestar-se do vir-a-ser enquanto ser, há uma impossibilidade de encontrar a permanência, a ordem, o fim e o absoluto em quaisquer domínios existentes, possibilitando introduzir o ético em novo domínio.

Consoante as palavras de Zaratustra, à humanidade falta um alvo, "ainda não tem um alvo a humanidade", cuja privação determina a sua ausência: "Mas dizei-me, meus irmãos: se à humanidade ainda falta um alvo, não será porque falta, ainda, a própria humanidade?" (*ZA* I "Dos mil e um alvos"). Recorrendo à dotação de um duplo sentido à palavra humanidade, Nietzsche distingue duas perspectivas acerca das tábuas valorativas, pois houve muitos alvos; entretanto, falta o alvo único. De um lado, concentra na primeira ocorrência do termo humanidade os diversos cultos que houve no decurso da história em torno dos valores bem e mal: "Muitas terras viu Zaratustra, e

muitos povos; nenhum poder maior encontrou Zaratustra, na Terra, do que as obras dos homens amantes: 'bem' e 'mal' é o seu nome" (*ZA* I "Dos mil e um alvos"). De outro, o alvo faltante, cuja presença viabilizaria conferir ao termo humanidade uma dimensão positiva.

Vale acrescentar que o conceito de humanidade, citado por Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*, quer designar mais o reconhecimento de uma condição do que de uma igualdade constitutiva dos homens expressa na reunião de todos eles. A falta de uma humanidade deve, por conseguinte, indicar a inexistência de um tipo de procedimento. Se os povos se deram, até então, seu bem e seu mal e, ainda assim, não encetaram o alvo único, determinando uma ausência da humanidade, então a sua possibilidade está no encontro desse alvo. O que está em questão é a percepção de si enquanto ser mais, enquanto ser avaliador, destruidor, em suma, criador. O que falta é um redimensionamento de compreensão e ação e, por conseguinte, o entendimento do sujeito em uma outra dimensão. Um tal alvo, ao ser encetado, aponta para o começo da humanidade por marcar uma ruptura com os cultos anteriores que se processará a partir do além-do-homem, isto é, ele poderá e deverá vivê-lo, resgatando, por um lado, o sentido de estimador pertencente ao *Mensch,* mas, por outro, ultrapassando o modo de avaliar realizado até o seu próprio advento, por conseguinte, o *Übermensch.*

Como Nietzsche entende falar uma outra língua, denomina-se de estranho e estrangeiro com relação à tradição filosófica. Pode-se perceber essa distinção no discurso nietzschiano quando ele faz da filosofia ocidental em seu conjunto seu alvo dirigindo-se, simultaneamente, às suas elaborações em termos de razão teórica e

prática[58]. Há uma distinção flagrante manifesta na salvaguarda do estimar e na mudança da estimação, pois a distinção não consiste em substituir uma teoria por outra, mas, em investigando uma perspectiva provisória, mostrar a impossibilidade de lhe conferir qualquer estatuto permanente no sentido de resposta absoluta para o conhecer e o agir. O que está em pauta é a introdução de uma outra perspectiva que, ao mesmo tempo em que se reconhece enquanto perspectiva, propõe a imposição do introduzir de perspectivas como limite para o sentido e o valor e, assim, para o conhecer e para o agir. Eis uma mudança radical de procedimento que viabiliza situar o conceito de sujeito em novas bases e, ao mesmo tempo, proceder à dissolução, nos termos anteriores, isto é, na história da filosofia, de um tal conceito.

Ora, assentar o ético na perspectiva do trágico e introduzir, assim, uma nova dimensão do sujeito ético que prescinda de uma concepção de subjetividade, requer a investigação e crítica dos sentidos conferidos, no decurso da história do pensamento, ao ser, ao homem, ao corpo, à vontade, à consciência, à razão, à liberdade e à ação. Interligados, desde a introdução da vontade de potência enquanto interpretação, esses conceitos passam por reorganizações estatutárias, já que o filósofo alemão propõe uma outra relação e hierarquia entre eles. Ao unir homem e mundo, ser e fazer, Nietzsche

---

[58]Em *Para além de bem e mal* § 4, apresenta sua nova língua como estrangeira por operar uma transformação no modo de compreender a necessidade do estabelecimento de juízos. Em termos da mudança de perspectiva afirma: "A falsidade de um juízo ainda não é para nós nenhuma objeção contra esse juízo: é nisso, talvez, que nossa língua nova soa mais estrangeira." Com relação ao critério para a avaliação dos juízos declara: "A pergunta é até que ponto é propiciador da vida, conservador da espécie, talvez mesmo aprimorador da espécie". Promove, em vista disso, um deslocamento de perspectiva, já que o que está em questão não é a verdade ou a falsidade, mas o propiciar de algo no sentido, constante em seus textos, de um ascender ou de um declinar da vida mesma. Daí a vida ser apresentada enquanto critério de avaliação de qualquer juízo em termos da aprimoração ou não da espécie terminando por apresentar sua nova língua como estranha, estrangeira: "Reconhecer a inverdade como condição da vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas por isso, além do bem e do mal" (*BM* § 4).

quer bem mais do que criticar as construções que o antecederam pela introdução da dualidade e da fixidez nos registros do vir-a-ser, mas construir outro registro. Ora, se estes conceitos figuraram dentro de uma visão de mundo que propunha um tipo de sujeito e ação, há de se propor uma outra visão de mundo e ação que dê vazão à multiplicidade de perspectivas, à vontade de potência enquanto imposição de interpretação e ao além-do-homem enquanto sujeito ético inserto nessa construção. Nesse sentido, Nietzsche redefine os termos e impõe a perspectiva do além-do-homem como sujeito ético enquanto expressão viva do trágico. Sujeito esse que reúne em seu efetivar-se um redimensionamento da ação e a proposição do conhecimento como ficção reguladora, pois compreende e propõe os signos no registro de indícios do estado dos impulsos. Se esta é a intenção de Nietzsche desde a elaboração de *Assim falava Zaratustra* ao introduzir o além-do-homem, a vontade de potência e o eterno retorno, a mesma requer o embate com as outras proposições, propondo a utilização do não como ponte necessária para o sim.

Como não é possível extrair a multiplicidade de uma unidade subjetiva nem interpretar a partir de um fundamento, torna-se imprescindível a destruição dessa perspectiva para a construção de outra. Se a dissolução do conceito de subjetividade passa pela exclusão da universalidade e da unidade no que tange tanto às produções quanto à condição do referido sujeito, é porque, na ótica nietzschiana, configuram-se como ilusões. O homem é apresentado por ele como uma multiplicidade, uma pluralidade de forças. Em um fragmento póstumo de 1885, ele afirma: "O homem é uma pluralidade de forças que estão ordenadas segundo uma hierarquia" (34 [123] do abril/junho de 1885). É visto, por conseguinte, como um feixe de forças, cuja ordenação presente resulta da hierarquia entre as forças. A primazia conferida à consciência

adviria, nessa ótica, de investigações prematuras, já que no corpo reside o "milagre dos milagres", qual seja, a presença de uma pluralidade de seres em mutação constante compondo e decompondo estruturas de mando. Em outro fragmento do mesmo ano, ele declara: "esta coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas em outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária" (37 [4] do junho/julho de 1885). Ora, a multiplicidade está subordinada à hierarquia, condição de plenitude orgânica, mas cada força, cada vontade de potência em relação com outra quer dominar, quer determinar a hierarquia, pois "são seres que crescem, lutam, aumentam e morrem" (37 [4] do junho/julho de 1885). Em vista disso, reunirem a subordinação e a dominação com ares de atividade voluntária. Mas, em não havendo atividade voluntária e sim disposições de mando, a voluntariedade torna-se ineficiente, sem registro, em suma, dissolve-se. Em Nietzsche, o sujeito prescinde do sujeito enquanto princípio de determinação do mundo, do conhecimento e da ação. Daí a impossibilidade de imputação da responsabilidade pessoal, todavia a salvaguarda da imposição de uma perspectiva ética assentada nas condições dos impulsos que prescrevem agir e agente.

É o fio condutor do corpo que Nietzsche propõe, em termos de interpretação, como medida das produções humanas. Efetivamente, ele entende a esfera de um sujeito somente como deslocamento, quer dizer, como crescendo ou diminuindo enquanto se esforça para ser mais. Logo, a impossibilidade de remessa à unidade do sujeito, do átomo ou a qualquer outro tipo de unidades últimas. A sua introdução se deve a razões práticas, utilitárias que visam à compreensão do vir-a-ser a partir de sua fixação[59]. Não

[59]Nietzsche endereça sua crítica, especialmente, ao sujeito cartesiano, a unidade do eu penso enquanto certeza indubitável. O problema de Nietzsche com relação a Descartes é a adoção do pensamento como medida do efetivo. Ao fundar na subjetividade todo e qualquer conhecimento, Descartes a põe como realidade primeira e propriamente fundante, o eu penso é ponto de partida de toda filosofia cartesiana: "E, notando que esta verdade: *eu penso, logo*

há sujeito, mas sujeitos, quer dizer, o homem como multiplicidade de vontades de potência: "A hipótese de um sujeito unitário talvez não seja necessária" (40 [9] do junho/julho de 1885) escreve Nietzsche, e, na seqüência, introduz no lugar da unidade a hipótese de uma multiplicidade que passa a nortear a sua investigação acerca do homem: "talvez seja igualmente permitido admitir uma multiplicidade de sujeitos, cuja interação e luta entre si estejam na base do nosso pensamento e, em geral, da nossa consciência" (40 [9] do junho/julho de 1885).

A consciência, na sua visão, "não é mais do que um 'instrumento', nada mais, - no mesmo sentido em que o estômago é um instrumento" (37 [4] do junho/julho de 1885), subordina-se ao corpo enquanto organização assim como os demais seres que o

---

existo, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá -la, sem escrúpulo, como primeiro princípio da filosofia que procurava" (DESCARTES, R. Discurso do método, in: *Os pensadores,* São Paulo: Abril cultural, 1983, p.46). Partindo da unidade do pensamento, Descartes deduz a multiplicidade desse primeiro simples, o que, na leitura de Nietzsche, caracteriza o procedimento metafísico do qual busca se distanciar. Na sua visão: "O pensar não é para nós um meio para 'conhecer', porém para designar o acontecer, para ordená- lo e torná-lo manipulável para nosso uso" (40 [20] do agosto/setembro de 1885). De outra parte, é a fragilidade da substancialização do *cogito* cartesiano que Nietzsche procura mostrar ao enfatizar que o sujeito não pode se demonstrar a si mesmo, salvo se tivesse um outro ponto de apoio fora dele que o pudesse sustentar, o que, na avaliação do filósofo alemão , justamente falta. Ora, é a resposta metafísica de Descartes de que existem os pensamentos, mas como eles são o 'eu' pensando, conclui que o eu é uma coisa que pensa, estabelecendo a sua existência substancial tanto no *Discurso do método*: "para pensar, é preciso existir" (op. cit. p. 47) quanto, especialmente, nas *Meditações*: "Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Uma coisa que pensa" (*Meditações,* op. cit. p. 94). O eu, em Nietzsche, é uma construção, tão-somente uma ficção reguladora que viabiliza introduzir no vir -a-ser a permanência. O seu ponto de partida é, por isso, outro, qual seja, a interpretação do corpo e da fisiologia, porque, ao invés de partir de uma unidade subjetiva, toma a multiplicidade que compõe um organismo como medida de sua apreciação e entendimento: "O fenômeno do corpo é o fenômeno mais rico, mais claro é mais cognoscível, a ser colocado metodicamente antes..." (5 [56] do verão de 1886/outono de 1887). Tomando o corpo como guia é a diversidade que se revela. Convém mencionar que Nietzsche não estabelece a unidade do corpo como parâmetro e tampouco tenciona investigar seu significado último, mas introduz uma interpretação acerca do pensar, do querer e do sentir perpassando a multiplicidade que o homem é. Trata- se de admitir uma multiplicidade de sujeitos em luta entre si. Eis a hipótese de Nietzsche: "O sujeito como multiplicidade" (40 [9] do agosto/setembro de 1885). Acerca da crítica de Nietzsche a Descartes destacamos ainda os seguintes fragment os: 36 [30] do junho/julho de 1885, 40 [21], [22], [23], [24], [25] do agosto/setembro de 1885, 40 [10] do agosto/setembro de 1885.

compõe. É a multiplicidade hierarquizada em um corpo que se manifesta quando das produções desse corpo, pois, para ele, "[o] 'aparelho neuro-cerebral' não foi construído com esta 'divina' sutileza com a única intenção de produzir o pensamento, a sensação, a vontade" " (37 [4] do junho/julho de 1885). Na sua visão, processa-se o contrário: "para produzir o pensar, o sentir e o querer, não há necessidade de um 'aparelho', mas que esses fenômenos, e somente eles, são 'a coisa ela-mesma'" (37 [4] do junho/julho de 1885). Ora, nem o termo 'aparelho' nem a coisa ela mesma têm realidade nessa exposição: são utilizados apenas para conferir ao pensar, ao querer e ao sentir o caráter efetivo presentes no efetivar-se de cada força e vontade de potência em relação. Cada ser quer, pensa, sente e, ao fazê-lo, impõe sua perspectiva provisória, perpetuando a mudança e expressando uma determinada hierarquia resultante da luta entre as diversas forças. Eis o registro a partir do qual se cria um novo sujeito que responde pelo ético, estético e cognoscente. Enfim, na visão de Nietzsche, "aquilo a que damos o nome de 'consciência' e de 'espírito' são apenas meios e instrumentos por intermédio dos quais não um sujeito mas uma luta se quer manter" (1 [115] do outono de 1885/primavera de 1886).

Compreender o corpo como responsável pela imposição de todo e qualquer sentido e valor, já que pensa, sente e quer, traz conseqüências importantes referentes à construção do domínio significativo. Nietzsche inaugura uma outra forma de interpretação para as produções humanas, pois confere à rede instintual, às diversas vontades a primazia na composição da exterioridade. A exterioridade, nesse caso, quer designar os domínios concernente ao conhecimento, à moral, à política, enfim, às relações de dominação da e na natureza e do e no homem enquanto organizados socialmente envolvendo, por isso, a dimensão semântica. No limite, os corpos propõem

e impõem interpretações que formam ao mesmo tempo em que se formam. Essas organizações plurais e efêmeras com suas interpretações também plurais e efêmeras retiram do espírito a competência legisladora, dissolvem o conceito de razão à medida que o tornam pequeno, ineficiente, um mero instrumento corpo. Assim Nietzsche o apresenta em *Assim falava Zaratustra*: "Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão, meu irmão, à qual chama 'espírito', pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão" (*ZA* I "Dos desprezadores do corpo"). Dessa forma, qualquer dimensão que se queira conferir ao sujeito, em Nietzsche, não pode se endereçar à unidade do espírito, mas à multiplicidade do corpo. Registros teóricos e práticos, ultrapassando a pequena razão, estão unidos nas diversas manifestações da grande razão que o homem é.

Por outro lado, o filósofo converte o homem em criador ao perceber o mundo enquanto impressão de sua visão particular. No introduzir de sua interpretação, ele impõe a singularidade que o expressa, já que aquilo que importa é resultado de sua interpretação[60]. Há, em vista disso, uma interdependência entre interpretar e criar presente na composição do sujeito e no mundo por ele compreendido. Assim pode-se entender a posição nietzschiana segundo a qual, a medida em que o homem *interpreta,* ele é efetivamente *criador*, criador de si e criador do mundo, daí o redimensionamento com relação à compreensão de si e da exterioridade: "O mundo inteiro tal qual existe é também um produto de nossas avaliações" (25 [434] da primavera de 1884). Como as avaliações são a resultante de condicionantes orgânicos, o caráter intervencionista do

[60] Cumpre enfatizar que em Nietzsche a produção do mundo não concerne à sua existência exterior efetiva, mas ao seu existir para o homem no sentido de ele ser criador de tudo o que pode vir a concerni-lo. Em um fragmento Póstumo ele afirma, "O mundo exterior é obra de nossos órgãos, por conseqüência nosso corpo, um pedaço do mundo exterior, é obra de nossos órgãos – por conseqüência nossos órgãos são obra de nossos órgãos. Isto é uma completa *reductio ad absurdum:* por conseqüência o mundo exterior não é obra de nossos órgãos" (34 [158] do abril/junho de 1885).

homem passa a ter uma dimensão passiva e ativa. É passiva enquanto não há deliberação e é ativa porque ocorre a introdução de formas provenientes da interpretação humana. Nesse caso, o que o filósofo transforma é o conceito de humano que passa a designar determinadas condições de vida. Assim, ele termina implodindo o conceito de natureza humana e formulando um outro tipo de vinculação entre homem e mundo.

Ao retirar os predicados de responsabilidade e de unidade do homem e do mundo, Nietzsche busca devolver-lhes a dimensão de fatalidade, situá-los no horizonte ao qual, na sua visão, eles pertencem, qual seja, o da inocência do vir-a-ser. Com relação ao homem, isenta-o da resposta por sua condição: "*Ninguém* é responsável por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio" (*CI*, Os quatro grandes erros, § 8). Do mundo, exclui o momento inicial de sua criação ao retirar do modo de ser a *causa prima*, pois, na sua visão, *"não há nada fora do todo"* e, assim como "condenar nosso ser" significa para ele "condenar o todo", pode-se inferir que retirar do ser a *causa prima* é também retirar do todo a *causa prima.* O decurso do mundo não é previamente ou externamente conduzido. Daí a possibilidade de restituir a inocência do vir-a-ser, já que a sua compreensão excluiria terminantemente causas, deliberações, intervenções e direções internas e externas. Ao sujeito nietzschiano, enquanto "pedaço de fatalidade", está vedada a intencionalidade legisladora que lhe permitiria dirigir deliberadamente o conhecimento, a moral e o gosto. Em vista disso, a revisão do conceito de subjetividade, uma vez que as dimensões que permitiriam a sua auto-afirmação mediante a ampliação de seu papel intervencionista nos diversos âmbitos da realidade são, sumariamente, vedadas ao situar

a possibilidade legisladora do sujeito em uma dimensão de fatalidade e, com isso, na compreensão da tragicidade.

A liberdade, nesse outro horizonte do sujeito ético, aparece enquanto artigo de fé, pois a perspectiva de uma faculdade de decisão reside somente na crença em um sujeito livre que, em Nietzsche, se dirime. O filósofo assenta o conceito de liberdade no de hierarquia. Ora, é na disjunção mandar/obedecer que o homem, enquanto vontade de potência, o experiencia. O sentimento de superioridade advém da subjugação exercida sobre aqueles que se encontram em uma situação hierárquica inferior, forçando-os a um constrangimento. Fazer ceder ou ter de ceder expressa a intensidade da força determinando a sua posição na hierarquia. Daí provém, para o filósofo alemão, o ser ou não livre. Ao pensar sobre a ausência de liberdade diz: "Quando nós encontramos uma resistência e somos forçados a ceder, nós nos sentimos não livres" (34 [25] inverno de 1884/1885). De modo inverso, para manifestar sua presença, declara: "livres quando nós não cedemos a ela mas a obrigamos a nos ceder" (34 [25] inverno de 1884/1885). Em suma, na sua visão: "é o sentimento de nosso *excesso* de força que nós designamos pelo nome de 'liberdade da vontade'" (34 [25] inverno de 1884/1885). Assim, são as oscilações de domínio, de potência da vontade que permitem compreender o sentido da expressão liberdade em Nietzsche e, ao mesmo tempo, distinguir sua perspectiva das demais[61].

[61]Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche propõe um conceito de liberdade enquanto superação de uma resistência. Identifica na hierarquia presente nos instintos a plenitude do organismo que, nesse caso, expressa a liberdade enquanto esforço despendido para manter -se em uma posição elevada. Para ele, "Liberdade significa que os instintos viris, que se alegram com a guerra e a vitória, têm domínio sobre outros instintos...". Em indivíduos e em povos, na perspectiva de Nietzsche, a liberdade é medida: "Segundo a resistência que tem de ser superada, segundo o esforço que custa permanecer *acima*" (*CI,* Incursões de um extemporâneo, § 38).

O livre arbítrio corresponde ao sentimento de superioridade frente a um impotente, correspondendo tão-somente à imposição da força e não à submissão a uma outra força que caracterizaria justamente a privação do livre arbítrio. A segurança de quem ordena face à necessidade da obediência do outro exprime um tal estado. Em um fragmento póstumo de 1885, Nietzsche o define da seguinte forma: "O que se chama 'livre arbítrio' é essencialmente um sentimento de superioridade em relação àquilo que deve obedecer: 'eu sou livre, ele tem de obedecer'" (38 [8] do junho/julho de 1885)[62]. É nesse sentido que o filósofo, por vezes, faz a distinção entre vontades fracas e fortes, isto é, a distinção entre o exercício do mando ou da obediência na relação entre vontades de potência. Daí ele afirmar: "O 'servo arbítrio' não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*" (*BM* § 21).

Vontade de potência, obediência, hierarquia, expressões emblemáticas de uma filosofia do porvir. Através da vontade de potência o filósofo expressa o dinamismo mundano, o orgânico em suas produções ínfimas e elevadas, o laço mesmo que liga o inorgânico ao orgânico, já que, na sua visão, "a oposição 'orgânico' 'inorgânico' faz ela mesma parte do mundo dos fenômenos!" (25 [356] da primavera de 1884). Entendendo os fenômenos como interpretações, o filósofo confere a sua produção, organização, em suma, a sua criação à dimensão orgânica. O espírito, função do organismo, perde a primazia, pois, para ele: "[o] que geralmente é atribuído ao espírito me parece a essência do orgânico: e nas mais altas funções do espírito, eu só encontro uma variedade sublime

[62] Essa mesma passagem pode ser encontrada em *Para além de bem e mal* em que Nietzsche discorrendo sobre a complexidade do ato da vontade a compreende enquanto afeto de comando. O livre arbítrio é exposto a partir dessa caracterização conferida a vontade. Em vista disso, a liberdade da vontade ou livre arbítrio ser expresso como: "o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer (..) a incondicional valoração que diz 'isso e apenas isso é necessário agora', a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena" (*BM* § 19).

da função orgânica..." (25 [356] da primavera de 1884)[63]. Ao retirar do espírito o primado na construção da significação, Nietzsche implode a subjetividade ou a concebe enquanto vontade de potência. Todavia, como a vontade não tem vontade, pois é um afeto de comando, não há como estabelecer uma unidade subjetiva enquanto regente, permitindo a sua dirimição no múltiplo. Nietzsche dissolve, simultaneamente, os conceitos de natureza e de constituição humana, retirando a base a partir da qual eram formuladas as explicações concernentes ao mundo, ao conhecimento e à ação. Todavia, quem é forte o bastante para ousar um tal percurso e, mais do que isso, suportar a carga dessa compreensão? Afinal, se o fundamento não existe, tudo é realmente permitido. Por isso, Nietzsche faz como que uma espécie de lema de sua filosofia positiva a citação do verso de Ovídio "*Nitimur in vetitum*" ("Lançamo-nos ao proibido")[64]. É em *Ecce homo* que o sentido dessa máxima filosofal torna-se transparente, pois o filósofo de Sils Maria relaciona sua vida escrita em filosofia com a altura, a força enquanto

---

[63] Encontram-se formulações similares também em 26 [50] do verão/outono de 1884, 35 [69] do maio/julho de 1885 e *EH,* Prólogo, § 3.

[64] A citação de Ovídio aparece também em *Para além de bem e mal*, justamente na parte que Nietzsche intitula "Nossas virtudes". Referindo -se à necessidade de honestidade no sentido de uma rejeição radical de qualquer tipo de concessão aos ideais vigentes ou à construção de novos, o filósofo reivindica sua presença nos espíritos livres: "permaneçamos *duros*, nós, os últimos estóicos!, e enviemos em sua ajuda o que possuímos em nós de demoníaco – nosso nojo ao que é grosseiro e aproximado, nosso "*nitimur in vetitum*", nosso ânimo de aventura, nossa curiosidade aguda e requintada, nossa mais sutil, mais encoberta, mais espiritual vontade de potência e superação do mundo, que adeja e anseia cobiçosa pelos reinos do futuro – ajudemos ao nosso 'Deus' com todos os nossos 'Demônios'!". (*BM* § 227). Em *Para a genealogia da moral* encontra-se na terceira dissertação, § 9. Na tradução desse livro feita por Paulo César Souza, há uma nota que apresenta o verso de Ovídio em que se insere a citação utilizada por Nietzsche: "*nitimur in vetitum*: "lançamo-nos ao proibido". Uma das citações favoritas de Nietzsche, retirada dos *Amores*, de Ovídio. O seu contexto ajuda a entender por que ela o atraía: "Recentemente vi um cavalo que resistia à brida; sua boca havia rejeitado o freio; ele voava como um raio. Ele parou, tão logo sentiu que afrouxavam suas rédeas, e que elas repousavam sobre sua crina, que tremulava ao vento. Nós nos lançamos ao que é proibido, e ansiamos o que nos é negado" (Ovide, *Les Amours*, texte établi et traduit par Henri Bornecque, "Les Belles Lettres", Paris, 1968, III, 4)".

possibilidade de suportar o proibido, de lançar-se ao novo requerendo, ao mesmo tempo, coragem para criar e condições para suportar a solidão em que emerge o criador.

> "Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito? Isso se tornou para mim, cada vez mais, o autêntico medidor de valor. Erro (– a crença no ideal –) não é cegueira, erro é *covardia*... Cada conquista, cada passo avante no conhecimento decorre do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Não refuto os ideais, apenas calço luvas diante deles... *Nitimur in vetitum*: neste signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora o que se proibiu sempre, em princípio, foi somente a verdade. –" (*EH*, Prólogo, § 3).

"Quanta verdade *suporta*, quanta verdade *ousa* um espírito?". Eis a questão que atravessa a filosofia nietzschiana como um divisor de forças, de potências, de competências para assimilar a existência com ou sem a construção de um ideal. Encontra-se, na forma de um questionamento, a seguinte formulação em um fragmento póstumo de 1888: "Quanta verdade um espírito pode *suportar*? Quanto de verdade pode ousar?" (16 [32]da primavera/verão de 1888). Aparece como afirmação em *Para além de bem e mal*: "...a fortaleza de um espírito se mediria pelo quanto de 'verdade' ele ainda suportasse, ou mais claramente, pelo grau que ele *necessitasse* vê-la diluída, edulcorada, encoberta, amortecida, falseada" (*BM § 39)*. Nesse ponto, justamente, é que a condição do homem determinará sua atitude, qual seja, de voltar-se para o animal ou de dirigir-se para o além-do-homem. Ora, ao afirmar: "'O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre um abismo'" (*ZA* "Prefácio" § 4), Nietzsche quer dar ênfase à transformação que se processa de um ponto

ao outro[65]. Trata-se, de fato, da capacidade de suportar ou não a vida sem a construção de artifícios que venham a mascarar os seus lados não desejáveis, aqueles que, retirando a supremacia do espírito humano no que concerne à legislação no mundo, manifestam suas propensões naturais, eliminam o caráter teleológico dos registros mundanos e remetem o homem ao sem sentido prévio, sem finalidade estabelecida. Caberá ao homem sucumbir ou superar a carência de sentidos mediante o redimensionamento do que seja a própria grandeza humana. Tem-se aqui o registro a partir do qual se pode entender a vinculação entre eticidade e tragicidade no horizonte do além-do-homem enquanto sujeito ético.

Simultaneamente, suportar e ousar são, em Nietzsche, critérios para a hierarquia entre os homens, determinando, em vista disso, a sua grandeza. É na relação de uma força com a outra que a grandeza se manifesta, pois a capacidade de suportar, no sentido de resistência a uma outra força, juntamente com a ousadia de vencer determinada força, seguindo o curso do superar-se a si mesmo, a expõe. Inaugurando uma espécie de semântica fisiológica, Nietzsche relaciona sentido e condição, pois não há como dissociar em seu conceito de força ou de vontade de potência signo,

---

[65] O animal, a nosso ver, corresponde, em Nietzsche, ao passado animal do homem, ao instinto desenfreado, ao impulso livre, à inexistência da consciência, tanto como responsabilidade quanto como culpa. A corda remete à história do homem, o momento de suspensão do instinto enquanto guia, quando o animal-homem foi encerrado no âmbito da sociedade e da paz e, a partir disso, começou a sofrer de si, a interiorizar o instinto e, posteriormente, a dor. Seguimos essa interpretação por recurso à segunda dissertação de *Para a genealogia da moral.* Na seqüência do texto de *Assim falava Zaratustra,* Nietzsche afirma: "É o perigo de transpô- lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar" (*ZA* "Prefácio" § 4). Nesse trecho enfatiza as dificuldades existentes na ponte que conduz ao além - do-homem. Entendida como travessia, a passagem encerra tanto a transposição do valor ao plano imaginário, quanto a destituição do valor, re metendo, por conseguinte, à impossibilidade de assimilar a existência sem a construção de ideais (crença no Deus cristão, na verdade, no ser) e a dificuldade de não sucumbir a negação da existência. Realizada a travessia, chega -se à tragicidade da vida e, com isso, ao além-do-homem enquanto sujeito transfigurado, transformado.

significante e significado[66]. Assim, por exemplo, aquele que tiver maior capacidade para assimilar a existência sem recurso a evasivas é, ao mesmo tempo, aquele que tem maior competência fisiológica, no sentido de apresentar uma agregação hierarquizada e, portanto, é o mais apto a assimilar a diversidade de perspectivas e a propor outras perspectivas. Nas palavras do filósofo, "O *quantum* de potência que tu és decide o teu lugar..." (11 [36] do novembro de 1887/março de 1888). Decide, outrossim, as avaliações e as interpretações que se possa introduzir, já que há uma equivalência entre a potência que se é e a perspectiva que se introduz. Por conseguinte, a capacidade para suportar e ousar ser apresentada, por Nietzsche, como medida de valor do homem: "Cada vez mais tornou-se isto para mim a verdadeira medida de valor" (*EH*, Prólogo, § 3).

A compreensão trágica da existência está relacionada com a capacidade de suportar e ousar, pois a retirada do véu que encobre a efetividade remete a essa visão. Com efeito, os homens, para Nietzsche, são concomitantemente promotores e herdeiros da moral judaico-cristã e, com isso, da transposição do valor ao plano imaginário. A retirada do véu, aqui representando o conjunto de dualidades que sustentaram a crença no valor absoluto do ser, do conhecer e do agir, permite adentrar o vir-a-ser no sentido de uma assimilação das contradições e imprecisões que ele encerra e, com isso, descobrir a tragicidade da vida mesma. O dizer Sim ilimitado requer a percepção da dureza e necessidade até mesmo do sofrimento sem produzir, a partir disso, sofrimento. Um tal entendimento marca o começo da filosofia de Nietzsche, o começo de Zaratustra, o começo da tragédia[67], enfim, em nossa interpretação, a elaboração, em

---

[66] Cf. primeiro capítulo A interpretação: perspectivas de um aumento de potência.

[67] Encontra-se essa idéia em alguns textos de Nietzsche, dentre eles destaca- se o último parágrafo do quarto livro de *A gaia ciência,* cujo título é *Incipit tragoedia.* O texto constante no

Nietzsche, de uma nova ética. Eis o porquê da proposição do além-do-homem nessa perspectiva.

É a assimilação do trágico que viabiliza uma reformulação em termos do ético no sujeito. Uma leitura do prólogo de *Assim falava Zaratustra* mostra tanto a relação entre criação e destruição pertencentes à vida e ao criador como condicionantes para o advento do além-do-homem, quanto a inscrição de novas tábuas de valores. Na seção nove parágrafo sétimo, Zaratustra diz: "Àquele que parte suas tábuas de valores, o destruidor, o criminoso; mas este é o criador". No parágrafo nove, acrescenta: "Participantes na criação, procura o criador, que escrevam novos valores em novas tábuas." Ora, o criador é, simultaneamente, o destruidor, pois para escrever novas

---

parágrafo é o mesmo que inicia o prólogo de *Assim falava Zaratustra*, remetendo o começo da jornada da personagem ao começo da tragédia. Nesse momento, situamos o início da filosofia de Nietzsche, no sentido da elaboração e exposição dos conceitos centrais de sua filosofia positiva apresentados por Zaratustra: além -do-homem, vontade de potência, eterno retorno e *amor fati.* A tragédia começa, ao mesmo tempo, em que se processa a compreensão da tragicidade da vida. Perspectiva semelhante é apresentada em *Crepúsculo dos ídolos*, 'Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar em fábula'. Nesse caso, é no final do texto que se encontra a expressão *Incipit,* mas, nessa passagem, seu complemento não é *tragoedia*, mas Zaratustra: *"Meio-dia, instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA)"*. É no instante da mais curta sombra, justamente ao meio-dia, quando a distinção mundo verdade e mundo aparente perde o sentido que se inicia o ponto alto da humanidade e, nesse momento, começa Zaratustra. Marcando um ruptura entre dois pontos, Nietzsche faz o começo de Zaratustra coincidir com o começo da compreensão trágica da vida. Daí *Incipit tragoedia* remeter a Zaratustra e *Incipt* Zaratustra endereçar-se à tragédia. Não se trata, em nossa ótica, de compreender *Assim falava Zaratustra* como uma tragédia, mas de entender a transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico e a consideração de Nietzsche acerca de si mesmo enquanto primeiro filósofo trágico a partir da elaboração de uma filosofia cujo pano de fundo é a compreensão trágica da vida e que, por isso, expressa a tragédia enquanto o expressar-se da vida mesma. Um estudo de *Assim falava Zaratustra* como uma tragédia foi realizado por Roberto Machado em seu livro: *Zaratustra tragédia nietzschiana.* Na visão do autor, Nietzsche, ao escrever *Assim falava Zaratustra*, teria elaborado o canto que não cantou em seu primeiro livro ao permitir que a expressão artística criasse sua filosofia trágica. Recusando uma linguagem teórico -conceitual, Nietzsche apresentaria os principais temas de sua filosofia: a morte de Deus, o além-do-homem, o niilismo, a vontade de potência e o eterno retorna em uma linguagem poético -dramática. Nas palavras de Roberto Machado: "...a posição ímpar do *Zaratustra* está sobretudo em pretender realizar a adequação entre conteúdo e expressão, o que faz dele uma obra de filosofia e, ao mesmo tempo, uma obra de arte, o canto que Nietzsche não cantou em seu primeiro livro, e que permite considerá- lo o ápice de sua filosofia trágica" (MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 20).

tábuas de valores primeiro precisa partir as antigas. Essa é uma posição claramente assumida por Nietzsche, mas ele indica também estar procurando criadores, isto é, companheiros para a jornada que conduz ao além-do-homem. Essa seção do Prólogo tem um carácter especial com relação aquelas que a antecedem por marcar uma mudança de direção da personagem permitindo que se vislumbre a meta que Nietzsche quer atingir por meio de Zaratustra. No início da seção Zaratustra, depois de dormir longamente, acorda exultante, pois "viu uma nova verdade", qual seja, deve comunicar apenas a companheiros que sejam participantes na criação:

> ""Entre uma aurora e outra, uma nova verdade apareceu-me.
> Não pastor, devo ser, nem coveiro. Não quero mais sequer, falar novamente ao povo; pela última vez falei a um morto.
> Quero unir-me aos que criam, que colhem, que festejam; quero mostrar-lhes o arco-íris e todas as escadas do além-do-homem. (...) Quero atingir minha meta, quero seguir o meu caminho; e pularei por cima dos hesitantes e dos retardatários. Que a minha jornada seja a sua ruína!"" (*ZA* "Prólogo" § 9).

Com efeito, é depois da tentativa inglória de se comunicar com a multidão e de haver tido por companheiro somente um cadáver que Zaratustra vislumbra uma nova verdade[68]. Nesse caso, aparece o sentido da sua peregrinação entre os homens, pois ele inicia a jornada, abandono da caverna, tencionando comunicar-se, dar aos homens um presente que, no caso, é o além-do-homem. Ora, os sentidos multiplicam-se no prólogo apresentando as diferenças que separam Zaratustra de seus primeiros interlocutores. Por

[68] Cf. Prólogo de *Assim falava Zaratustra*, seção 1 a 8.

um lado, Nietzsche quis retomar o berço do surgimento da filosofia primeiramente na caverna, conforme a primeira seção do prólogo, e depois na figura da praça onde os homens estão reunidos, seção terceira, para justamente lá apresentar suas perspectivas. Por outro, quis expor as diferenças da sua personagem desde o início do prólogo para mostrar a impossibilidade de entendimento entre ela e os homens reunidos na praça. De um tal confronto, logra-se o entendimento da distinção entre um e outro discurso, entre dois tipos de procedimentos, em suma, entre perspectivas que são diametralmente diferentes. Por conseguinte, a impossibilidade de comunicação na praça, já que não é para a multidão que Zaratustra deve falar assim como não é em uma *ágora* extemporânea que Nietzsche encontrará interlocutores. Afinal, como afirma Zaratustra: "É longe da feira e da fama que se passa tudo o que é grande; é longe da feira e da fama que moraram, desde sempre, os inventores de novos valores" (*ZA* I "Das moscas da feira"). Ora, para comunicar-se, Nietzsche precisa encontrar companheiros que sejam participantes na criação. Companheiros cujo espírito tenha passado por transmutações tais que possibilitem atingir o criar e o destruir pelo simples prazer de fazê-los e que, por sua condição, tenham afastado-se da multidão.

Zaratustra aparece no texto como pleno, "[e]sta taça quer voltar a esvaziar-se e Zaratustra quer voltar a ser homem" (*ZA* "Prólogo" § 1), mas também como quem já se transformou, uma vez que o "seu olhar é puro", sua boca nada tem de náusea, caminha como um dançarino, enfim, Zaratustra "tornou-se criança" (*ZA* "Prólogo" § 2). Todavia, o percurso entre aqueles que não sofreram tal transformação resulta em uma falta absoluta de entendimento, pois, conforme a formulação repetida por Zaratustra, "[e]les não me compreendem, não sou boca para esses ouvidos" (*ZA* "Prólogo" § 7). Não se trata, nesse comentário, de um lamento do filósofo pela ausência de ouvintes, mas da

constatação de uma impossibilidade, já que, em uma outra construção da personagem, enfatizando uma tal distância, aparece a seguinte afirmação: "Mas estou longe deles e o sentido do que eu falo não diz nada aos seus sentidos." (*ZA* "Prólogo" § 7). Ora, consoante ao discurso nietzschiano, sentido e sentidos equivalem-se em uma semântica fisiológica, uma vez que os sentidos enquanto produções de significados expressam os sentidos enquanto órgãos, fazendo com que o entendimento entre os interlocutores se processe em função da inserção nesse tipo de perspectiva. Daí o significado metafórico expresso na privação de entendimento entre uma determinada boca e certos ouvidos. Compreender o além-do-homem enquanto proposição de um outro sujeito ético requer a inserção imediata em um novo discurso. Assim como Zaratustra precisa de companheiros que criem para dar vazão à criação, Nietzsche precisa desvincular sua filosofia da filosofia da tradição, da história da filosofia que se inicia na *ágora* grega vinculando a primazia da conduta humana à contemplação do *Sumo Bem*, para situar o ético na perspectiva do trágico.

Recusando a proposição de um ideal de bem supremo, Nietzsche almejaria devolver o sentido à terra por ser a dimensão doadora de sentidos. Imagem do processo atribuído à existência, a terra processa, alterna, amplia, em suma, doa sentidos. Não há perenidade em noções, em ações e em seres, porque a doutrina da vida é eterna superação e o ético no sujeito seria justamente a sua expressão. Em um *Fragmento póstumo,* Nietzsche afirma: "O homem é algo que deve ser superado: essa é a doutrina da vida enquanto superação suprema de si" (18 [49] do outono de 1883). Ora, a vida enquanto vontade de potência manifesta o eterno superar-se a si mesmo que ao mesmo tempo em que introduz as estimativas as aniquila. Na seção 'Da superação de si', Nietzsche, através de Zaratustra, expõe sua compreensão acerca do modo de ser do

vivente, da relação entre vida e valor, mas enfatiza, em função dos aspectos anteriores, a necessidade de ultrapassar as estimativas introduzidas, a impossibilidade mesma de sua permanência no vir-a-ser[69]. Em vista disso, concluirmos que, embora a superação de si apresente as alterações que se processam nos organismos em termos de hierarquia, o sentido de uma tal afirmação endereçada ao homem, aponta para uma superação de um tipo de interpretação e a proposição conseqüente de uma nova ação que tem por base uma modificação em sua condição orgânica.

Em *Para a genealogia da moral,* encontra-se um texto em que Nietzsche, ao discorrer sobre a má consciência, faz menção à possibilidade e à necessidade da emergência de um espírito fortalecido que realize um ensaio inverso daqueles já realizados, uma outra espécie de espíritos. Relacionando nele o "fortalecimento por guerras e vitórias e petulância do conhecimento, própria da grande saúde" (*GM* II § 24), o apresenta como alguém capaz de promover a redenção da realidade, já que: "nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque do sino do meio dia e da grande decisão". Acrescenta ainda: "que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem de vir um dia...*" (*GM* II § 24). Caso se entenda o advento desse espírito como sendo um anúncio velado do além-do-homem, pois no parágrafo seguinte Nietzsche conclui que quem deve falar sobre tais questões é Zaratustra[70], então encontram-se novamente indicativos do além-do-homem como

---

[69] Cf. F. NIETZSCHE *ZA* II "Da superação de si".

[70] Em *Para a genealogia da moral* Nietzsche afirma: "Mas que estou a dizer? Basta! Basta! Neste ponto não devo senão calar: caso contrário estaria me arrogando o que somente a um mais jovem se consente, a um 'mais futuro', um mais forte do que eu – o que tão-só a Zaratustra se consente, *a Zaratustra, o ateu....*"(*GM* II § 25). Ora, à personagem Zaratustra cabe justamente o

proposição de uma nova ação.

Compreendendo que a existência humana foi privada de seu sentido genuíno e lançada ou no sentido imaginário ou no sem sentido, o espírito fortalecido, consoante Nietzsche, viria resgatar o significado profundo da existência ao remetê-lo à terra. Ora, a remessa à terra implica a refutação de qualquer esperança ultraterrena devolvendo ao homem suas possibilidades de exercer-se, de ultrapassar-se, de pôr finalidades na própria existência e, com isso, devolver à terra sua finalidade. É da perspectiva da superação que Nietzsche vê os espíritos fortalecidos, pois não só ultrapassam a transposição do valor ao plano imaginário, isto é, o niilismo enquanto Deus instituído em que a vontade prefere querer o nada, mas ainda quer. Como superam a ausência total de sentido, Deus destituído, nada de vontade, privação do querer, em suma, niilismo absoluto. Mas esse é o sentido do além-do-homem conforme a exposição de Zaratustra no prólogo de *Assim falava Zaratustra:* "O além-do-homem é o sentido da terra. Fazei a vossa vontade dizer: 'que o além-do-homem seja o sentido da terra!'" e, na seqüência, acrescenta: "*...permaneceis fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!" (*ZA* "Prólogo" § 3). Em ambos os casos, está posta a condição de superar as projeções no além mundo e fixar o sentido na vida terrena.

O além-do-homem expressa, por um lado, a superação do Deus cristão. Nesse caso, deve-se entender o conceito de Deus cristão em um âmbito representativo para o qual convergem a moral e o conhecimento. Entendido, por conseguinte, como suma da metafísica e sede dos valores transcendentes. Por outro, a superação do niilismo resultante da perda dos valores transcendentes, pois ele devolve o sentido à terra. Se o

---

anúncio do além-do-homem. Esse é o presente que ele tenciona levar aos homens, por isso, ao calar Nietzsche remete a um dos papéis de sua personagem, qual seja, o de anunciar o além- do-homem.

homem, após a morte de Deus, passa a antepor a todo e qualquer valor a questão: "Que me importa...", cabe ao além-do-homem compreender que em si mesmo está a importância, nem no além, nem no aquém da vida, mas no viver a vida com a tragicidade que ela comporta. Zaratustra o sabe e, por isso, está mudado, "tornou-se criança". Na perspectiva de Nietzsche, "Do mesmo modo que os homens inferiores se voltam para o alto em direção a Deus, nós devemos um dia (...) voltar-mo-nos em direção a [seu] meu além-do-homem" (31 [27] do inverno de 1884/1885). Voltar-se para o além-do-homem indica uma transformação no modo de compreender e viver a vida, remetendo, por conseguinte, a uma reviravolta em termos de avaliação que determina uma nova ação. Todavia, uma tal atitude demanda transformações que coincidem com a passagem pelas alternâncias de interpretações com que se definiu o ser, o conhecer e o agir na tradição da filosofia. Não será esse justamente o sentido das transmutações nomeadas por Zaratustra na primeira seção da primeira parte de *Assim falava Zaratustra.* Há, nesse caso, uma coincidência entre compreensão e condição expressa nos movimentos que caracterizam as alterações que se processam com o camelo, o leão e a criança.

A exposição de Nietzsche, tomada sob este aspecto, suscita a idéia de uma evolução, de uma passagem de um estágio a outro. O primeiro estágio seria a completa determinação do camelo, o segundo a autonomia do leão e o terceiro a inocência da criança. Caso se tomem "Das três transmutações" como imagens que correspondem a momentos que se sucederam na história da filosofia enquanto interpretações do ser, do conhecer e do agir, somos lançados a dois tipos de problemas concernentes ao estatuto do discurso nietzschiano. Por um lado, o sujeito ético, além-do-homem, teria de manifestar-se no terceiro estágio, em um momento vindouro, enquanto revisão do ser,

do conhecer e do agir. O além-do-homem poderia consistir em uma projeção nietzschiana de um ideal de ser, de conhecer e de agir para além das proposições que o antecederam. Nesse caso, a questão que se coloca é referente à possibilidade de, em criticando os constructos anteriores da história da filosofia, não fazer do seu discurso um novo ideal ou, mesmo que se altere a formulação, uma outra construção que prescindindo das categorias usuais introduza outras categorias que desempenhem função similar. Afinal, qual é a transformação que se processa com o discurso nietzschiano que lhe permite se colocar para além da tradição? Em que medida a formulação de uma interpretação e a admissão de que só existem interpretações viabiliza propor uma compreensão da ação e do conhecimento sem pretensões totalizadoras ou, quiçá, há uma forma de contemplar a totalidade sem lançar mão da universalidade? Por outro lado, supondo-se que se leve a bom termo as questões anteriores, como não conferir às transmutações que se sucedem ares de dialética? Como não fazer da história pensante, mesmo que seja enquanto interpretação, a resultante das transmutações da vontade de potência com vistas a um dado fim? Essas são, sem dúvida, questões que atravessam a proposição de um sujeito ético e cuja resposta permite não só compreender o ético em Nietzsche, mas precisar a sua inserção na história da filosofia.

Em termos da compreensão nietzschiana da história da filosofia, pode-se, realmente, atribuir-lhe a realização de uma crítica em seu conjunto. Mesmo que alguns pensadores sejam alvos privilegiados, no sentido de terem suas teses postas à prova a partir do questionamento da universalidade das suas concepções, aparecem como alvos por terem introduzido interpretações importantes, isto é, interpretações que nortearam, em um dado momento histórico, mundo, conhecimento e ação. Logo, a contraposição

direta, por exemplo, a Platão, Descartes e Kant. São alvos por terem fundado algo. Todavia, enquanto compartilham a perspectiva da necessidade de fundamento, igualam-se e, por isso, Nietzsche crê distanciar-se radicalmente deles. A leitura "Das três transmutações" como momentos do "espírito" na história do pensamento pode ser remetida à interpretação respectiva de Sócrates/Platão enquanto Camelo, Descartes/Kant como Leão e, por fim, Nietzsche expressando a Criança: "Três transmutações, nomeio-vos, do espírito: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim criança" (*ZA* I "Das três transmutações). Em ambos os casos há uma interligação entre mundo, conhecimento e ação que permite fazer quer da substância quer do sujeito o pólo a partir do qual eles emanam. No primeiro momento, teríamos a heteronomia, no segundo, particularmente em Kant, a autonomia legisladora e, no terceiro, um para além dessas duas perspectivas. Há diferenças marcantes que separam o além-do-homem nietzschiano enquanto sujeito ético das concepções de sujeito assentadas seja na noção de substância seja na de uma subjetividade-autoafirmativa.

Repensar a relação homem/mundo e a ação do homem no mundo aparece nos textos de Nietzsche como questão essencial, tratando-se ora de dissolver concepções ora de propor interpretações. Assim, por exemplo, "Das três transmutações" dissolve perspectivas e propõe perspectivas. Na primeira transmutação, é a figura do camelo que expressa a assimilação desmedida do outro como detentor do valor. É o momento da história do pensamento em que o transcendente determina mundo, conhecimento e ação. Por isso, há, simultaneamente, uma carga enorme para o espírito e a busca dessa carga. Tem-se igualmente, na ótica de Nietzsche, uma interpretação que liga projeção e projetor, isto é, o espírito tem de suportar uma grande carga que ele mesmo reclama:

"Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força" (*ZA* I "Das três transmutações"). A imagem do camelo expressa um momento de heteronomia absoluta, pois trata-se de um espírito de carga que pergunta pelo que há de mais pesado para submeter-se a esse peso: "O que é pesado? Assim pergunta o espírito de carga, assim ele se ajoelha, igual ao camelo, e quer ser bem carregado. O que é pesadíssimo, ó heróis? Assim pergunta o espírito de carga, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força" (*ZA* I "Das três transmutações").

Afastando a deliberação da perspectiva do camelo, assim como de todas as outras, Nietzsche o leria a partir de uma interpretação de sua condição fisiológica que necessitaria ajoelhar-se para poder se situar no mundo. Através da imposição dessa perspectiva o homem, enquanto vontade de potência, manifestaria o ser mais que o caracteriza, ainda que mediante a submissão àquilo que ele mesmo estabelece. Por isso, Zaratustra em seu discurso refere-se à atitude de abaixar-se para estancar a altivez: "Não é isto: abaixar-se, para fazer mal a sua altivez? Deixar brilhar sua tolice, para zombar de sua sabedoria?" (*ZA* I "Das três transmutações"), a de desviar-se da imposição de sua própria perspectiva quando esta já está sedimentada: "Ou é isto: apartar-nos de nossa causa, quando ela festeja sua vitória? Galgar altas montanhas, para tentar o tentador?" (*ZA* I "Das três transmutações"), a de busca incessante do inatingível: "Ou é isto: nutrir-se de bolotas e grama do conhecimento e por amor à verdade sofrer fome na alma?" (*ZA* I "Das três transmutações"), a de se submeter a todo sofrimento e contratempo como necessidade de carga manifesta no ardor à verdade: "Ou é isto: entrar na água suja, se for a água da verdade, e não afastar de si frias rãs e sapos que queimam?" (*ZA* I "Das três transmutações") e, por fim, a de ser benevolente, compassivo e temente: "Ou é isto:

amar aqueles que nos desprezam e estender a mão ao espectro quando ele nos quer fazer medo?" (*ZA* I "Das três transmutações"). Ora, no discurso de Zaratustra, todas essas facetas caracterizam o camelo: "Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto" (*ZA* I "Das três transmutações").

Se a terra é a imagem da dimensão em que se postulam sentidos, o deserto o é da recusa em estabelecê-los. Correr para seu deserto equivale a correr para onde é impossível criar, já que se nega a dimensão postuladora. Daí o além-do-homem devolver o sentido à terra enquanto o camelo corre para seu deserto. Não se trata, em Nietzsche, de uma oposição que possa resultar em uma superação da condição anterior, mas de uma transformação que se processa em uma determinada condição. Logo, o além-do-homem não carrega fardos, pois não é um espírito de carga. O camelo, por seu turno, não corresponde a um estágio de todo espírito, no sentido de se atribuir a Nietzsche a proposição de um espírito absoluto que passaria por evoluções, mas uma interpretação do espírito que, durante um grande período, tornou-se regente. Quando afirmamos que se pode ler "Das três transmutações" como heteronomia, autonomia e *amor fati,* queremos ressaltar que o que Nietzsche retoma são interpretações que construíram mundo, conhecimento e ação. Daí a possibilidade de pensar a história da filosofia de Sócrates até Descartes como expressando a heteronomia do espírito, de Descartes até Nietzsche como autonomia e, em Nietzsche, como amor *fati,* isto é, encarnação da tragicidade que suporta a construção de um sujeito ético que prescinde da concepção de sujeito. Em que pese as diferenças que separam esses filósofos, em Nietzsche, podemos agrupá-los desde um mesmo eixo central, qual seja, ora a projeção

da submissão ora a postulação da autodeterminação, entretanto, em ambos está a impossibilidade de assimilar sua dimensão criadora.

Na ótica nietzschiana, a impossibilidade de criação relaciona-se diretamente com a sua interpretação acerca da condição fisiológica e, nesse sentido, aplica-se tanto à submissão, à projeção quanto à autodeterminação. Em o *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma haver um problema referente aos filósofos, qual seja, a desagregação de seus impulsos, explicitada na luta travada por eles contra esses impulsos. O seu argumento procura mostrar as características manifestas, de um modo geral, nos pensadores: julgamento da vida, condenação da sensualidade – e, de um modo geral, dos sentidos – e a suprema valorização da introspeção em sua relação direta com o decréscimo instintual. De um lado, buscam tangenciar a harmonia, inobstante negarem qualquer anuência aos sentidos. De outro, exacerbam as possibilidades da razão de promover seu autoconservamento visando a uma possível superação de uma certa degenerescência que se lhes impõe por sua própria condição. O seu querer e o seu agir, nessa perspectiva, refletem um estado, já que são os impulsos, em Nietzsche, que determinam o querer, o sentir e o pensar. Nesse sentido, deve ser compreendida a sua afirmação: "pudessem eles de outra maneira, também haveriam de querer de outra maneira" (*ZA* III "Dos renegados"). É o processo de agregação ou não dos impulsos que viabiliza qualquer expressão, daí a relação direta que se estabelece entre o poder de uma maneira e o querer de um modo correspondente.

Com a introdução do conceito de *décadence,* o filósofo alemão passa a explicar o processo valorativo como um todo a partir dos pares contrapostos criação/inversão, possibilitando inserir nessa disjunção as próprias produções filosóficas. A *décadence* não é descrita como um mal-estar passageiro, mas enquanto

resultado das relações dos impulsos entre si que terminam por determinar uma reversão de configurações hierarquizadas. É o recurso à sua interpretação em termos de fisiologia que fornece a Nietzsche tal conceito possibilitando-lhe compreender o ascender e o declinar enquanto movimentos pertencentes à vida. Na sua visão, "o declínio, a exclusão não são algo que deva ser condenado em si: trata-se de uma conseqüência necessária da vida, do seu crescimento" (14 [75] da primavera de 1888). É o modo humano de tratar as dissolvências orgânicas que se torna determinante para explicar algumas valorações pois, em termos de sua condição, a *décadence* é um processo que se pode caracterizar pela ausência total de hierarquia entre os impulsos, demandando sua dispersão e desagregação. Não há uma escolha ou mesmo uma ação que precipite os homens a esse processo, pois a transformação geradora de uma dispersão instintual processa-se em silêncio, ataca os órgãos e o organismo como um todo, promovendo uma espécie de atrofia de suas potencialidades. A incidência dessa marcha, entretanto, faz parte do mundo orgânico e, enquanto tal, configura-se de modo natural. Daí a afirmação recorrente em Nietzsche no sentido de o declínio ter de ser querido, pois as investidas dissolventes desse processo acabam por intensificar sua marcha. Ora, é o processo decadencial crescente e a luta travada contra ele que Nietzsche perscruta nas avaliações dos filósofos, visto que, desde o início, professam acerca da vida aquilo que, por sua condição de vivente, não seria professável: "Acerca da vida, os mais sábios proferiram em todos os tempos o mesmo juízo: não vale nada..." (*CI*, O problema de Sócrates, § 1). Combater a *décadence* não promove a sua superação, visto que o combate aos instintos, procedimento, de certo modo, unânime entre os decadentes, não gera a mudança de condição, não viabiliza uma superação da *décadence*, ao contrário, perpetua esse processo através da construção de artifícios que

permanecem sendo sua expressão. Por conseguinte, segundo Nietzsche, "**[é] um auto-engano** dos filósofos e moralistas pensar que já saem da *décadence* ao fazerem guerra contra ela". Isso se processa porque "[o] sair está fora de sua força: mesmo aquilo que escolhem como remédio, como salvação, é apenas, outra vez, uma expressão da *décadence* – eles *alteram* sua expressão, não a eliminam propriamente" (*CI*, O problema de Sócrates, § 1). Assim, para o pensador alemão, não há artifícios possíveis que promovam uma alteração desse registro a partir de um combate a ele. Em termos de patologia, está vedada toda e qualquer transformação enquanto resultante da perspectiva do doente, pois o mesmo não pode, a partir de si, infirmar as seqüências desse estado. Desse modo deve ser compreendida a sua afirmação acerca de o 'sair' estar fora de sua força. As transformações do espírito estão ligadas à sua condição, por isso, inclusive, há distinções entre o camelo, o leão e a criança. O além-do-homem enquanto sujeito ético manifesta uma condição de plenitude orgânica, de saúde que viabiliza a construção de sua interpretação enquanto distanciando-se completamente das duas posições anteriores.

A leitura das seções da primeira parte de *Assim falava Zaratustra* confirma essa distinção. Em "Dos ultramundanos", por exemplo, Nietzsche relaciona a projeção de um Deus com a condição de doença. Primeiramente diz: "Bem e mal, prazer e dor, eu e tu – tudo parecia-me colorida fumaça diante de olhos criadores. Queria o criador desviar o olhar de si mesmo – e, então, criou o mundo" (*ZA* I "Dos ultramundanos"). Depois acrescenta: "Um cansaço, que, num único salto, um salto mortal, quer chegar ao marco extremo, um pobre ignorante cansaço, que já não quer nem mesmo querer: esse criou todos os deuses e ultramundanos" (*ZA* I "Dos ultramundanos"). De fato, o espírito de carga tem necessidade de fardos e, por isso, os cria e os carrega. Ao introduzir a

vontade de potência como instância da criação, Nietzsche quer elucidar, simultaneamente, o sentido ou valor de uma interpretação e o seu móvel, em vista disso relacionar saúde e doença com o corpo, multiplicidade de vontades de potência, enquanto introdutor de perspectivas. O termo espírito designa, nesse caso, tanto as interpretações quanto a condição de saúde ou doença que está na base da interpretação, pois, em Nietzsche, essas instâncias só suportam uma distinção enquanto visando determinar o valor da interpretação. As seções "Das cátedras da virtude", "Dos ultramundanos" e "Dos desprezadores do corpo"[71], especialmente, dirigem-se ao espírito de suportação, respectivamente, à imagem do camelo e do deserto.

Em "Das cátedras da virtude" Zaratustra afirma: "'Para todos esses decantados sábios das cátedras, era a sabedoria um sono sem sonhos: não conheciam nenhum melhor sentido da vida'" (*ZA* I "Das cátedras da virtude"). Ora, qual camelo que carrega fardos, os sábios das cátedras carregavam sua virtudes, não pela sua singularidade ou distinção, mas pela necessidade do fardo enquanto sentido da vida. O filósofo ressalta que tal comportamento ainda permanece, indicando que o espírito de carga se faz presente mesmo que uma tal interpretação de mundo, conhecimento e ação tenha perdido a hegemonia: "Ainda hoje há uns quantos deles, iguais a este pregador da virtude e nem sempre tão honestos; mas o seu tempo acabou. E não demorarão ainda em pé por muito tempo: eis que já estão deitados" (*ZA* I "Das cátedras da virtude").

[71] Em "Das cátedras e da virtude", Nietzsche procura desvalorizar as virtudes enquanto entendidas tanto no sentido de disposição para a prática do bem, quanto de boa qu alidade moral. A imagem do sábio com seus quarenta pensamentos faz Zaratustra rir porque entende a virtude de uma outra forma. Daí ele conceder ao sábio conhecimentos no que concerne ao sono e não à ação. Em "Dos ultramundanos", é a introdução do conceito de corpo que permite a Nietzsche distinguir as condições orgânicas nas interpretações desde a interpretação das condições. Em "Dos desprezadores do corpo", o filósofo parte da seção anterior e faz a distinção entre pequena e grande razão, mostrando que o corpo, enquanto grande razão, é quem interpreta, mas que aqueles que o desprezam, como os espíritos de suportação, não podem ser ponte para o além- do-homem.

Todavia, há possibilidade de um termo, no sentido de mudança radical de perspectiva em que outra noção de virtude surgirá, pois o tempo dessa compreensão já passou. É a criança enquanto assimilação do vir-a-ser que permite o advento do além-do-homem como sujeito ético, entretanto, antecede ao criar pelo simples prazer de fazê-lo à crença na determinação do querer enquanto outra interpretação de mundo, conhecimento e ação. Nas palavras de Zaratustra: "no mais solitário deserto ocorre a segunda metamorfose: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor do seu próprio deserto" (*ZA* I "Das três transmutações").

Se o camelo corresponde ao espírito de carga, o leão aparece para desvencilhar-se dos fardos. Esse é o sentido da busca por liberdade; nas palavras de Zaratustra, o leão "[p]rocura, ali, o seu derradeiro senhor: quer tornar-se-lhe inimigo, bem como do seu derradeiro deus, quer lutar para vencer o dragão" (*ZA* I "Das três transmutações"). Na seqüência do texto, é a figura do dragão que a personagem esclarece, num primeiro momento, dizendo quem é: "Qual é o dragão, ao qual o espírito não quer mais chamar senhor nem deus? 'Tu deves' chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz 'Eu quero'" (*ZA* I "Das três transmutações"). Posteriormente, o que ele encarna: "Valores milenares resplendem nessas escamas; e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: 'Todo o valor das coisas resplende em mim. Todo valor já foi criado e todo o valor criado sou eu'" (*ZA* I "Das três transmutações"). Ora, em nossa argumentação, Nietzsche introduz uma hipótese histórico-interpretativa da história da filosofia enquanto dividindo-se em três momentos, cuja diferença reside no modo pelo qual se compreende o estabelecimento do valor, pelo papel atribuído ao sujeito na sua criação, assim como pela compreensão de sujeito que vigora. Ao introduzir a figura do leão, o filósofo quer assinalar a passagem que se processou da

heteronomia absoluta, quando mundo, conhecimento e ação eram interpretados a partir da projeção do valor em um absoluto e o homem era uma criatura diante de um criador, para a crença de que no sujeito reside a fonte da criação. Ainda assim, a conquista processa-se no deserto e é do deserto que o leão se tornará senhor. Tem-se aqui um indicativo de que mesmo na segunda transmutação do espírito o criar permanece distante do simples prazer de fazê-lo, isto é, do exercício espontâneo de criar valores, de doar sentidos: "Criar novos valores – isso também o leão ainda não pode fazer; mas criar para si a liberdade de novas criações – isso a pujança do leão pode fazer" (*ZA* I "Das três transmutações").

"Poder criar para si a liberdade de novas criações" eis a potência do leão. Efetivamente, o dragão tirava do espírito toda e qualquer competência, já que expressava todo valor. Logo, há de anteceder ao criar a conquista da liberdade para fazê-lo. Todavia, a liberdade enquanto autonomia é uma ilusão para Nietzsche, já que ser livre equivale tão-somente ao exercício da força. O leão, entretanto, nas palavras de Zaratustra, conquista a liberdade para a criação. Ora, novamente podemos recorrer à condição do avaliador e ler nessa metamorfose o rompimento com a heteronomia, mas não uma defesa da autonomia por parte de Zaratustra, pois ao retirar do leão a possibilidade de criar, ele o situa, igualmente, em uma perspectiva que se deixa determinar por algo, nesse caso, trata-se da crença na liberdade. Por isso, em 'Da árvore no monte' Zaratustra diz ao jovem que o evitava: "Ainda não estás livre, ainda *procuras* a liberdade. Tresnoitado e insone, fez-te essa procura", na seqüência acrescenta: "Ainda és, para mim, um preso imaginando a liberdade" (*ZA* I "Da árvore no monte"). Ora, desvencilhar-se das tábuas milenares e fixar-se na crença da autodeterminação promove uma transformação, qual seja, surge, de fato, a possibilidade da criação. Todavia, se o

criar pertence a uma natureza humana imutável, cuja liberdade da vontade determina o valor, está-se igualmente preso em uma espécie diferente de determinação. Outrora todo valor já havia sido criado, cabendo ao espírito, enquanto camelo, carregá-lo. Posteriormente, a crença na liberdade faz a natureza humana ser criadora do valor, o espírito, enquanto leão, quis conquistar o direito de criar. Contudo, a medida em que se vincula a criação a uma determinação da natureza humana, dribla-se igualmente a perspectiva de condição, isto é, dos impulsos, forças, vontades de potência como instância da criação. Eis um ponto interessante na leitura de Nietzsche, pois ao rejeitar a heteronomia como domínio dos valores, rejeita outrossim a autonomia legisladora. Tanto a leitura da determinação externa quanto da autodeterminação são estéreis na sua perspectiva, pois fixam o criar ou em uma natureza divina ou em uma idéia de natureza humana. Daí a impossibilidade de situar o ético nesse tipo de determinação. Em "Das alegrias e das paixões" aparece essa dupla rejeição quando o filósofo, ao falar da singularidade da virtude, rejeita, ao mesmo tempo, Deus e a noção de natureza humana na base de seu estabelecimento. Na afirmação de Zaratustra: "Não o quero como uma lei de Deus, não o quero como uma norma e uma necessidade humanas (*ZA* I "Das alegrias e das paixões)".

Com efeito, Deus e natureza humana são, na visão de Nietzsche, os eixos centrais das interpretações de mundo, conhecimento e ação que vigoraram no decurso da história. É sob esta ótica que ele pode se dirigir à história da filosofia em seu conjunto procurando mostrar as ilusões presentes numa e noutra forma de construção. Em *Crepúsculo dos ídolos,* na seção 'História de um erro', Nietzsche faz igualmente uma leitura da história da filosofia em seu conjunto a partir da instituição das crenças e da sua posterior dissolução. Em que pese a distinção de quatro formas de interpretação,

podemos igualmente agrupá-las desde a perspectiva da heteronomia, da autonomia e do começo de uma nova interpretação com Zaratustra que ao suprimir a distinção entre mundo verdadeiro e mundo aparente situa o homem na compreensão trágica da existência, já que o mundo aparece agora com contradições, imperfeições, sofrimentos e etc. Se há uma virada da humanidade é porque se redimensiona a sua inserção no mundo ao compreendê-lo não mais como ser ou não ser, mas como vir-a-ser. O homem, com isso, vive o fim do mais longo erro e transmuda-se, transforma-se, vem a ser outro para além de bem e mal, de verdade e erro, de essência e aparência, enfim, como outro sujeito, um sujeito ético, pois na perspectiva do vir-a-ser não há mais separação entre ser e agir.

As imagens da terra e do deserto têm por objetivo assinalar a diferença entre um horizonte de esterilidade e outro de fertilidade em termos de construção da exterioridade, isto é, referentes ao caráter irrestrito de criação e destruição que pertence por condição ao homem e ao mundo. Através das expressões do espírito como camelo, leão e criança, são as inserções do homem no mundo que ganham relevo. Com o deslocamento da avaliação de uma perspectiva de heteronomia ou de autonomia para a de afirmação irrestrita do vir-a-ser, é a inocência que lhe é inerente que se estende ao horizonte humano: "Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim. Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo" (*ZA* I "Das transmutações").

Em sua inocência intrínseca, a criança condensa, simultaneamente, o ultrapassamento das interpretações morais centradas quer na finalidade quer na

liberdade da vontade, inaugurando uma dimensão de afirmação irrestrita. Nesse caso, sem finalidade e sem responsabilidade nos planos pessoal e cosmológico, já que é na condição do vir-a-ser que o agir se manifesta como afirmação, criação, em suma, como jogo de interpretações. Imagem da compreensão nietzschiana do mundo, o jogo concentra, ao mesmo tempo, o esquecimento e a criação. Por um lado, são as interpretações introduzidas pelas vontades de potência que, no horizonte do jogo, constroem, promovendo a criação. Por outro, é o mundo enquanto círculo de interpretações que retornam sem cessar que requer o esquecimento da virada, pois, nesse sentido, cada partida é um começar-de-novo e cada começar-de-novo é, por si mesmo, inocente. Estabelecendo uma implicação recíproca entre começar-de-novo e inocência no vir-a-ser, o filósofo alemão requer alguém que seja capaz de perceber e viver essa condição. Em vista disso, o anúncio do além-do-homem remeter a perspectiva da criança no sentido da inserção em outra perspectiva que exprime a proposição de um agir diverso, afinal, nas palavras de Zaratustra: "*sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo".

Três transmutações do espírito foram nomeadas por Nietzsche através de Zaratustra: camelo, leão, criança. Norteadoras do ser, do conhecer e do agir aparecem na história da filosofia como interpretações importantes, cuja diversidade manifesta-se, sob um aspecto, no modo como se interpreta e, sob outro, na compreensão do interpretar enquanto base de ambos. Ora, a filosofia de Nietzsche introduz a interpretação como única dimensão postuladora e propõe uma interpretação que, postulando o vir-a-ser como ser, introduz a multiplicidade em todo acontecer exigindo uma nova compreensão de mundo, conhecimento e ação. É enquanto abertura para a doação de sentidos que essa interpretação julga devolver ao mundo o valor e ao homem um universo de

possibilidades. O homem, entretanto, para poder efetivamente encarná-la, terá de estar para além de todo o bem e o mal anteriores, terá de se colocar para além do homem criatura, para além do homem niilista, enfim, para além das interpretações que se centram seja na heteronomia, seja na autonomia, seja na recusa debilitada do interpretar. Daí esse homem ser, para Nietzsche, um além-do-homem, pois o termo além compreende a mudança radical de perspectiva que se processa, simultaneamente, em termos de compreensão e condição, introduzindo, em vista disso, outro tipo de ação. Afinal, o além-do-homem nietzschiano, ao compreender o trágico, promove uma nova expressão do ético, apresentando-se, em vista disso, como "'o mais solitário, o mais oculto, o mais divergente, o homem além do bem e do mal, o senhor de suas virtudes, o transbordante de vontade; precisamente a isto se chamará grandeza: pode ser tanto múltiplo como inteiro, tanto vasto como pleno'" (*BM* § 212).

Mas à virada radical que viabiliza a manifestação de um outro tipo de sujeito, o além-do-homem como expressão do trágico e ético e a exposição mesma de uma ética do *amor fati,* antecede a mudança de perspectiva no que concerne à temporalidade. Somente com a inclusão da eternidade no mundo, à existência é conferida sua dimensão inocente e trágica. Inocente porque não há culpas ou justificativas da existência para além da eternidade imanente em que se processa a construção dos sentidos e dos valores. Trágica, uma vez que encarnando todos os sentidos contempla os lados não desejáveis da vida. É a doutrina do eterno retorno, enquanto círculo mundano de interpretações, que permite a Nietzsche, em suspendendo o movimento de progressão da idéia na história da filosofia, redimensionar a relação entre tempo, mundo e eternidade e situar o agir em uma nova dimensão, qual seja, a do **amor ao necessário**.

III . ETERNO RETORNO DO MESMO: CÍRCULO MUNDANO DE INTERPRETAÇÕES

> "Se a minha ira, algum dia, destruiu túmulos, removeu marcos de fronteira e fez rolar nos precipícios velhas tábuas partidas -
> Se o meu escárnio, algum dia, dispersou, com um sopro, palavras apodrecidas, se cheguei como vassoura para as aranhas cruzeiras e como rajada de ar fresco para velhas e mofentas câmaras sepulcrais -
> Se, exultante, me sentei onde jazem sepultos velhos deuses, e abençoei o mundo e amei o mundo ao lado dos monumentos de velhos caluniadores do mundo -
> Pois até igrejas e tumbas de deuses, eu amo, quando já os puros olhos do céu olham atrás dos tetos partidos; e gosto, qual erva e rubra papoula, de sentar-me em escombros de igrejas -
> Oh, como não deveria eu almejar a eternidade e o nupcial anel dos anéis - o anel do retorno? (*ZA* III "Os sete selos").

A doutrina do eterno retorno pertence à derradeira filosofia de Nietzsche e vem justamente expor as interpretações que foram introduzidas no decurso da história ocidental, desde a dissociação projetada em uma eternidade fora do tempo, em que se cinde mundo e eternidade até, com o eterno retorno, a possibilidade de sua conciliação. Sendo também uma interpretação, a doutrina do eterno retorno visa a dissolver as construções que a antecedem tanto em termos de compreensão do mundo, quanto do modo como o homem se põe a si mesmo no tempo. Efetivamente, o homem interpreta

sua inserção no tempo desde a perspectiva da relação que constrói entre tempo e mundo. Percebendo que essa relação manifesta, simultaneamente, o valor conferido ao mundo e as condições daqueles que introduziram o seu valor, o filósofo alemão propõe uma nova relação entre eles a partir de outras condições de existência enquanto determinadoras do valor. O eterno retorno aparece, conseqüentemente, como uma transformação dos valores conferidos ao tempo e ao mundo sendo, em vista disso, determinante de uma nova situação do homem no mundo. Suas perspectivas em termos de conhecimento e de ação alteram-se com a assimilação da doutrina que promove, ao mesmo tempo, uma reviravolta cognoscente e moral. Mais do que isso, trata-se, de modo concomitante, do resgate e da remessa à aquiescência profunda. Com o eterno retorno Nietzsche quer, por um lado, expor a travessia dos sentidos que foram conferidos ao mundo a partir da transposição do valor ao plano imaginário, perpassando a destituição de valor, até atingir o criar pelo simples prazer de fazê-lo. No limite, é a expressão do percurso das interpretações que vão do ser ao vir-a-ser, do conhecimento em si ao perspectivismo, da moral cristã à ética do amor fati. Em um fragmento de 1881, ele escreve:

> "Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo - tu viverás de novo de qualquer modo! Aquele a quem o esforço proporciona o mais alto sentimento, que se esforce, aquele a quem o repouso proporciona o mais alto sentimento, que repouse, aquele a quem integrar-se, seguir, obedecer proporciona o mais alto sentimento, que obedeça. Possa ele tornar-se consciente do que lhe proporciona o mais alto sentimento e não recuar diante de nenhum meio! A eternidade está em jogo!" (11 [163] da primavera/outono de 1881).

Querer viver de novo e viver de novo independentemente do querer, eis a polarização inicial à qual a doutrina nietzschiana do eterno retorno conduz. Se o desejo de retorno traça o movimento da vida enquanto um querer a sua repetição, a repetição, por si mesma, enquanto traço da vida no tempo, ultrapassa em muito o querer, pois determinar-se, nesse caso, como repetição. É impossível evitar o retorno da vida vivida, pois, na visão do filósofo: "tu viverás de novo de qualquer modo". Mas é possível desejar viver de novo a mesma vida, esta é a tarefa que o ensinamento profere. A ambivalência, por conseguinte, caracteriza a doutrina de Nietzsche acerca da temporalidade a partir da simultaneidade conferida à possibilidade e à impossibilidade de querer o retorno. Trata-se de dois planos a partir dos quais a doutrina se manifesta. No primeiro, aparece a condição humana com referência à compreensão e à afirmação da sua existência no tempo, que pode ter como meta o tornar-se consciente do que lhe proporciona o mais alto sentimento. No segundo, a exigência do tempo cuja condição de um passar eterno requer o retorno daquilo que passa. A eternidade, entretanto, está em jogo desde a relação entre a possibilidade e a impossibilidade do querer: que a impossibilidade, enquanto rejeição do vivido, converta-se em possibilidade do seu querer, isto vale, em Nietzsche, a eternidade enquanto sua máxima afirmação. As implicações daí resultantes permitem situar a doutrina do eterno retorno no conjunto da sua filosofia.

Apresentada pelo filósofo como "a concepção fundamental" da obra *Assim falava Zaratustra,* como "a mais elevada forma de afirmação que se pode alcançar" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 1) e, na terceira parte da referida obra, determinando o tornar-se aquilo que é da personagem, a doutrina aparece como fundamental para o vir-a-ser simultâneo da filosofia e do filósofo Nietzsche. Datada de agosto de 1881, a

doutrina provém de uma visão de Nietzsche: "Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 1), diz em *Ecce homo.* Ainda assim, essa espécie de inspiração motiva um plano filosófico que prevê grandes transformações em termos da visão acerca dos erros, das paixões, do saber, do indivíduo como experimento, dos costumes e modos de vida, em suma, prevê um redimensionamento no que tange à compreensão e ao sentido da existência a partir de um redimensionamento da temporalidade[72]: "Se *nós queremos* seguir *vivendo* ou não, esta é a questão: e de que maneira!" (11 [141] da primavera/outono de 1881), escreve no fragmento de 1881. Todavia, a prescrição da doutrina enquanto eterno retorno de cada acontecimento vivido não postula qualquer espécie de deliberação: "...tudo o que nós poderíamos fazer em uma repetição inumerável é *inocente.* Se o pensamento do eterno retorno de todas as coisas não te subjuga, isto não é uma falta da tua parte; e não há nenhum mérito se da mesma forma tu és subjugado" (11 [144] da primavera/outono de 1881).

Como conciliar então a tarefa com a determinação, supondo que ao querer é dado querer a repetição e é, ao mesmo tempo, imposta a repetição. Não há mérito ou demérito no que concerne à assimilação do pensamento, já que a mesma se processa independentemente de uma responsabilidade. Daí o sentido da inocência inerente à compreensão do retorno e também àquilo que retorna. Em diversas passagens, no

[72] Cf. *Fragmentos-póstumos* da primavera-outono de 1881, 11[141]. Nesse fragmento, intitulado 'O eterno retorno do mesmo', Nietzsche formula um projeto a ser desenvolvido em cinco itens: "1. A incorporação dos erros fundamentais, 2. A incorporação das paixões, 3 A incorporação do saber e do saber que renuncia (paixão) do conhecimento, 4. O inocente. O indivíduo como experimento, 5. O novo *grande peso: o eterno retorno do mesmo.*" Nos fragmentos póstumos de 1884, também são apresentados planos para a exposição do eterno retorno, dentre eles, destacam-se os seguintes: 25 [1], [2], [6], [227], [325] da primavera de 1884, 26 [243], [259], [293], [298], [325], [465], 27 [58], [80], [82] do verão/outono de 1884.

entanto, Nietzsche faz alusão a uma possível alteração de conduta: "...se incorporas o pensamento dos pensamentos, este te transformará. A pergunta para tudo o que queres fazer: 'é isto de tal maneira que quero fazê-lo inumeráveis vezes?, este é o mais pesado dos pesos" (11 [143] da primavera/outono de 1881), escreve em outro fragmento de 1881 referindo-se a uma transformação decorrente da incorporação do pensamento. Ora, diante da possibilidade de querer algo que retornará eternamente, o próprio querer mudaria, promovendo uma transformação no modo de agir. Nesse caso, a ação não se esgotaria no instante de sua execução, mas retornaria eternamente estando, ao mesmo tempo, no vivido e no que se viverá e isso por toda eternidade. Uma tal possibilidade poderia alterar o querer sem, contudo, modificar o já querido. Mas, será possível haver algum tipo de transformação diante da assimilação da perspectiva do retorno que já não esteja presente no ciclo do retorno? Se tudo retorna, que alteração de conduta ainda pode se manifestar sem já ter se manifestado? Que novo horizonte Nietzsche quer dar ao querer quando lhe confere a irrevogabilidade na eternidade?

Suas preocupações voltam-se ora para o aspecto de uma interpretação cosmológica ora para o aspecto de uma interpretação antropológica e ética da doutrina, como se o entendimento de uma esclarecesse a outra ou, mais do que isso, como se houvesse um imbricamento entre estas interpretações que determinasse a remessa da perspectiva de mundo à perspectiva de homem e vice-versa. Em termos de visão cosmológica, é sua interpretação de que o mundo é um jogo de forças sem início ou termo que o leva a pensar a força finita em um tempo infinito desde a perspectiva de seu eterno retorno. Efetivamente, suas preocupações, nesse âmbito, estavam voltadas à rejeição sumaria da hipótese tanto da linearidade quanto de um começo no tempo. Ora, ao compreender a força enquanto vontade de potência provida de um querer interno, o

filósofo a interpreta como um efetivar-se. A força, na sua visão, é eminentemente ativa e, por isso, não apresenta estado de repouso, mas tão-somente de atividade. Como, na sua ótica, um mundo de forças não pode sofrer diminuição, uma vez que esta implicaria o sucumbir da força em um tempo infinito; nem detenção, pois nesse caso o movimento teria de ter sido suspenso; e tampouco equilíbrio, já que esse pressuporia um estado de repouso que jamais foi alcançado, ou, caso fosse, teria de permanecer nele, tal mundo só pode ser compreendido a partir da repetição inumerável da mesma distribuição de forças.

Os textos de Nietzsche datados de 1881, permitem afirmar que uma de suas intenções ao elaborar a doutrina do eterno retorno, quiçá a primeira, se pensado na ordem da exposição, era solucionar, com esta interpretação, o problema da relação entre a finitude e a infinitude da existência. Ora, como a força, para ele, é finita, mas o tempo, no qual ela se exerce é infinito, surge um problema referente ao existir. Simultaneamente finito, na ordem da força, e infinito, na dimensão do tempo. Como conciliar a existência da força, sua manifestação e duração com a vigência de um tempo infinito? Se a força não pode expandir-se, na visão de Nietzsche isso seria incompatível com o conceito de força: "A medida da força total é *determinada,* não é nada de 'infinito'; guardemo-nos de tais desvios de conceito!" (11 [192] da primavera/outono de 1881), diz em um fragmento de 1881. E o tempo, diferentemente, não pode ser calculável, ele é infinito: "O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito"(11 [192] da primavera/outono de 1881), acrescenta no mesmo fragmento. Tem de haver algum tipo de interpretação que consiga relacioná-los sem os modificar. Ora, é o conceito de repetição que fornece a Nietzsche tal possibilidade ao tornar compatível as noções de força finita e de tempo infinito. Mesmo que haja diversas combinações de

forças, a força permanece determinada, ou seja, é finita, por isso, sem acréscimos ou diminuições, retorna eternamente em um tempo infinito: "...é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis *já tenham estado aí.* Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para a frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes..." (11 [192] da primavera/outono de 1881). Argumentação semelhante à elaborada em 1881, referente tanto à impossibilidade de aumento, diminuição ou equilíbrio de forças quanto ao retorno da mesma vida, encontra-se nos textos de 1884 a 1888. Essa recorrência permite concluir que a questão de apresentar uma imagem do mundo sem início, termo ou estado de repouso permaneceu constante na elaboração de suas perspectivas filosóficas[73] desde a visão do eterno retorno.

Convém assinalar que o filósofo, na época da mencionada visão, se dedicava à leitura de livros que versassem sobre o estudo da força no universo. Em carta a Peter Gast de 1881 faz menção ao encanto que lhe produziu a leitura do livro *Comentários sobre a dinâmica dos céus* de Julius Roberto Mayer. Nesse livro, o cientista apresenta a hipótese da conservação de energia e afirma que as modificações que se processam na força são apenas qualitativas e não quantitativas. As pesquisas de Mayer, provavelmente, serviram de base científica para a formulação da doutrina do eterno retorno, juntamente com as de Boscovich e Duhring. Efetivamente, Nietzsche sempre se interessou pelas ciências da natureza e o estudo, especialmente, da física e da biologia de sua época o auxiliou na formulação da teoria das forças e da vontade de

[73] Dentre os fragmentos em que se manifesta a mesma preocupação, ainda que com ênfase na impossibilidade de o mundo ter um alvo, é interessante mencionar os seguintes: 36 [15] do junho/julho de 1885, 7 [54] do final de 1886/primavera de 1887, 10 [38] do outono de 1887, 11 [72] do novembro de 1887/ março de 1888, 14 [188] da primavera de 1888.

potência[74]. Mas, embora Nietzsche tenha buscado soluções científicas que amparassem sua doutrina, seu interesse, em formular uma nova interpretação para o mundo enquanto acontecer, não foi regido pela sua demonstração técnica ou científica, mas pela pertinência de uma tal interpretação em compatibilidade com a interpretação das forças e vontades de potência presentes em todo acontecer. Em vista disso, encontram-se em alguns fragmentos póstumos afirmações referentes ao eterno retorno enquanto uma possibilidade, querendo, com isso, salientar que, mesmo em se tratando de uma possibilidade, promoveria transformações nos existentes enquanto outra interpretação do mundo: "No caso de que a repetição cíclica seja uma probabilidade ou uma possibilidade, mesmo o *pensamento de uma possibilidade* pode nos sacudir e transformar, não só as sensações ou certas expectativas! Qual não foi o efeito exercido pela *possibilidade* da condenação eterna!" (11 [203] da primavera/outono de 1881), escreve o filósofo.

Ao afirmar a possibilidade da condenação eterna e a possibilidade do eterno retorno, Nietzsche quer dar ênfase ao caráter interpretativo de ambas as formulações. Ainda que a possibilidade do eterno retorno apresente uma necessidade dele no conjunto de sua interpretação, não se trata da demonstração de sua verdade, especialmente enquanto adequação, mas da sua possibilidade enquanto experimento do pensamento. Por outro lado, o fato de ele fazer referência à possibilidade pode ser lido desde uma contraposição acentuada à exposição da cosmogonia platônica. Na leitura de Platão, nos assuntos referentes a origem do universo e do homem só se pode atingir o provável. Daí ele se valer do método da verossimilhança: "Dar-nos-emos por satisfeito se a nossa não

---

[74] Cf. Scarlett Marton. 'O eterno retorno do mesmo. Tese cosmológica ou imperativo ético' , In: *Ética,* org. Adauto Novaes, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 205-223.

for menos plausível do que as demais, sem nos esquecermos de que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretender ultrapassar seus limites"[75]. Todavia, esse provável que funda a natureza do universo termina, em Platão, por fundar, outrossim, a natureza do homem. Consoante a Nietzsche, a oposição mundo verdade/mundo aparente tem em Platão a "Forma mais antiga da Idéia" e, nessa oposição, Nietzsche situa o mais longo erro da humanidade e, no seu ultrapassamento, o Meio-dia, justamente o ponto alto da humanidade. Como afirmado anteriormente, em Nietzsche não há uma distinção precisa entre o platonismo e o cristianismo devido a presença em ambos da instituição do transcendente em oposição ao efetivo, havendo apenas uma nuança que explicita uma passagem do plano ontológico para o plano moral. Assim, ao ligar a possibilidade ao seu pensamento e à condenação eterna, ele faz referência a duas leituras que, mesmo no plano da possibilidade, expressam duas visões e, por conseguinte, condições de existência.

A doutrina nietzschiana não tem por objetivo apresentar **a** verdade acerca do mundo, mas modificar resolutamente a forma de interpretá-lo[76]. É a contraposição a uma outra interpretação, evidenciada pela referência à condenação eterna, que tem

---

[75] PLATÃO. *Diálogos,* vol XI, Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: Universidade Federal do Pará, 1977. Encontra-se a mesma referência de Platão no li vro *Timeu* nas seguintes passagens: 30b, 48d, 53d, 56b, 57d, 68d e 72d.

[76]Convém assinalar que a leitura de Safranski não considera a relação do eterno retorno com as outras interpretações de mundo que houve no decurso da história, tomando- a enquanto um encantamento com o qual Nietzsche tenciona aterrorizar outros: "Obviamente, o Nietzsche encantado com a doutrina do eterno retorno também está encantado com a possibilidade de poder aterrorizar outros com isso. E entrega -se a fantasias sobre como no futuro haverá uma espécie de seleção entre aqueles que suportam essa idéia e os que dela duvidam e por ela sucumbem" (op. cit. p. 211). Em nossa ótica, não se pode dissociar a exposição do eterno retorno nietzschiano das cosmologias que o antecederam e com relação às quais ele ostensivamente se contrapõe, sob o risco de se dissociar, ainda que em certa medida, o pensamento do eterno retorno dos demais conceitos da filosofia de Nietzsche com os quais ele se relaciona diretamente.

relevo. Com a repetição, o filósofo apresenta o mundo à imagem de um círculo em que as combinações de forças, em movimento constante, retornam por toda eternidade. Ao fazê-lo, retira do mundo a perspectiva de que existe uma meta, um alvo, uma finalidade e, também, qualquer espécie de punição, condenação, castigo. Interpretar o mundo desde o movimento circular e eterno é, em Nietzsche, rejeitar a hipótese de um criador. Com esse pensamento contrapõe-se, por conseguinte, às formulações teóricas que conferem supremacia ao ser através da construção de um modelo criacionista do mundo. Seu intuito está em rejeitar a perspectiva teológica que, ao identificar o ser com o imutável e o imutável com o divino, concebe o vir-a-ser como inferior ao ser, seja na forma de um discurso filosófico seja na forma de um discurso religioso. Ora, quando Nietzsche expõe sua compreensão de mundo: "O mundo persiste; não é algo que se torna, algo que passa. Ou, mais exatamente: torna-se, perece, jamais, porém, começou a vir-a-ser, jamais cessou de perecer - se *conserva* em ambos os casos..." (14 [188] da primavera de 1888), dispõe-na em sentido contrário ao quadro filosófico, religioso e científico (referência feita ao mecanicismo) que o antecede. Há, em seus textos concernentes ao tema, uma precedência lógica da contraposição. O filósofo segue o procedimento recorrente que manifesta a necessidade de destruir para criar e, por isso, em um primeiro momento, o eterno retorno aparece enquanto destruição das interpretações precedentes. Eis um dos sentido da sua afirmação de que o eterno retorno ficaria no lugar da metafísica e da religião, sentido de destruição, necessidade de ultrapassamento: "No lugar da metafísica e da religião a *doutrina do eterno retorno*" (9 [8] do outono de 1887), diz em um fragmento de 1887.

O recurso ao texto em que Nietzsche expõe a "*História de um erro*": "Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar em fábula", fornece a chave interpretativa da

progressão da idéia desde a sua instituição com Platão: "O verdadeiro mundo, alcançável ao sábio, ao devoto, ao virtuoso - eles vivem nele, *são ele* (...) *Transcrição da proposição 'eu, Platão, sou a verdade'*" (*CI,* Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar uma fábula), passando pelo seu esboroamento que se inicia com o positivisto: "O verdadeiro mundo - inalcançável? Em todo caso inalcançado. (...) *Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo*". E atingindo o Meio-dia, enquanto efetivo ponto de virada que dissolve a distinção mundo verdadeiro/mundo aparente, com Nietzsche: "(*Meio-dia; instante da mais curta sombra; fim do mais longo erro; ponto alto da humanidade*; ***INCIPIT ZARATHUSTRA.)***"[77]. Permite, outrossim, entender a doutrina do eterno retorno, a partir da perspectiva da contraposição, como se dirigindo a Platão, ao cristianismo, a Kant e, inclusive, ao positivismo. No caso do positivismo, o fito de Nietzsche é, especialmente, o evolucionismo mecanicista que a ele se segue e cuja concepção de mundo supõe um progresso.

Através do relato da sucessão ininterrupta da idéia, Nietzsche mostra como se estabelece a diferença entre o mundo verdadeiro e o mundo aparente e a

[77] Em que pese não haver influência do estudo de Karl Löwith sobre nossa interpretação, cumpre mencionar que em seu artigo sobre Nietzsche e sua tentativa de recuperação do mundo, ele relaciona o texto "Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar em fábula" com a doutrina do eterno retorno desde o ultrapassamento da concepção de mundo platônica. Focalizando "a história de um erro" em Platão e no cristianismo, o autor alemão reconhece o empenho nietzschiano de dissolver resolutamente essas compreensões mediante a introdução de sua doutrina e do conceito de vontade de potência: "A 'nova concepção de mundo' de Nietzsche existe em duas versões que diferem em sua conclusão: uma acentua o ser do mundo como *vontade de potência*, e a outra como *eterno retorno*" (LÖWITH, K. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. In: *Cahier de Royaumont*. Paris: Minuit, 1967, p. 58). Em nossa investigação, o texto "Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar em fábula" é fundamental para o entendimento da doutrina do eterno retorno porque expõe a progressã o da idéia desde a sua instituição com Platão até o princípio de seu esboroamento com o positivismo. Ao entendermos o eterno retorno como uma interpretação que visa a suspender a continuidade da idéia na História da Filosofia, contrapomos a doutrina simultaneamente a Platão, ao cristianismo, a Kant e ao positivismo conforme sua apresentação no referido texto de Nietzsche. Se reconhecemos com Löwith que em Platão a eternidade transcendente desvaloriza o mundo, consideramos que essa desvalorização permanece nos discursos subseqüentes através da própria progressão da idéia que é suspensa somente com o eterno retorno que processa uma revalorização do mundo em termos teóricos e práticos.

correspondente destituição de valor do mundo aparente mediante a supervalorização do mundo verdadeiro. Ao expor a progressão da idéia, Nietzsche o faz como exposição das concepções de mundo construídas na história da filosofia. Percebe em Platão, no cristianismo, em Kant e com a supervalorização da ciência as grandes mudanças de perspectivas que dirigiram a relação entre homem, tempo e mundo, abrangendo, ao mesmo tempo, as suas formulações epistemológicas e éticas. Se, com a continuidade da idéia, a interpretação desvaloriza o mundo expressando-o em termos teóricos e práticos, com a destituição da idéia se dá a revalorização do mundo também em termos teóricos e práticos, ainda que prescindindo desta distinção. Mudar a visão de mundo implica, em Nietzsche, transformar a ação no mundo, já que conhecimento e ação são efetivamente redimensionados. Isso pressupõe a contraposição acentuada à dissociação que se verifica na História da Filosofia entre eternidade e mundo que teve seu início justamente com a instituição da Idéia. Dissolver a metafísica e chegar ao *amor fati* impõe a Nietzsche o embate de perspectivas com a tradição do pensamento ocidental desde suas respectivas interpretações cosmológicas sejam elas científicas, filosóficas ou religiosas.

Em termos filosóficos, a cosmogonia platônica, "*Forma mais antiga da Idéia*", é um dos alvos privilegiados de Nietzsche por diversos motivos[78]. Primeiro, ao descrever um movimento circular do mundo, conviria distinguir a imagem de círculo posta pelo eterno retorno nietzschiano da construída por Platão. Enquanto em Platão o movimento circular é engendrado por um criador: "...fê-lo girar uniformemente em torno de si mesmo, impondo lhe o movimento circular..."[79], diz em *Timeu*, e a explicação, em termos eficientes do vir-a-ser e da ordem do mundo, se dá desde a

[78] A utilização do termo cosmogonia ao invés de cosmologia para referir- se à descrição do universo elaborada por Platão deve-se ao fato de ele a qualificar como um grande mito. Cf. Platão op. cit 29 d.

[79] Platão, op. cit., 34 a.

passagem da desarmonia para a harmonia ou da desordem para a ordem: "Desejando a divindade que tudo fosse bom (...) tomou o conjunto das coisas visíveis - nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente - e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela"[80], escreve no mesmo texto. Em Nietzsche, processa-se o contrário, não houve um momento inicial que deu origem ao movimento circular, mas o movimento circular é que é posto como eterno e, tampouco, existe um criador que, enquanto exterior ao mundo criado, pode dirigi-lo e determiná-lo sob múltiplos aspectos. Quando ele afirma não haver uma proveniência do ciclo: "O *ciclo* não é algo que *veio a ser*, ele é a lei primogênita, tal como a *magnitude da força*" (11 [152] da primavera/outono de 1881) e adverte para que não se tome como modelos de sua compreensão os ciclos temporários: "...não utilizar, pois, para a caracterização do círculo eterno os ciclos que vem e passam, por exemplo, o dos astros ou o fluxo e o refluxo, dia e noite, as estações" (11 [152] da primavera/outono de 1881), quer justamente ressaltar que em sua compreensão de movimento circular eterno, a noção de eternidade determina o movimento, isto é, não há momento inicial, momento final, nem mesmo pausa temporária. O movimento circular não veio a ser, mas foi, é e será. Na ótica de Nietzsche, não há nem instante de criação, nem um deus criador e nem mesmo uma progressão interna da desordem para a ordem: "...*não* houve primeiro um caos e depois um movimento mais harmônico...," (11 [152] da primavera/outono de 1881) diz no mesmo fragmento.

De outra parte, Platão funda na sua concepção de natureza do universo, a natureza do homem: "Iniciando o seu discurso, exponha-nos logo o nascimento do

---

[80] Idem ibidem, 30 a.

mundo, para terminar com a natureza do homem"[81], escreve em *Timeu*. Assim como o universo, o homem também tem uma alma e um corpo e a hierarquia existente entre eles determina que a primeira contenha o divino e o mortal e o segundo o perecimento, nesse ponto distingue-se do Corpo do Mundo. O divino e o mortal são produtos de criadores diferentes, pois o Demiurgo produz a alma imortal enquanto a mortal é produzida pelos deuses auxiliares. Sendo a alma imortal semelhante à alma do mundo, tem a possibilidade de conhecimento do inteligível e do sensível e deverá comandar a parte mortal assim como o corpo[82]. Em Platão, a alma humana apresenta uma parte racional, uma irascível e uma apetitiva, cuja localização no corpo reforça a hierarquia que ele estabelece desde a proximidade com a razão até a aproximação com os sentidos. Quanto mais próxima da razão, mais nobre, pois assemelha-se à Alma do Mundo e pode atingir pelo pensamento as formas inteligíveis e, dominando as paixões, viver na justiça. Nesta distinção transparece o pano de fundo da hierarquia platônica, qual seja, a diferença estabelecida entre as formas inteligíveis e as coisas sensíveis. Tal compreensão acompanha todas as suas considerações acerca do mundo, do homem, da sociedade e, também do conhecimento e da moralidade. No *Timeu* ele escreve, primeiro com relação à idéia imutável: "...há, primeiro, a idéia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento." E na seqüência, acerca das coisas, ele diz: "A outra espécie tem o mesmo nome da primeira e com ela se parece, porém cai na esfera dos sentidos; é engendrada, está sempre em movimento, devém

[81] Platão, op. cit., 27 a.
[82] Cf. Platão, ibidem, 41 a, b, c, 44d, 69 c-d.

num determinado local, para logo desaparecer daí, e é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação"[83].

Por outro lado, convém observar que em Platão o tempo é criado juntamente com o mundo, quer dizer, o tempo não se identifica com a eternidade e o imutável mas com o movimento e o mundano, pois é uma imagem móbil da eternidade. O tempo aparece, assim, como uma imitação da eternidade que não poderia lhe ser atribuída visto ter o tempo sido, igualmente, engendrado. Não houve, por conseguinte, um começo do mundo no tempo, pois que o começo do mundo coincide com o começo do tempo, havendo, igualmente, um começo de ambos: "...o tempo nasceu com o céu, para que havendo sido criados concomitantemente, se dissolvessem juntos, caso venham algum dia a acabar; foi feito segundo o modelo da natureza eterna, para que se lhe assemelhasse o mais possível. Porque o modelo existe desde toda eternidade, enquanto o céu foi, é e será perpetuamente na duração do tempo"[84]. Quais são as conseqüências da criação concomitante do tempo e do mundo, isto é, da distinção entre a eternidade

---

[83] Idem, ibidem, 52 a.

[84] Idem, ibidem, 38 c. Convém citar a passagem que vai de 37d a 38 b por esclarecer, na cosmogonia platônica, os pormenores da criação simultânea do tempo e do céu: "Quando o pai percebeu vivo e em movimento o mundo que ele havia gerado à semelhança dos deuses eternos, regozijou-se, e na sua alegria determinou deixá-lo ainda mais parecido com seu modelo. E por ser esse modelo um animal eterno, cuidou de fazer também eterno o universo, na medida do possível. Mas a natureza eterna desse ser v ivo não podia ser atribuída em toda a sua plenitude ao que é engendrado. Então, pensou em compor uma imagem móbil da eternidade, e, no mesmo tempo em que organizou o céu, fez da unidade que perdura na unidade dessa imagem eterna que se movimenta de acordo com o número e a que chamamos tempo. E como antes do nascimento do céu não havia nem dias nem noites nem meses nem anos, foi durante aquele trabalho que cuidou do seu aparecimento. Todos eles são partes do tempo, e o que foi ou será, simples espécies criadas pelo tempo, que, indevidamente e por ignorância, transferimos para a essência eterna. Referindo-nos a ela, dizemos que foi, é e será, quando a expressão Ela é, é a única verdadeiramente certa, ao passo que, à justa Foi e Será só se aplicam ao que se for ma no tempo, por tratar-se de movimento; o que é imutável e sempre idêntico, jamais poderá ficar com o tempo, mais velho nem mais moço, como também nunca poderia ter existido no passado, nem existir agora nem vir a existir no futuro, não estando, de modo geral, sujeito às influências de tudo o que o devir impõe às coisas que se movimentam na ordem dos sentidos, outras tantas formas do tempo que se movem em círculo, de acordo com a lei do número". Platão, op. cit., 37d - 38 a.

exterior ao tempo e a duração do tempo no mundo, ainda que imitando a eternidade do modelo a partir do qual foi engendrada? Ora, é precisamente nesta proposição que, manifestando o limite preciso entre o tempo e a eternidade, o filósofo grego determina a dessemelhança absoluta entre aquilo que é e aquilo que devém, entre o ser, imutável e perfeito, e o vir-a-ser, mutável e imperfeito. Ao situar a eternidade fora do tempo e do mundo, o filósofo grego passa, simultaneamente, a julgar o mundo desde essa eternidade e a colocá-la como a meta que se deve buscar. Para essa última conclusão, basta a leitura dos textos referentes à alma, particularmente os constantes no diálogo *Fédon*[85]. São indicativos da supremacia do outro mundo e da intenção humana, em busca da felicidade, de atingi-lo.

Com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche introduz no mundo a eternidade. Nada existe fora do mundo ou fora do tempo, pois que o mundo não foi criado à semelhança de algo, mas perdura por toda a eternidade em um tempo infinito e, por isso, tudo o que se passa no tempo retorna inúmeras vezes. Não para circunstâncias melhores ou piores, não há possibilidade de outras circunstâncias, mas exatamente para as mesmas. Diversas conseqüências teóricas e práticas advêm dessa mudança de

---

[85] Dos diálogos de Platão, o *Fédon* é o que manifesta com maior ênfase a superioridade da alma com relação ao corpo, mostrando a impossibilidade de ela aceder ao que é puro enquanto permanecer impura, isto é, ligada ao corpo: "durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, esse objeto é, como dizíamos a verdade", escreve Platão (*Fédon,*66b). Assim, a morte aparece como um benefício, já que permite à alma, em Platão imortal, a tingir a pureza necessária que lhe conduzirá à felicidade. A pura sabedoria encontra- se em outro mundo, cuja contemplação absoluta requer o desprendimento do corpo. Por isso, no início do diálogo, Platão refere-se à serenidade de Sócrates diante da morte: "Enquanto estive ao lado de Sócrates minhas impressões pessoais foram, de fato, bem singulares. Na verdade, ao pensamento de que assistia à morte desse homem ao qual me achava ligado pela amizade , não era a compaixão que me tomava. O que eu tinha sob os olhos, Equécrates, era um homem feliz: feliz, tanto na maneira de comportar-se como na de conversar, tal era a tranqüila nobreza que havia no seu fim. E isso, de tal modo que ele me dava a impressão, ele que devia encaminhar-se para as regiões do Hades, de para lá se dirigir auxiliado por um concurso divino, e de ir encontrar no além, uma vez chegado, uma felicidade tal como ninguém jamais conheceu!"(*Fédon,* 58 d) PLATÃO. Fédon. In: Col. *Os pensadores.* 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 57 -126.

perspectiva e são elas que fornecem o motivo condutor da introdução da doutrina no projeto filosófico de Nietzsche. Teoricamente, ela aniquila a distinção de mundos platônica ao converter a eternidade transcendente em uma eternidade imanente. A transcendência da eternidade suportava o mundo ideal e motivava a sua escolha enquanto condição de toda perfeição que estava para além da vivência humana. A sua limitação a essa vivência, isto é, ao mundo conforme a interpretação humana, inviabiliza qualquer salto para além dele. O conceito de um Deus transcendente qual o Demiurgo platônico fica igualmente comprometido quando da dissolução de seu universo para além do tempo. Com a vigência de uma eternidade imanente, as noções de um Deus e de um mundo perfeitos, anteriores e posteriores à experiência humana, perdem o valor, pois tudo acontece no tempo e pertence tão-somente à ordem do tempo. É a isso que Nietzsche quer remeter quando afirma: "Quem não acredita em um *processo circular do todo* tem de acreditar no Deus *voluntário* - assim minha consideração condiciona-se na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora" (11 [312] do verão de 1881/verão de 1882). Num fragmento de 1884, ele afirma:

> "Meus amigos, sou o mestre do eterno retorno. Isto é: ensino que todas as coisas retornam eternamente e vós mesmos com elas, - e, que vós haveis existido já inumeráveis vezes e todas as coisas com vós; ensino que há um grande, largo, enorme ano do vir-a-ser que quando expirado e transcorrido retorna uma e outra vez qual uma ampulheta: de forma que esses anos são iguais a si mesmos no menor e no maior" (25 [7] da primavera de 1884).

Se, em Platão é a imagem de uma esfera em movimento que expressa o movimento do tempo e do mundo, na perspectiva de Nietzsche é a imagem de uma

ampulheta que exprime a circularidade de seu eterno retorno. Cada ciclo se repete inumeráveis vezes no menor e no maior detalhe. A ampulheta, enquanto mundo, contém a eternidade e, por isso, ao girar, traz as mesmas combinações de forças em cada grande ano do vir-a-ser. Com a expressão "grande ano do vir-a-ser", o filósofo alemão quer designar o vir-a-ser no tempo. Como ele não atinge uma meta, não se torna ser, nem tem um ser, que exterior a ele se apresente como seu modelo, e não suspende seu movimento, pois este lhe é inerente, transcorrido seu vir-a-ser ele não se congela, mas retorna com todas as coisas que devinham no tempo e que jamais atingirão o ser. É o intuito de reabilitar o vir-a-ser que move a exposição nietzschiana: "Mais estritamente: não se *deve sequer admitir nenhum ente* - pois, então, o vir-a-ser perde seu valor e aparece efetivamente como supérfluo e carente de sentido" (11 [72] do novembro de 1887/março de 1888). Na ótica de Nietzsche, a única forma de resgatar o vir-a-ser é entendê-lo como limite para o sentido e para o valor e, em vista disso, não se pode medi-lo desde o ser sem desvalorizá-lo. É exatamente isso que Platão faz quando, ao correlacionar ser e conhecer, determina que o ser corresponde à ciência, o não-ser à ignorância e o vir-a-ser à opinião. O vir-a-ser, por caracterizar-se pelo movimento, aparece como termo intermediário entre o ser e o não-ser[86]. Participa, em certa medida

[86] A leitura nietzschiana dessa relação mútua estabelecida por Platão entre ser e conhecer, segue a interpretação de que Platão, nesse ponto, uniu elementos de Heráclito, Pitágoras e Sócrates. Trata-se da leitura feita por Aristóteles em *Metafísica* (op. cit, I 6, 987 bi - 9; 15 - 30; XIII 4, 1078b28-30), e por Diógenes de Laêrtios (Cf. LAERCIO, Diógenes. *Vidas opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz, Buenos Aires: EMECÉ, [s.d.], tomo I, Livro III, p. 173-223), segundo a qual Platão recorre a Heráclito para explicar o sensível, a Pitágoras para elucidar o inteligível e a Sócrates para discorrer sobre a política. Em *A filosofia na idade trágica dos gregos,* Nietzsche afirma: "Na sua teoria das Idéias, encontram -se unidos elementos socráticos, pitagóricos e heraclíticos: é por isso que ele não é nenhum fenômeno do tipo puro. Também como homem, Platão mistura em si os rasgos da reserva real e da moderação de Heráclito, da compaixão melancólica do legislador Pitágoras e do dialéticos perscrutador de almas de Sócrates" (*FT* § 2.) Ora, sendo Nietzsche partidário da exposição heraclitiana concernente ao vir- a-ser, vai rejeitar a distinção estabelecida pelo filósofo grego desde a junção das perspectivas de seus predecessores que resultam em uma má hierarquização do mundo, já que considera o ser superior ao vir-a -ser e o mundo inteligível ao sensível. Ao

do ser, já que tem algo de ser, o ser em movimento[87]. Todavia, não chegando jamais a sua perfeição, desvaloriza-se diante dele.

A cosmogonia de Platão relaciona a moralidade à organização do mundo, confere supremacia ao ser, identificado com o imutável e divino em oposição ao vir-a-ser, entendido como mutável e mundano concebe a idéia de um instante inicial de criação e, conseqüentemente, a de um criador. Daí ele escrever: "tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa", e complementar na seqüência: " O primeiro [o que sempre existiu] é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente"[88]. Por fim, contém o que justamente lhe serve de princípio. A cosmogonia platônica está baseada na distinção entre o mundo das idéias e o mundo das coisas, identificada por Nietzsche como matriz da transposição do valor ao plano imaginário. Ao concentrar, em sua formulação, todas as afirmações que hierarquizam a vida desde a oposição entre o superior, o mais alto, e o inferior, o mais baixo, ao identificar o inferior com o transitório, mutável, perecível, promove a depreciação e negação desta vida, valorando positivamente somente o que se encontra fora dela. Platão confere primazia às idéias eternas contrastando o ser imutável perfeito à imperfeição de tudo aquilo que devém[89]. Embora essas formulações de Nietzsche possam dirigir-se a outras concepções de mundo, aplicam-se perfeitamente a de Platão e, não se pode negar, que a filosofia platônica, consoante a Nietzsche, é edificadora dos

---

distinguir e separar ser e vir-a-ser, Platão introduz uma resposta que cindiu o mundo em verdadeiro e aparente e o homem em corpo e espír ito. Distinção que Nietzsche considera ser uma maldição a pesar sobre a filosofia (Cf. *FT* § 10).

[87] Cf. Platão, *República,* 477 a-b, *Timeu,* 29 c.

[88] Idem, ibidem, 28 a.

[89] Cf. Platão, op. cit., 28 a-b, 29 a.

mais terríveis ideais e, por isso, constitui um de seus alvos recorrentes, tanto em termos de visão de mundo e de homem, quanto de conhecimento e moral. Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche escreve: "o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro de dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si" (*BM* Prólogo).

Consoante Nietzsche não existe nada de durável, pois tudo está em movimento. Nesse sentido, ele busca mostrar com a sua doutrina do eterno retorno que a interpretação da presença de um ser imutável, um "paradigma eterno" como o de Platão, não se sustenta sem a possibilidade de um criador e de uma eternidade exterior ao tempo. Por outro lado, que essa exterioridade de ambos termina por destituir o valor do mundo, da vida, do vir-a-ser, em suma, de tudo aquilo que preenche a existência ao transferi-los para modelos ideais. Ora, enquanto em Platão a eternidade exterior media o mundo, em Nietzsche a eternidade desta vida valora o mundo, já que não há para além desta outra vida ou outro mundo. Nietzsche, tendo lido e incorporado algumas afirmações de Heráclito, compreende o mundo como jogo divino para além de bem e mal: "A filosofia dos Vedas e Heráclito são meus predecessores: em que o mundo é um jogo divino e está para além de bem e mal" (26 [193] do verão/outono de 1884), escreve em um fragmento de 1884. Mas antes de formular sua preocupação acerca da inocência do mundo também presente no filósofo de Éfeso, rejeita, em seu encalço, a permanência e confere a tudo a mobilidade. Nos textos de 1873 essa posição aparece quando, em sua leitura da resposta dos filósofos pré-socráticos ao problema da relação entre um mundo que é e um mundo que vem a ser, adota a posição de Heráclito quanto a negação do ser e a afirmação do vir-a-ser.

Efetivamente, Nietzsche segue o filósofo de Éfeso nas duas negações que ele profere, quais sejam, a da dualidade de dois mundos e a do ser em geral. Com relação a primeira diz: "...[Heráclito] negou a dualidade de dois mundos diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir" e para a segunda acrescenta: "Após este primeiro passo, também já não pôde coibir-se de uma maior audácia de negação: negou o ser em geral" (*FT* § 9)[90]. Ambas as negações estão presentes na compreensão nietzschiana de mundo e dos existentes enquanto vontades de potência e servem de base para a dissolução da filosofia ocidental em seu conjunto. Esta adesão à resposta heraclitiana permanecerá uma constante nos textos de Nietzsche, especialmente, naqueles em que ele introduz o conceito de vontade de potência. Seja interpretando os existentes como luta entre impulsos, forças ou vontades de potência, sempre lhes é atribuída a mobilidade e recusada a unidade do conceito de ser: "A afirmação do fluir e do *destruir*, (...) o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir-a-ser, com radical rejeição até mesmo da noção de 'ser'" (*EH*, O nascimento da tragédia, § 3), escreve o filósofo em *Ecce homo*. Nietzsche não confere, entretanto, supremacia ao vir-a-ser, mas destitui a oposição ser/vir-a-ser ao querer "imprimir ao vir-a-ser o caráter de ser" (7 [54] do final de 1886/primavera de 1887).

Ao rejeitar a hipótese de que haja qualquer estado durável para além do que incessantemente devém, o filósofo alemão apresenta o vir-a-ser como sendo a melhor possibilidade interpretativa para aquilo que se manifesta. Considera que o homem ao projetar suas condições de conservação como predicados daquilo que é, concebe o

[90] Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche escreve ainda: "Parmênides, (...), tinha as mesmas suspeitas com relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, suspeita que Heráclito também apreendera e que o conduzira à negação do ser", acrescentado, posteriormente, sua posição em favor de Heráclito: "Como já sabemos, em sua visão Heráclito descobria que maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser..." (*FT* § 9).

mundo estável e o ser como verdadeiros. Todavia, na sua ótica, trata-se de uma projeção que visa a preservar uma espécie de vida, ao seu crescimento e a sua manutenção: "...para crescer, precisamos ser estáveis em nossa crença, disso tiramos que o 'mundo verdadeiro' não vem a ser nem se transforma, mas é um mundo do ser" (7 [54] do final de 1886/primavera de 1887). Nietzsche recusa definitivamente uma segunda realidade às coisas, isto é, rejeita o postulado presente nas filosofias ocidentais, na sua visão em seu conjunto, de que para além do que as coisas representam para o homem existe uma outra realidade mais importante e essencial denominada de ser. Rechaça, outrossim, que a ocupação básica da vida humana seria buscar essa segunda realidade, ou seja, descobrir o ser das coisas. Embora Nietzsche reconheça a diversidade de formas de exposição do ser na história do pensamento ocidental, as igualiza à medida que se detém a investigar esse ser supondo-o existente.

Em primeiro lugar, o filósofo alemão recusa a presença seja de um ser perfeito, imutável, pleno, seja de uma privação absoluta de perfeição, imutabilidade, de plenitude, em suma, de ser. Se o vir-a-ser não tem um estado final, então não se converte em ser. Se sua determinação fosse deixar de ser, converter-se em não ser, já teria deixado. Logo, caso se queira falar em ser, só se pode fazê-lo com referência ao que devém, ao vir-a-ser que, efetivamente, se manifesta. Imprimir ao vir-a-ser o caráter de ser é, por um lado, retirá-lo da posição intermediária conferida a ele por Platão entre o ser e o não-ser, e, por outro, recusar a hipótese de que haja algo de incondicionado: "Em um mundo do vir-a-ser em que tudo é condicionado, a suposição do incondicionado, da substância do ser, de uma coisa etc., não pode ser senão um erro" (35 [51] maio/julho de 1885), afirma Nietzsche em um fragmento de 1885. Se não há ser, enquanto unidade estável, nem não-ser, entendido desde a ausência de ser e

tampouco um domínio incondicionado que oculte o ser, a oposição ser/vir-a-ser perde o referencial de sua proveniência, perde a eficácia em termos de construção do conhecimento e do mundo, em suma, perde o sentido e o valor. Imprimir ao vir-a-ser o caráter de ser é, em Nietzsche, destituir, ao mesmo tempo, o valor do ser e do não-ser conforme à história da filosofia. Não é por acaso que ele afirma em *O crepúsculo dos ídolos,* justamente na parte intitulada "A razão na filosofia" que: "Heráclito terá eternamente razão por afirmar que o ser é uma ficção vazia. O mundo 'aparente' é o único; o 'mundo verdadeiro' é somente *acrescentado pela mentira*" (*CI*, A razão na filosofia, § 2).

Nesse ponto, convém lembrar que para Nietzsche não há outro modo de estar no mundo salvo o interpretante, mas com a recusa manifesta da inserção do intérprete entendido como sujeito ou unidade subjetiva que interpreta. Assim, quem interpreta são os impulsos, as forças, em suma, as vontades de potência que, enquanto se digladiam superam uma perspectiva para impor outra no seu lugar. Sob esse prisma, deve ser lida a impressão do caráter de ser ao vir-a-ser a fim de que se evite transformar a filosofia de Nietzsche em seu conjunto e, especialmente a doutrina do eterno retorno, em uma metafísica em reverso. Os textos que abordam esse tema são da mesma época daqueles que propõem estar o valor do mundo em nossa interpretação. Desse modo, a compreensão do mundo e dos existentes enquanto vir-a-ser aparece como uma interpretação que visa ao alargamento de perspectivas mediante a rejeição do ser. Trata-se primeiramente de ler a interpretação do ser desde o falseamento, no sentido de estabelecer o valor absoluto de algo, produzido pelo espírito e pelos sentidos que tem por objetivo obter um mundo fixo: "*Duplo falseamento*, proveniente dos sentidos e do espírito, a fim de obter um mundo do ente, do que perdura, do que mantém igual seu

valor, etc.." (7 [54] do final de 1886/primavera de 1887). Como apreendem aquilo que se manifesta como fluxo sem atingir o verdadeiro ser, os sentidos são apresentados como enganadores. De outra parte, ao espírito, mediante o pensamento, é dado atingir o ser puro e, como pode pensá-lo, pode, com justa razão, admitir sua existência[91]. Por fim, cumpre a Nietzsche perguntar que tipo de avaliação da vida se manifesta na interpretação da unidade do ente e na do vir-a-ser. Enfim, na sua perspectiva, "dos valores atribuídos ao ente (*das Seiende*) que provêm a condenação e a insatisfação no âmbito do que vem-a-ser: uma vez que foi inventado um tal mundo do ser" (7 [54] do final de 1886/primavera de 1887).

Em se tratando da "insatisfação no âmbito do que vem-a-ser", a considerar permanece sobretudo a visão de eternidade presente na doutrina cristã e a sua proximidade com a filosofia platônica sob este aspecto. Afinal, na visão de Nietzsche, do cristianismo procede a inversão dos valores, mas ele é também a efetivação da passagem do ideal de perfeição do plano ontológico para o plano moral, do domínio filosófico para o religioso. No prólogo de *Para além de bem e mal,* ele afirma: "Mas a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o 'povo', a luta contra a pressão cristã - eclesiástica de milênios - pois o cristianismo é platonismo para o 'povo'" (*BM* Prólogo). Ora, no cristianismo, sobretudo o paulino, há uma contraposição

---

[91] Convém mencionar que Nietzsche parte da leitura kantiana para afirmar o hiato existente entre ser e conhecer. Nos textos de 1873, quando critica a afirmação de Parmênides de que "o ser é" e "o não-ser não é" é no uso possível das palavras: "não passam de símbolos para as relações das coisas entre si e conosco, nunca afloram algures a verdade absoluta" (*FT* § 11) e na exposição de uma impossibilidade de o entendimento atingir as coisas em si mesma: "É absolutamente impossível ao sujeito pretender ver ou conhecer algo para além de si mesmo" (*FT* § 11) que Nietzsche encontra argumentos para rechaçar a possibilidade de a consciência atingir o ser. Nessa época reconhece a crítica de Kant às possibilidades do entendimento: "Na ignorância ingênua de seu tempo em matéria de crítica do intelecto, Parmênides pôde crer que, a partir do conceito eternamente subjetivo, chegaria a um ser- em-si; mas, na nossa época, depois de Kant..." (*FT* § 11).

acentuada entre aquilo que pertence à ordem do tempo, sendo por isso mundano, e aquilo que pertence à ordem da eternidade, nesse caso espiritual. A compreensão de uma eternidade vigente para além do tempo mantém a existência do espírito fora dele. Assim, a relação da eternidade com o tempo é tão decisiva para a sustentação de um outro mundo na filosofia platônica quanto na doutrina cristã. No cristianismo tempo e criação coincidem, pois o primeiro instante do tempo corresponde ao instante da criação e a eternidade é um atributo de Deus[92]. O Novo Testamento, objeto das maiores críticas de Nietzsche ao cristianismo, trata especialmente da relação entre a eternidade e o tempo, isto é, da relação entre esta vida e a vida que está para além dela, o "além-túmulo". A certeza da eternidade, assim como a possibilidade de ingressar nela reside na crença na ressurreição de cristo, cuja mensagem prescreve o aguardo da outra vida como intento desta. Em um tempo linear, retilíneo e finito, a vida humana percorre, em busca da redenção, o caminho que vai da criação do mundo até o Juízo Final[93]. Basta ler o texto sobre o juízo final em S. Mateus, 25, 31-46: *"O fim do sermão profético: A vida eterna e o castigo eterno"* para encontrar as prescrições que consentem seja na graça seja na punição: "E estes irão para o tormento eterno, mas os justos para a vida eterna"[94].

A transcendência da eternidade no cristianismo é a incorporação do transcendente na figura de Deus, pois ele é a eternidade e seu reino de um novo amor representa não só a transposição do valor para o reino de Deus, mas a introdução da culpa no reino dos homens. Quer-se acreditar que seja este, em Nietzsche, o sentido da

---

[92] Cf. BORGES, Jorge Luís. *História de la Eternidad,* Buenos Aires: EMECÉ, 1953.

[93] Valemo-nos da investigação de Benedito Nunes acerca da visão cristã do tempo e de sua relação com a eternidade. Cf. NUNES, Benedito. O tempo dividido: cosmo e história, In: NUNES, Benedito (org.). *A crise do pensamento,* Belém do Pará: Editora Universitária, 1994, p. 123 - 154.

[94] NOVO TESTAMENTO, São Mateus, 25, 46.

progressão da idéia do plano ontológico para o moral. Com a eternidade cristã introduzindo a noção de um novo amor processa-se a introdução dos conceitos de pecado e punição, redenção e castigo. Nietzsche, por um lado, situando a perspectiva desse novo amor na dimensão do ódio vê na proposta judaica de uma nova forma de amor o empenho em atingir a vitória, a conquista, a sedução. Identifica como móvel desse procedimento a necessidade de transformar o forte em fraco, tornando todos iguais. Para isso, justamente, é que seria necessário construir um ideal capaz de seduzir e de persuadir os fortes mediante a compreensão da supremacia da fraqueza frente ao ideal transcendente. À sua pergunta acerca dos sentidos presentes em Jesus de Nazaré e no evangelho encarnado de amor é respondida a partir da forma com que é representada a sedução no evangelho: "Poder-se-á então imaginar, usando todo refinamento do espírito, uma isca *mais perigosa?* Algo que fosse tão atraente, inebriante, estonteante e corruptor como o símbolo da 'Santa Cruz', esse horrível paradoxo de um 'Deus Crucificado', esse mistério de Deus crucificando-se a si mesmo *pela salvação dos homens?*" (*GM* I § 8). Morte, ressurreição, salvação: três palavras plenas de valores cristãos que se interligam desde a eternidade fora do tempo. A morte é eminentemente mundana, mas a ressurreição, enquanto garantia da eternidade de Deus, aponta para a salvação dos homens mediante seu culto. Em termos de função, consoante ao filósofo alemão, há de se criar um ideal como meio para domesticar e igualar os homens. A crucificação de Jesus de Nazaré aparece, assim, como móvel de uma política sórdida, de uma vingança promissora.

Ao elaborar uma hipótese histórico-interpretativa acerca da proveniência dos valores morais, Nietzsche situa o triunfo de Israel sob o signo do ideal da morte de Deus para a salvação dos homens. Em sua argumentação, o escravo almejava a inversão

e para efetuá-la utilizou-se do ideal fazendo com que sua vingança promovesse uma transformação no modo de avaliar. O escravo nega o que difere, nega a imposição do senhor, pois somente mediante a negação dele consegue obter uma aparente afirmação de si. Daí a imagem do escravo ser, para Nietzsche, necessariamente invertida, já que faz da afirmação uma negação. Ele descreve o senhor a partir da sua visão de escravo; no entanto, a partir do momento em que os valores são invertidos, há uma transposição do imaginário para o efetivo pelo desenvolvimento da própria vingança através da inversão[95]. Os sacerdotes obtiveram êxito na sua vingança imaginária. A vingança é imaginária, mas a vitória do sacerdote sobre a aristocracia guerreira é um dado cuja efetivação se dá mediante a inversão dos valores do senhor.

---

[95]Na ótica de Nietzsche, os juízos de valor bom e ruim sempre tiveram seu estabelecimento associado à nobreza ou à vilania, segundo a condição de determinado tipo de homem. Com isso, o ato seria bom se proveniente de um tipo de homem nobre, e ruim se proveniente de um tipo de homem vulgar. Para os nobres, o estabelecimento de valores refere-se inclusive ao efeito surtido em sua espécie, enquanto possibilidade de sua própria definição. Em um primeiro momento, essa era a maneira de atribuir valor a tais juízos. Mas, em um segundo momento, houve uma inversão, que se estabeleceu quando o bom, outrora sinônimo de nobre, passou a ser atribuído ao tipo vil, e o mau, outrora sinônimo de vil, enquanto ruim, passou a ser atribuído ao tipo nobre. Nesse momento, mau não significa mais ruim: "Aqui está o foco para o nascimento daquela célebre oposição 'bom' e 'mau' – no mal é sentida a potência e periculosidade, algo de terrível, refinado e forte, que não deixa lugar para o desprezo. Segundo a moral de escravos, portanto, o 'mau' desperta medo; segundo a moral de senhores, é precisamente o 'bom' que desperta medo e quer despertá- lo, enquanto o homem 'ruim' é sentido como desprezível. A oposição chega ao seu auge quando, de acordo com a conseqüência da moral de escravos, também aos 'bons' dessa moral acaba por prender- se um bafejo de menosprezo – pode ser leve e benevolente –, porque o bom, dentro da maneira de pensar dos escravos, tem de ser, em todo caso, o homem *não-perigoso*: ele é bondoso, fácil de enganar, u m pouquinho estúpido talvez, é um *bonhomme*" (*BM* § 260). A inversão dos juízos bom e ruim/bom e mau é um dado histórico que Nietzsche remete à ascensão dos judeus com relação aos romanos. (Cf. *GM* I). Mas a problemática de sua possibilidade requer necessariamente a determinação dos critérios de atribuição desses juízos. A inversão, para o filósofo alemão, se configura por um deslocamento da avaliação. Primeiramente, o valor era proveniente da afirmação da diferença de um homem nobre. Depois, passa-se a valorar as ações humanas a partir de seu julgamento moral, segundo, basicamente, o reflexo dessas ações sobre a manutenção da igualdade. Ora, uma vez que o valor é, de certa forma, definidor do tipo e definido por ele, pode-se determinar com precisão a que tipo de homem interessava o deslocamento da avaliação. A partir da inversão, houve, de certo modo, a introdução de outros valores – bom e mau – criados para significar a interpretação moral das ações humanas. O bom era atribuído àqueles homens cujas ações favoreciam a coletividade, o rebanho, enquanto que o mau, ao contrário, era atribuído àqueles cujas ações colocavam em risco a coletividade.

Os judeus, consoante o filósofo genealogista, conseguiram obter êxito em sua vingança, ao fazer com que os nobres e poderosos passassem a ser tidos como maus por toda a eternidade, pois, através de suas inversões, colocaram a bondade nos fracos, incapazes e impotentes e a maldade nos audazes, poderosos e fortes, enterrando, dessa forma, a equação de valores aristocráticos: "Foram os judeus que, com uma lógica assustadora, ousaram inverter a equação de valores aristocráticos (bom = nobre = belo = feliz = amado dos deuses) e mantiveram essa inversão com a tenacidade de um ódio profundo (...) afirmando 'somente os miseráveis são bons, somente os pobres, os impotentes ..." (*GM* I § 7). Nessa leitura, entre os judeus não é o sentimento de superioridade e distância que cria valores, mas, diferentemente, o ódio como promotor da criação de *ideais*. Mas que ideais seriam esses? Na visão de Nietzsche, justamente a bem-aventurança aos pobres, a vida eterna, o Deus salvador, onisciente, onipotente e onipresente, guardião dos fracos e oprimidos e redentor da igualdade em um reino de amor. O estabelecimento desses ideais, no entanto, implica a negação do homem como potência e atividade, como aquele que, ao avaliar, deveria criar, fazendo dele um ser passivo que deve tão somente aguardar a redenção, abstendo-se de toda ação contrária à manutenção da igualdade, em prol da preservação dos fracos e oprimidos. Criando ideais, o ódio transforma os valores existentes: "...o mais profundo e o mais sublime dos ódios, criador de ideais, transformador de valores" (*GM* I § 8).

Por outro lado, Nietzsche identifica na formulação que dissocia tempo e eternidade a proveniência da dualidade de mundos e a partir daí as inversões de valores que se processaram no decurso da história ocidental, levando ao desenvolvimento do ressentimento e ao aprofundamento da má-consciência[96]. Enquanto as noções de culpa e

[96] A má consciência (*schlechte Gewissen*) aparece, em Nietzsche, como uma doença que faz do

dever não haviam sido moralizadas, a responsabilidade não se ligava à culpa (falta). O desenvolvimento da culpa, na interpretação de Nietzsche, está diretamente relacionado com o advento do Deus cristão, por este fazer do homem alguém responsável por uma falta, fazendo da própria noção de responsabilidade algo culposo. Anteriormente, a responsabilidade sempre esteve associada à dívida, o homem era responsável por um dívida e a dor, nesse caso, era como que uma moeda, um elemento de troca que se oferecia como pagamento, possibilitando o resgate da dívida. Não obstante haver dor, ela permanecia na exterioridade e cumpria o papel de liberar da dívida, ou mediante a "participação de um direito de senhores" – o credor impõe seu poder a um menos potente, inflição da dor –, ou mediante o sofrimento experimentado pela imposição da dor. Eis o sentido ativo da dor e, principalmente, da responsabilidade-dívida que, através da imposição ou submissão à potência liberta da dívida e não desenvolve a culpa, pois não faz da consciência algo que produz dor.

---

homem como projeto de soberania, uma expressão da reação. O seu surgimento tem por base um rompimento, um salto, uma adaptação involuntária que se processa quando o animal homem precisa desligar-se propriamente do que há de animal em si, isto é, frear os seus instintos para viver em sociedade. Isso demonstra haver uma mudança de condição mesma, qual seja, a passagem da condição animal para a cultural/social. Nesse momento, o homem não pode mais liberar seus impulsos: todo o seu passado de guerras e correrias, em que via no perigo um bem-estar e na paz um perigo, teve de ser deixado para trás, a partir do momento em que passou a viver em sociedade: "A má consciência é, aos meus olhos, uma doença grave, saída inevitável da pressão que exerceu sobre o homem a mudança mais profunda de todo s aqueles que ele jamais conseguiu vencer, – essa mudança que se produziu quando o homem deu-se conta do constrangimento da sociedade e da paz" (*GM* II § 16). Para o filósofo alemão, a própria explicação da má consciência pressupõe duas questões concernentes ao estatuto da mudança. Primeiramente, a impossibilidade de sua associação a um processo gradativo de evolução, apresentando-se, pois, como ruptura, "uma fatalidade inevitável, contra a qual não se podia lutar e nem mesmo nutrir ressentimento" (*GM* II § 16). Em segundo lugar, que uma ação violenta foi exercida sobre uma população livre a fim de submetê -la a normas. Ao animal-homem foi dada uma forma, através de uma ação violenta que, mediante uma ruptura, estabeleceu- lhe novas condições de existência. A mudança se deve à imposição de normas a uma população que vivia sem elas. Foi por ação de um grupo de conquistadores e senhores – na interpretação nietzschiana, artistas, por tomarem uma matéria informe como algo que precisa ser trabalhado e transformado, propriamente formado – que, às custas de violência, se domesticou e se deu forma ao animal-homem.

Consoante Nietzsche, o processo de interiorização da dor explicita-se mediante o resgate histórico-interpretativo da relação entre credor e devedor estabelecida entre os vivos e seus antepassados. Segundo o genealogista da moral, nas sociedades primitivas, "na originária comunidade tribal", as gerações existentes se sentiam com obrigações jurídicas em relação às gerações precedentes, principalmente com respeito à fundadora da raça. Não era um simples sentimento, pois este, enquanto sentimento na acepção atual, nem existia, mas uma nítida convicção de que a espécie não teria subsistido senão em virtude dos sacrifícios e invenções dos antepassados. Esses sacrifícios deveriam ser pagos pelas gerações subseqüentes com novos sacrifícios e invenções. A importância da dívida vai aumentando conforme os antepassados vão subsistindo como espíritos fortes e poderosos e, dessa forma, lhes conferindo novos bens e progressos. Como não existe gratuidade, a idéia da dívida vem da relação contratual entre um credor e um devedor. Tudo que foi alcançado tem de ser pago através de sacrifícios que vão aumentando cada vez mais e ainda trazem consigo o temor de não se haver pago o suficiente. Se a raça vai se tornando vitoriosa, temida e venerada, o temor ao antepassado aumenta pois, nesse caso, o conteúdo da dívida e o temor que se lhe segue vão tomando proporções imensas a ponto de criar uma divindade, "o ancestral acaba por assumir o semblante de um *deus*" (*GM* II § 19). O contrário se dá com a decadência da raça, pois isso diminui o temor diante de seu fundador.

Porque a consciência de se ter uma dívida com a divindade não terminou quando se extinguiram as comunidades primitivas, a humanidade posterior herdou a dívida para com os fundadores da raça juntamente com o temor de não os haver pago o bastante. Embora tenham herdado também os juízos de valor bom e ruim e a propensão

para o estabelecimento de classes distintas da aristocracia, a noção de dívida foi mais bem desenvolvida. Desde então a divindade não cessou de crescer, a par da evolução do conceito mesmo de Deus[97]. Mas a questão que desperta maior interesse ao genealogista é justamente a transformação que se processa a partir da hegemonia espiritual do Deus cristão. Em *Para a genealogia da moral* ele afirma: "o advento do Deus cristão, o mais alto grau de divindade que se atingiu até hoje, levou o sentimento de dívida sobre a terra ao seu mais alto grau" (*GM* II § 19). Ora, a partir da transformação que obrigou o homem a desvincular-se de seu passado animal, a força foi interiorizada e, com isso, passou a produzir dor. A consciência tornou-se um órgão que multiplica a dor pela introjeção da força, houve um deslocamento da força da exterioridade para a interioridade. Entretanto, o desenvolvimento da má consciência não parou na produção da dor, mas foi acrescido da introdução da culpa. O homem passou a ser responsável pela própria dor porque é culpado. A má consciência transforma-se em consciência da culpa, passando a desenvolvê-la. Em um primeiro momento, a força é interiorizada e, a partir disso, produz e multiplica a dor. Em um segundo momento, a dor interiorizada produz culpa. Mas, na passagem do primeiro para o segundo momento entra em cena a figura do sacerdote e a projeção do Deus cristão, precipitando justamente a sublimação da crueldade:

> "Agora, a perspectiva de uma libertação definitiva *deveria*, de uma vez por todas, ser suspensa de uma forma pessimista; agora, o olhar *deveria* se voltar para trás diante de uma impossibilidade inflexível; agora, os conceitos de

[97]Nietzsche apresenta aqui um período denominado transição em que os escravos e servos da gleba adotam a divindade de seus senhores. Em *Para a genealogia da moral* afirma: "A passagem se realizou por essas vastas populações escravas e dependentes que se adaptaram ao culto dos deuses dos seus senhores, seja por constrangimento, seja por submissão ou *mimicry*: a partir disso, essa herança transborda em todos os senti dos" (*GM* II § 20).

> 'dívida' e de 'dever' deveriam se revoltar - mas contra *quem?* Sem dúvida, é, antes de tudo, contra o 'devedor', em quem a má consciência se enraíza, se infiltra e aumenta, crescendo como um pólipo em extensão e profundidade, até o ponto em que a impossibilidade de se livrar da dívida engendra a idéia da impossibilidade de expiá-la, da impossibilidade de libertação (idéia do 'castigo eterno'), e é, em seguida, contra o 'credor' mesmo, visto seja como a *causa prima* do homem, o começo do gênero humano, seu ancestral, enfim amaldiçoado ('Adão', 'pecado original', 'não-liberdade da vontade'), seja como a natureza de cujo seio ele saiu e na qual se coloca, enfim, o princípio do mal ('diabolização da natureza'), ou como a existência em geral que *não tem mais valor em si* (distanciamento niilista, por sua vez, aspiração ao nada ou aspiração a seu 'contrário', a um ser-outro, budismo e doutrinas similares) - até o ponto em que nos encontramos de repente diante do expediente paradoxal e atroz que aliviou, por algum tempo, a humanidade martirizada, esse golpe de mestre do *cristianismo*: Deus se sacrificando para pagar a dívida do homem, Deus como o único capaz de libertar o homem daquilo de que o próprio homem não conseguiu se libertar - o credor se sacrificando pelo seu devedor, por amor (é possível acreditar?), por amor a seu devedor (*GM* II § 21).

Com o advento do Deus cristão e a moralização das noções de culpa e dever, a dívida atinge proporções imensas, torna-se impagável, torna-se eterna: a responsabilidade-dívida transforma-se em responsabilidade-culpa. À medida que Deus se oferece em sacrifício para pagar as dívidas do homem, o resgate torna-se impossível, e a associação da dívida com a falta faz do homem alguém responsável pela falta e,

portanto, culpado. É mister observar que, nesse momento, explicita-se a mudança de significação correspondente a cada designação - culpa/dívida (*Schuld*). Em um primeiro momento, culpa e dívida têm o mesmo significado; porém, posteriormente, processa-se uma mudança, que faz da culpa algo similar à falta. Quando culpa e dívida correspondem a uma mesma significação, expressam-se determinada relação hierárquica entre os impulsos. Todavia, ao receberem significações diversas, culpa no sentido de falta, isso denota outra hierarquia. Dessa forma, o transformar da significação explicita uma mudança no modo de valorar, o que possibilita a identificação de impulsos diferentes na postulação do sentido e no estabelecimento do valor. Deus apresenta-se, nessa acepção, como um contraste aos instintos animais e irresistíveis do homem. A partir disso, esses instintos, em outros tempos motivo de orgulho e manifestação de força, são agora condenados e passam a ser considerados hostilidade para com o "pai" e o "princípio do mundo".

O homem passa a negar a natureza para afirmar o verdadeiro Deus encenando o conflito da redenção que se inicia com o mundo e chega ao Juízo Final. É o percurso no tempo cristão, aquém da eternidade, que conduz da condenação eterna à impossibilidade de resgate da culpa mundana. No limite, na perspectiva nietzschiana, a compreensão da relação entre tempo e mundo, enquanto valor, é determinante no conjunto de valores que regem os grupos humanos. Transvalorar os valores é também redimensionar a temporalidade transformando a eternidade transcendente em uma eternidade, estritamente, imanente, única forma de ultrapassar os valores cujo eixo central é o conceito de Deus cristão. Se na perspectiva de uma eternidade transcendente o homem é culpado, na perspectiva de uma eternidade imanente, ao contrário, ele é inocente. Logo, a doutrina do eterno retorno, por redimensionar a relação entre tempo e

mundo mediante a inclusão da eternidade no tempo do mundo, resgata a inocência de ambos ao dissolver o valor da vida eterna. Em termos da eternidade, Nietzsche escreve: "Imprimamos a imagem da eternidade sobre nossa vida! Este pensamento contém mais que todas as religiões que depreciam esta vida como fugaz e ensinam a mirar em busca de uma vida distinta, indeterminada" (11 [159] da primavera/outono de 1881). Com relação a espera da bem-aventurança, acrescenta: "Não estar na expectativa da bem-aventurança (...) senão viver de tal maneira que queiramos viver assim por toda eternidade! - Nossa tarefa nos exige a cada instante" (11 [161] da primavera/outono de 1881).

Ora, a questão da desvalorização da vida é o pano de fundo da proposição de uma outra interpretação de mundo e da crítica ferrenha às cosmologias que introduzem a dualidade de mundos. Se, sob o aspecto da compreensão da mobilidade dos existente Nietzsche retoma Heráclito para se contrapor a Platão, na perspectiva da sua doutrina do eterno retorno, ele introduz sua visão de mundo como uma interpretação e entende a cosmologia platônica e a cristã desde esse prisma. Em um fragmento de 1887, ele escreve: "O vir-a-ser como inventar, querer, negar-se a si mesmo, auto-superar-se: nenhum sujeito, senão um fazer e pôr criativos, nada de 'causas' e 'efeitos'" (7 [54] do final de 1886/primavera de 1887). É essa reviravolta que Nietzsche exerce na história da filosofia, pois em que pese as suas tentativas de mostração da sua doutrina através de teses científicas, o eterno retorno não é, em Nietzsche, uma determinação do mundo, mas uma forma possível de o homem se situar nele. Do contrário, o perspectivismo por ele proposto seria incompatível com a sua doutrina do eterno retorno. Quando Nietzsche dota o mundo de uma infinita iterpretabilidade faz, por um lado, com que as interpretações precedentes sejam uma perspectiva dentre outras e, por

outro, com que haja a possibilidade de que outras interpretações sejam introduzidas e confiram ao mundo o caráter infinito, já que não é possível, ao interpretante, precisar as possibilidades do próprio interpretar que se desenrolam no mundo: "Isto porque", responde o filósofo em *A gaia ciência,* "o intelecto humano não poderá deixar de se ver, ao proceder a essa análise, através das suas formas perspectivistas, e só delas" (*GC* § 374).

Ao compreender o conhecimento a partir de um aparelho de abstração e simplificação que ao invés de visar ao conhecimento desinteressado procura o domínio sobre as coisas, Nietzsche o entende desde a imposição de uma perspectiva: "Não existe nenhuma Coisa-em-si, nem nenhum conhecimento absoluto; o caráter perspectivista, ilusório, enganador é intrínseco à existência" (34 [210] do abril/junho de 1885). O homem não tem competência nem para atingir as coisas mesmas nem para admitir que elas existem. Processa-se a seleção e a reunião de acontecimentos, de fenômenos feitos por quem interpreta. Em busca de conhecimento, o homem retorna a si mesmo no sentido de reconhecer no mundo somente aquilo que colocou nele: "Fazemos assim um rodeio que nos reconduz a nós mesmos, às nossas necessidades, as quais, durante a prolongada vigência de cada perspectiva defeituosa (...) permanecem insaciadas e nos fazem sentir a nossa indigência" (15 [9] do outono de 1881). Trata-se de uma relação de imposição e resgate, pois o homem introduz uma perspectiva proveniente da luta entre os impulsos que se processa nele e, na seqüência, retoma essa perspectiva enquanto sentido atribuído. Logo, o mundo que tem valor o tem por ter sido dotado dele por meio de um ser interpretante. Se o reconhecimento disso desvanece o valor absoluto de Deus e da verdade, permite o reconhecimento da infinita interpretabilidade do mundo: "...o mundo voltou a tornar-se para nós, uma vez mais, 'infinito', na medida em que não

podemos rejeitar a possibilidade de ele conter em si um número infinito de interpretações" (*GC* § 374). Com isso, a interpretação platônica e cristã deixam de ser as únicas formas de compreender o mundo para figurarem entre as imposições de perspectivas que visavam à dominação do mundo ao invés de seu desvelamento ou da exposição do relato de uma possível revelação.

O eterno retorno, enquanto expõe a interpretação de uma cosmologia, continua fora dos registros de qualquer constituição do mundo. Se o filósofo faz uma distinção acerca do seu valor é porque ela expressa o perspectivismo mediante o qual cada centro de força e não apenas o homem se mantém. Compreendendo o mundo como uma multiplicidade de forças sem início ou termo, digladiando-se permanentemente no curso de um tempo infinito, Nietzsche as entende desde a imposição de uma interpretação e do retorno das interpretações no tempo. Se a força é finita e a interpretação infinita é porque o conceito de força com o qual Nietzsche trabalha é incompatível com a expansão contínua: "O vir-a-ser infinitamente novo é uma contradição; suporia uma força infinitamente *crescente*" (11 [213] da primavera/outono de 1881), diz nos fragmentos de 1881. Mas, o conceito de interpretação, no âmbito dos registros humanos, não pode ser suspenso ou definido a não ser desde uma interpretação. Por conseguinte, o caráter finito da força não contradiz a infinitude da interpretação, já que definir a força como finita é interpretá-la desde a ausência de intencionalidade, de meta, de crescimento desmedido e de repouso, processos não observados no curso do tempo. Mas recusar a medida para o introduzir de interpretações é reconhecer a limitação de nosso "aparelho de conhecimento". Daí Nietzsche afirmar que: "Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva *poderia* haver"(*GC* § 374) e

acrescentar na seqüência tanto a impossibilidade de limitarmos as perspectivas ao nosso ângulo: "...penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas" (*GC* § 374), quanto a abertura irredutível que se dá mediante o reconhecimento de nossa limitação em favor das diversas possibilidades. Eis porque o mundo torna-se um novo infinito sem contradizer o caráter finito da força atribuído perspectivamente por Nietzsche.

Se o perspectivismo pode, em certo sentido, ter sua matriz associada à filosofia transcendental kantiana, a doutrina do eterno retorno permite, diferentemente, a leitura de uma oposição à cosmologia racional conforme Kant. Quando Nietzsche admite que, em termos de conhecimento, não podemos ver mais do que aquilo que introduzimos no mundo, fazendo uma espécie de rodeio que sempre nos reconduz a nós mesmos, está, de fato, muito próximo da afirmação Kantiana acerca dos limites e possibilidades da razão. Ao afirmar que: "...a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto"[98], Kant determina que só podemos conhecer nas coisas aquilo que a razão mesma introduz. Em que pese as diferenças acerca do conceito de razão - em Kant a razão é a grande faculdade dos princípios enquanto Nietzsche distingue a pequena razão, que corresponderia ao espírito, e a grande razão que, enquanto corpo, expressando os sistemas de vassalagem nele presentes, introduziria interpretações - a compreensão de conhecimento em Nietzsche, sob o aspecto do fenômeno, quer dizer, na impossibilidade de se pôr o objeto como uma realidade dada, remonta a Kant. Entretanto, o seu problema com o filósofo de Königsberg não esteve associado à admissão dos fenômenos ou à crítica da razão, mas à não realização da

[98] Immanuel KANT, *Crítica da razão pura,* 'Prefácio à Segunda edição', p. 11.

crítica e à salvaguarda do incondicionado. É a afirmação kantiana de que: "O propósito último para o qual conflui, enfim a especulação da razão em seu uso transcendente concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus"[99] que está em questão enquanto defesa explícita de um outro mundo que não o dos fenômenos.

Convém lembrar que, na ótica do filósofo de Sils Maria, em Kant não se dá o abandono da progressão da idéia, mas, ao contrário, ela se transforma em um imperativo: "O verdadeiro mundo, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já, ao ser pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo", escreve Nietzsche em 'Como o 'verdadeiro mundo' acabou por se tornar uma fábula' (*CI*, Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar uma fábula). O verdadeiro mundo, enquanto incondicionado, é salvo no domínio da moralidade e, mais do que permitindo, exige a existência da alma, da liberdade e de Deus. Eis o problema que Nietzsche vê em Kant: erigir o mundo incondicionado como limite para o sentido e o valor desde a perspectiva da progressão da idéia enquanto um imperativo. Novamente a oposição entre mundo aparente e mundo verdadeiro volta a cena filosófica sob outro plano. Se à razão era impedido o acesso aos números, enquanto objetos de conhecimento, a imposição do termo da série das condições fez com que obtivesse a possibilidade de os pensar. A razão, em Kant, mediante a lei moral, se descobre como pura prática e, conseqüentemente, com pleno direito de acesso aos números. Ora, é justamente essa possibilidade de transposição do mundo sensível, referente ao fenômeno, para o mundo inteligível, de domínio dos números, através da moralidade, que demonstra a Nietzsche o sentido dessa construção, que visa não à crítica do conhecimento, ou mesmo das

[99] Idem, ibidem, p. 393.

condições da moralidade, mas justamente ao estabelecimento de sua invulnerabilidade, mormente a da moral. A crítica kantiana, na ótica de Nietzsche, jamais questionou o valor do próprio conhecimento e, mais enfaticamente, da própria moralidade, buscando, ao contrário, erigi-los em algo absolutamente seguro, mediante a crítica do falso conhecimento e da falsa moral. O valor do conhecimento e o valor de moral são, por si mesmo, algo dado para Kant. Daí Nietzsche afirmar que: "...para abrir espaço para seu 'reino moral', ele se viu obrigado a anexar um mundo indemonstrável, um 'além' lógico - era justamente para isso que ele necessitava de sua *Crítica da razão* pura. Para exprimi-lo de outro modo: ele não teria necessitado dela, se para ele não tivesse sido mais importante do que tudo, tornar 'o reino moral' invulnerável, de preferência ainda, invulnerável à razão – ele sentia, justamente, a vulnerabilidade de uma ordenação moral das coisas, da parte da razão, muito fortemente!" (*A*, Prefácio, § 3).

É na dialética transcendental que Kant apresenta o interesse da razão em transpor a série das condições e atingir o incondicionado. Admitindo a presença de uma ilusão transcendental inevitável que responde a uma exigência do espírito, Kant vai investigá-la a fim de responder à essa necessidade e, ao mesmo tempo, respeitar a distinção entre as respectivas faculdades. Como o pensamento consiste em ligar, cada uma das faculdades opera unificações. Se o entendimento, por meio dos conceitos, subsume a multiplicidade dada na intuição, a razão toma as regras a partir das quais o entendimento opera como ponto de partida para atingir a unidade dos princípios. Sua unidade deve ser a mais alta e definitiva, denominada por Kant de "unidade racional"[100]. A busca de tal unidade maior remete ao incondicionado que é propriamente o intento da razão enquanto a última de todas as condições. Em vista disso Kant afirma "que o

[100] Cf. Kant, op. cit. 'Da ilusão transcendental'

princípio peculiar da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento" e, na seqüência acrescenta: "se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada"[101].

Nesse caso, não se trata de um conhecimento, mas de uma direção ditada pela marcha da razão que aspira ao ilimitado, que pretende representar o universo enquanto totalidade acabada. A última condição na qual reside o interesse da razão é a busca de uma perfeição, em suma, de um ideal. Há de se distinguir idéia e ideal no pensamento kantiano, pois o ideal está mais distante da realidade objetiva do que a idéia por ser determinado pela idéia. No capítulo 'O ideal da razão pura', Kant afirma: "O que para nós é um ideal era para *Platão* uma *idéia do entendimento divino,* um objeto singular na intuição pura desse entendimento, o mais perfeito de toda espécie de entes possíveis e o fundamento originário de todas as cópias do fenômeno"[102]. O termo idéia designa os conceitos puros da razão aos quais não corresponde um objeto nos sentidos: "Por idéia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente", escreve Kant na *Crítica da razão pura.* Muito próxima da idéia platônica, a kantiana aparece "como conceito de um maximum, [que] não poderá jamais ser dada congruentemente in concreto"[103]. A idéia ditando a regra e

---

[101] Idem, Ibidem, p. 183.
[102] Idem, ibidem, p. 287.
[103] Idem, ibidem, p. 192. Apesar das diferenças existentes entre o idealismo transcendental e a filosofia de Platão, a definição de idéia platônica é retomada por Kant enquanto conceito puro da razão. Em 'Das idéias em geral', expõe a compreensão platônica das idéias que, enquanto não correspondendo a nenhum objeto dado aos sentidos, aproxima-se da sua própria definição: "Platão serviu-se da expressão *idéia* de modo tal, que se via bem que por ela entendeu algo que não somente é jamais tomada emprestado dos sentidos, mas que ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento com os quais Aristóteles se ocupava, na medida em que na experiência não é encontrado nada congruente com ela. Para Platão as idéias são arquétipos das

o ideal posto como arquétipo funcionam como medida máxima que a razão atinge. Efetivamente é a completude da série das condições, mas é também a instituição de um mundo modelo, qual seja, o das idéias e dos ideais que, em termos práticos, mede o mundo imperfeito desde a sua perfeição, possibilitando, na ótica de Nietzsche, fazer do mundo verdadeiro uma obrigação, um imperativo. Observe-se a afirmação kantiana:

> "Do mesmo modo como a idéia fornece a *regra*, o ideal serve em tal caso de *arquétipo* para a determinação completa da cópia; e nós não possuímos outra medida orientadora das nossas ações senão o comportamento desse homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e pelo qual nos tornamos melhores, se bem que ninguém possa jamais alcançá-lo. Conquanto não se possa conceder realidade objetiva (existência a esses ideais, nem por isso eles devem ser considerados quimeras, pois fornecem uma medida indispensável à razão, que precisa do conceito daquilo que é totalmente perfeito na sua espécie para avaliar e medir com base nele o grau e os defeitos daquilo que é imperfeito"[104].

---

próprias coisas e não como as categorias uma simples chave para experiências possíveis. Na sua opinião, elas emanaram da razão suprema, desde a qual tornaram -se partícipes da razão humana, a qual, todavia, não mais se encontra no seu estado originário mas com esforço tem que reevocar, mediante a recordação (denominada Filosofia), as antiga idéias agora muito obscurecidas"(Kant, op. cit. P. 186). Seu conceito de ideal, conforme nossa verificação, aproxima-se da idéia platônica do entendimento divino funcionando como "força prática", isto é, enquanto reguladora da própria possibilidade de perfeição: "...temos de confessar que a razão humana contém não apenas idéias mas também ideais que, na verdade, não possuem uma força criadora como as platônicas e, contudo, uma força *prática* (como princípios regulativos), subjazendo à possibilidade da perfeição de certas ações" (Kant, op. cit. p. 287). Esta aproximação entre a idéia platônica e a kantiana é importante à medida que ela sustenta a argumentação de Nietzsche segundo a qual se dá na história da filosofia a postulação de um mundo verdadeiro a partir do qual se julga e, via de regra, se condena o aparente desde a progressão da idéia.

[104] Idem, ibidem, 287.

É decisiva a noção de idéia para o entendimento da diferença estabelecida por Kant entre determinações objetivas e ligações subjetivas dos conceitos. Diferença essa que suporta a solução da terceira antinomia referente à cosmologia racional que termina por fundar o imperativo que é, em Nietzsche, a progressão da idéia que passa de verdade em Platão para promessa no cristianismo e termina com Kant em um imperativo, instituindo novamente um outro mundo em oposição a este mundo. Na terceira antinomia, ao apresentar a tese: "A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em seu conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade" e, posteriormente, a antítese: "Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza"[105], Kant procura mostrar que ambas são verdadeiras, sendo a antinomia resultante da aplicação incorreta das respectivas teses, ora tomadas como determinação objetiva ora como ligação subjetiva. A distinção entre o uso do entendimento e da razão permite conciliar a tese e a antítese a partir de dois planos diferentes, quais sejam, o da experiência, dos fenômenos, que requer para cada causa uma outra causa, e o dos números, das coisas em si mesmas que admite tanto uma causa livre quanto um primeiro ser necessário. A solução da terceira antinomia dá-se, portanto, desde a verdade da tese com relação à razão e a verdade da antítese com referência ao entendimento. Se os atos são determinados no âmbito dos fenômenos, são livres no plano das coisas em si. Conciliando o determinismo físico e a liberdade humana a partir da distinção desses dois planos, Kant obtém a causalidade pela liberdade que viabiliza a postulação de um imperativo categórico. Compreender a ligação necessária que Kant estabelece entre a vontade e a lei só se dá mediante a

[105] Idem, ibidem, p. 232. Cf. também *Para além de bem e mal,* § 5.

introdução do conceito de liberdade que é apresentado como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais: "A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais e, liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente"[106], escreve Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes*[107]. Como a submissão da vontade à lei só é possível mediante a liberdade, a lei moral tem a liberdade por condição, sua *ratio essendi*. Logo, a solução da terceira antinomia, ao afirmar o mundo numênico salvaguardando uma causalidade pela liberdade, torna viável o imperativo categórico. Tal conduz à tese nietzschiana de uma sucessão ininterrupta da idéia na história da filosofia como pano de fundo da diferença entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro.

---

[106] Idem , *Fundamentação da metafísica dos costumes,* Lisboa: Edições 70, 1986, p. 93.

[107]Convém acrescentar, a fim de sustentar a argumentação de Nietzsche acerca da progressão da idéia, que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é através da impossibilidade de recusar o fato da moralidade que determina a busca de um mundo livre da causalidade natural que possa fornecer uma lei adequada para a determinação da vontade. A lei moral identifica-se com a autonomia da vontade através da exclusão do condicionamento empírico. Uma independência neste sentido somente pode ser concebida num mundo determinado exclusivamente pela liberdade. Tal concepção remete à idéia de um mundo inteligível contraposto ao mundo fenomênico: "*...a lei moral, embora não forneça nenhuma vista, proporciona contudo um fato absolutamente inexplicável a p artir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teorético da razão, fato esse que anuncia um puro mundo inteligível, o determina até positivamente e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei*"(Kant, op. cit., p. 55) À razão, em seu uso especulativo, não era permitido conhecer as coisas em si mesmas, somente os fenômenos enquanto objetos da experiência sensível. Por isso não podia conceber uma causalidade pela liberdade, mas tinha de admitir que para toda a série das condições deveria haver algo de incondicionado. Dessa forma, à razão era impedido o acesso aos números enquanto objetos de conhecimento, mas a imposição do termo da série das condições fez com que obtivesse a possibilidade de os pensar. Com a lei moral se produz outro fato: a razão descobre-se como pura prática, conseqüentemente com pleno direito de acesso aos números. Kant mostra, mediante a liberdade da vontade e o poder de legislação da razão sobre a mesma, que a razão é por si mesma prática, ou seja, que possui um uso prático e é responsável pela moralidade. O fim de tal uso é exclusivamente a determinação do agir humano. Mostra, pois, que o ser humano, enquanto racional, pertence a uma ordem inteligível em que, determinado somente pela razão, realiza a ação moral. Em *A fundamentação da metafísica dos costumes*, a liberdade tem a lei moral como sua via de acesso, sua *ratio cognoscendi* e a liberdade é igualmente sua *ratio essendi.* Todavia, enquanto condição da lei moral a causalidade pela liberdade é determ inada já na solução da terceira antinomia referente à cosmologia racional que mostra ser essa causalidade possível no domínio da razão.

Em termos da exposição de Nietzsche, a idéia em Platão, a vida eterna no cristianismo e o incondicionado em Kant são modos diversos de manifestação da idéia cuja progressão ininterrupta sustenta a dualidade de mundos. Dissolver a distinção mundo verdadeiro/mundo aparente e redimensionar a inserção do homem no mundo desde uma aquiescência profunda, desde o redimensionamento do agir no *amor fati* requer primeiramente, em Nietzsche, rejeitar o incondicionado kantiano, recusar a possibilidade de uma causalidade pela liberdade, em suma, ultrapassar a distinção postulada pelo idealismo transcendental entre fenômeno e númeno. Na sua ótica, é o imperativo categórico que faz de Kant novamente um prisioneiro da metafísica devido ao retorno, excluído do plano do conhecimento, para Deus, alma, liberdade e imortalidade. Em *A gaia ciência,* ele afirma: "...lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a 'coisa em si' - também algo ridículo! - foi furtivamente tomado pelo 'imperativo categórico', e com ele no coração *extraviou-se de volta* para 'Deus', 'alma', 'liberdade' e 'imortalidade', semelhante a uma raposa que se extravia de volta para a jaula - e a sua força e esperteza é que havia *arrombado* a jaula!" (*GC* § 335).

Por outro lado, com o mundo das coisas em si, o sujeito agente passa a pertencer a uma ordem que se encontra fora do tempo, pois que o tempo, em Kant, sendo apenas a condição dos fenômenos, está aquém da coisa em si: "Este sujeito não se submeteria, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais, pois o tempo é tão-somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas. Nele nem *surgiria* nem *cessaria* qualquer *ação;* em conseqüência, ele também não estaria sujeito à lei de toda determinação temporal e de todo o mutável..."[108], escreve o

[108] I. KANT, *Crítica da razão pura,* p. 274.

filósofo de Koenigsberg em *A crítica da razão pura.* Com a introdução de uma causalidade intelectual, Kant cria um reino para além da determinação temporal, no qual a razão não estaria à mercê de qualquer dinâmica do tempo, já que é livre e independente da necessidade natural regida pela causalidade necessária no tempo. Com referência à razão, Kant escreve: "A razão está presente e é sempre a mesma em todas as ações do homem em todas as circunstâncias temporais, mas ela mesma não é no tempo nem atinge um novo estado no qual antes não estava"; em termos do modo como se relacionam a razão e a ação acrescenta: "a ação que se encontra imediatamente sob o poder da razão, e que esta última, em sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso temporal". Ora, é justamente a possibilidade de a razão em Kant estar para além do tempo que, mediante a causalidade pela liberdade e não pela necessidade natural, possibilita a imputação de responsabilidade e culpa ao agente: "A ação é atribuída ao caráter inteligível do homem, e agora, no momento em que mente, ele é totalmente culpado; portanto, desconsiderando todas as condições empíricas do ato, a razão era integralmente livre, e a mentira é de todo imputável à sua omissão"[109].

---

[109] Idem, ibidem, p. 281. Como nossa argumentação visa a apresentar o imperativo enquanto progressão da idéia e o eterno retorno como uma interpretação de Nietzsche que tenciona ultrapassar as cosmologias que o antecederam mediante a introdução do tempo no mundo, damos especial atenção ao fato de Kant no âmbito do incondicionado retirar a razão da determinação temporal. O conceito de espaço e tempo bem como as suas diversas implicações no sistema kantiano conforme, especialmente, a Estética transcendental são relegadas a um segundo plano, já que Nietzsche não faz uma leitura tão minuciosa dos conceitos presentes na filosofia de Kant, tomando o imperativo categórico como introdução de um outro mundo com o resgate da imortalidade da alma, da liberdade e de Deus. Assim, em nossa argumentação, importa verificar em que medida a postulação de uma razão para além do tempo funda em Kant um outro mundo. Em outra passagem da *Crítica da razão pura,* encontra-se o seguinte texto alusivo à não determinação temporal da razão: "A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o homem. Antes mesmo que ocorra, cada uma delas está predeterminada no caráter empírico do ser humano. Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois*; sem levar em conta a relação temporal na qual está com outros fenômenos, cada ação consiste no

Outra vez, mesmo que de um modo diferente do cristianismo e do platonismo, a relação entre tempo e mundo é determinante na postulação de um outro mundo em Kant. Fora do tempo está a razão que legisla no plano numênico, fora do tempo estão as coisas em si mesmas. Mesmo que se trate da afirmação de um domínio pertencente à razão cuja existência não pode ser anuída sem que se incorra em paralogismos, conduz a marcha do pensamento em busca de um ideal. Se a alma, o mundo e Deus são idéias incognoscíveis, pois nem lhes corresponde uma intuição nem podem ser subsumidas em um conceito, tem, entretanto, um papel regulador. Constituem máximas que conduzem o pensamento à busca do incondicionado. Não são princípios constitutivos, mas reguladores, fazendo com que se proceda como se houvesse a totalidade do mundo, a imortalidade da alma e Deus. Todavia, se tais princípios não têm um uso no domínio especulativo da razão, o têm no domínio prático que é definido por Kant como "tudo aquilo que é possível através da liberdade"[110], por conseguinte, fora do tempo. Se o fim último da razão concerne à liberdade da vontade, à imortalidade da alma, e à existência de Deus, então concerne a tudo aquilo que se encontra fora do tempo. Com a vigência do tempo, a razão era prisioneira da causalidade natural e, com isso, não podia transpor a série das condições. Entretanto, no domínio prático, ela tem pleno direito de acesso aos númenos, as coisas em si mesmas, já que se trata de uma ordem na qual a razão não sofre determinação temporal. Assim, a

---

efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das acusas naturais, por fundamen tos externos e internos, porém precedentes segundo o tempo. Esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo (...), mas ela também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos. Deste modo, nada começa na própria razão, mas ela, enquanto condição incondicionada de toda ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior..."(Kant, op. cit. 280).

[110] Idem, ibidem, p. 391.

não presença da determinação temporal no incondicionado sustenta justamente a ausência de condições e a permanência de um imperativo. Trata-se de um outro mundo cuja vigência da idéia deve exercer seu influxo sobre o mundo sensível. No texto de Kant, esse mundo assim aparece:

> "Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta idéia"[111].

Ora, se a progressão da idéia institui mundos, a doutrina do eterno retorno os destitui. Entretanto, isso não se processa mediante a substituição de uma determinação do mundo por uma outra mais bem desenvolvida, mas pela rejeição da possibilidade de um tal concepção definidora seja de um mundo aparente, seja de um mundo verdadeiro. É no domínio das interpretações mediante as quais o homem se situa no mundo que Nietzsche rejeita, simultaneamente, a aparência e a verdade do mundo. Trata-se de predicados que não podem humanamente ser atribuídos ao mundo sem ser, ao mesmo tempo, expressões de uma perspectiva. A oposição verdadeiro/aparente não perdura no ciclo eterno porque não é possível dissociar o que passa do que deveria passar. O mundo, visto como aquilo que vem a ser e que retorna, não determina no

[111] Idem, ibidem, p. 394.

curso do tempo algo que *deva ser* fora do tempo ou do mundo, mas ao manter interconectados o presente, o passado e o futuro na noção de uma eternidade que pertence ao mundo, faz do dever ser apenas aquilo que é no tempo, ou seja, o vir a ser passa e retorna sem jamais dever ser mais do que aquilo que incessantemente devém.

A doutrina do eterno retorno nietzschiana traz em seu bojo três grandes negações, quais sejam: "1) não há conhecimento em si! 2) Não há bem e mal em si! 3) Não há fim e nem origem!" (24 [7] do inverno de 1883/1884). Logo, pode-se a partir das três negações concluir, nem verdade nem aparência, pois a afirmação de um domínio ideal que contenha o conhecimento, a moral a origem e o fim do mundo promove a dualidade de mundos, a diferença entre algo que aparece e uma possível verdade que se oculta. Eis uma compreensão do sentido do eterno retorno que, em Nietzsche, se torna seletiva por pressupor, primeiro: "*maturidade* do homem para este *pensamento*" (24 [7] do inverno de 1883/1884), pois ele supõe que o homem possa suportar viver em um mundo sem contrapô-lo a outro mais perfeito e, segundo, por lançar "[l]*uzes* sobre o fato de que não há coisas em si" (24 [7] do inverno de 1883/1884), ou seja, para além do que se apresenta não há um domínio obscuro que possa servir de modelo. Efetivamente, não há para o ser, interpretado como vir-a-ser, algo que deva ser. Compreender isso é, mediante a introdução do eterno retorno, desmoralizar o mundo, outro sentido conferido por Nietzsche à doutrina. Em um fragmentos póstumo de 1883, ele escreve: "O pensamento do retorno como princípio *seletivo* (...) *nossa* necessidade é agora desmoralizar o mundo: senão não se poderá mais viver. Se o interpretamos de forma *moral*, a 'não liberdade absoluta da vontade' provoca *aversão*"(24 [7] do inverno de 1883/1884). Porque não distingue a força e a manifestação da força, a vontade de potência e o efetivar-se da vontade, Nietzsche

recusa o conceito de liberdade para agir de tal ou qual modo, rejeita a anteposição mental de fins e propósitos, entende o efetivar-se que é a vontade de potência desde a perspectiva da necessidade das lutas que regem esta ou aquela organização. Se o mundo é interpretado moralmente, a vontade enquanto efetivar-se é negada. Mais do que isso, a impossibilidade de agir de outro modo provoca aversão da própria vontade. Em vista disso a premência conferida à desmoralização do mundo enquanto forma de afirmação do mundo como vontade de potência. Enfim, a doutrina do eterno retorno se coaduna com a interpretação da vontade de potência enquanto acontecer e vem, justamente, como uma nova interpretação da temporalidade, redimensionar o entendimento da vontade, simultaneamente, no tempo e no mundo.

Mas, como não relacionar a desmoralização do mundo, enquanto um dos intuitos de Nietzsche com a doutrina do eterno retorno, com a recusa de que ele seja obrigatório no sentido da progressão da idéia em um imperativo? Como não a relacionar com a afirmação de que o velho mundo como inalcançável, isto é, como algo que não pode ser atingido, é denominado inalcançado e, por isso, não obrigatório? Em suma, como não estabelecer uma ligação entre a doutrina do eterno retorno enquanto um outro modo de o homem se pôr a si mesmo no tempo, conduzindo-o a um redimensionamento do agir, com a necessidade de ultrapassar a dualidade de mundos, referindo-o diretamente ao texto 'Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar em fábula"? Em seu quarto movimento, a impossibilidade de atingir o mundo verdadeiro o torna desconhecido e, em vista disso, não obrigatório: "O verdadeiro mundo - inalcançável? Em todo caso inalcançado. E como inalcançado também *desconhecido*. Conseqüentemente, também não consolador, redentor, obrigatório: a que poderia algo desconhecido nos obrigar?..." (*CI*, Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar

uma fábula). É com o positivismo que Nietzsche entende, na história da filosofia consoante ao referido texto, o começo do esboroamento da crença no mundo verdadeiro: "(*cinzenta manhã. Primeiro bocejo da razão. Canta o galo do positivismo.)*" (*CI*, Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar uma fábula), todavia, do momento em que se inicia a rejeição do mundo verdadeiro até a exclusão também do aparente transcorre o período de uma manhã. Esse movimento no discurso de Nietzsche aponta para uma lacuna na solução da dualidade de mundos enquanto possibilidade de seu ultrapassamento com o positivismo.

Em que pese a aspiração positivista de mediante o estágio científico reconhecer a impossibilidade de atingir qualquer tipo de conhecimento absoluto, renunciando a tal empenho em favor do conhecimento das leis efetivas que regem os fenômenos, a crença exacerbada na ciência conduz, na ótica de Nietzsche, igualmente à metafísica, à dualidade de mundos. Convém mencionar que Nietzsche não realiza uma contraposição direta ao positivismo de Auguste Comte, com o qual flerta na época de *Humano demasiado humano,* mas refere-se à redução da filosofia à teoria do conhecimento conforme Herbert Spencer, John Stuart Mill, Eugen Dühring, Eduard Hartmann, aos quais se refere ora como "filósofos-de-fuzarca", que se denominam 'filósofos da realidade' ou 'positivistas' (*BM* § 204)[112] ora filósofos mecanicistas. Entendendo que somente enquanto ficções reguladoras as hipóteses científicas teriam algum "direito de cidadania", o filósofo alemão recusa a noção de convicção presente na ciência de sua época mostrando que em sua base está a crença de que há outro mundo. Em a *Gaia ciência*, no parágrafo intitulado *'Em que medida ainda somos devotos',* ele

[112] Cf. também BM, § 253 e § 210, neste último, Nietzsche escreve: "'A filosofia mesma é crítica e ciência crítica - e nada mais'". Essa valoração da filosofia pode gozar do aplauso de todos os positivistas da França e da Alemanha".

afirma com relação à postulação de um outro mundo que: "a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e na medida em que afirma esse 'outro mundo' - não precisa negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo?" e acrescenta, no final do texto, que a pressuposição presente na afirmação de outro mundo é a devoção à metafísica: "a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* - que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina..." (*GC* § 344). Nesse caso, a progressão da idéia não é suspensa com a visão científica do mundo, mas transformada em verdade, em ciência. A noção de verdade contraposta ao erro sustenta ainda uma dualidade ao contrário. Permanecendo a admissão de que existem fatos aos quais se pode reportar, sustenta-se a presença das aparências que lhe são sempre contrapostas. Por isso, escreve Nietzsche: "Contra o positivismo, que permanece no fenômeno: 'só há fatos', diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações" (7 [60] do final de 1886/primavera de 1887).

Por outro lado, especialmente o mecanicismo evolucionista de Herbert Spencer que, entre outros, sucede o positivismo, sustenta a dualidade de mundos em reverso[113]. Ora, o mecanicismo de Spencer afirma a presença de um domínio incognoscível real por trás do que é cognoscível. Em *Os primeiros princípios*, escreve: "dizer que não podemos conhecer o absoluto é afirmar implicitamente que o absoluto existe. Quando negamos que se pode conhecer sua essência, admitimos tacitamente sua

[113] Nietzsche contrapõe-se à filosofia de Herbert Spencer tanto em termos morais quanto com relação à sua cosmologia. É especialmente a noção de um progresso orgânico pensada como lei de todo progresso, perceptível das mudanças cósmicas até a civilização, presente no pensamento de Spencer (Cf. *El progresso, su ley e su causa,* trad. de M. de Unamuno, Madrid: La España Moderna. [s.d.]) que Nietzsche recusa, já que, na sua visão, não há passagem de um estado inferior para um superior seja pensando em termos de cosmologia seja em termos de civilização. A idéia de progresso é rejeitada por Nietzsche.

existência, e isso prova que o absoluto está presente no espírito, não como *nada*, senão como *algo*"[114]. Ao fazê-lo, resgata como real aquilo que está para além do que aparece enquanto necessidade da relatividade daquilo que aparece. Caso se ateste que se conhece o cognoscível, está implicada a necessidade e realidade do que não se pode conhecer enquanto o limite da relatividade do próprio conhecimento. A existência do absoluto é posta como um dado da consciência. Se não se pode atingi-lo, ele tem necessariamente de ser admitido. Ora, se o que se inicia com o positivismo não conduz ao Meio-dia, ao fim do mais longo erro, em suma, ao ponto alto da humanidade que se dá quando se dissolve a dualidade de mundos, é porque se segue a ele o reverso do mundo verdadeiro/mundo aparente. Se o mundo verdadeiro como o incognoscível não é a medida do mundo aparente, sustenta a oposição mediante o reconhecimento da sua realidade mesmo inacessível ao conhecimento. É o seu reconhecimento que continua sustentando a dualidade de mundos.

É preciso uma radicalidade maior do que admitir o cognoscível como limite para o sentido e o valor e o incognoscível como inacessível, mas dissipar, simultaneamente, o cognoscível e o incognoscível, a verdade e a aparência. Rejeitar que haja tanto algo para o qual se tenha acesso privilegiado quanto algo inacessível, eis a única forma de efetivamente dissolver a dualidade. Por isso, o Meio-dia, enquanto fim do mais longo erro só surge no discurso filosófico de Nietzsche com a personagem Zaratustra e, por conseguinte, com a introdução da própria interpretação de Nietzsche na história da filosofia: "O verdadeiro mundo, nós o expulsamos: que mundo resta? O aparente, talvez?... Mas não! *Com o verdadeiro mundo expulsamos também o aparente!*" (*CI*, Como o "verdadeiro mundo" acabou por se tornar uma fábula). De fato,

---

[114] SPENCER, Herbert. *Los primeiros principios,* trad. de José A. Irueste, Madrid: S. Calleja, 3 ed., 1905., p.82.

Nietzsche expulsa, ao mesmo tempo, o mundo verdadeiro e o aparente ao entender que não existem fatos, fenômenos, ou qualquer espécie de em si, mas que todas essas formulações não passam de interpretações perspectivas. Como não há outro modo de estar no mundo exceto o interpretante e o mundo que nos importa é sempre produto de nossa interpretação, não há aparência nem verdade, mas tão-somente perspectivas provisórias, formas de tentar firmar e dominar o vir-a-ser. Ao afirmar que a vontade de potência é o interpretar, o intérprete e o interpretante que se faz enquanto exercer-se, Nietzsche implode a dualidade de mundos por entender o valor do mundo desde a interpretação e o intérprete, enquanto vontade de potência, como interpretação. Não há outro modo de estar e de vir-a-ser no mundo salvo o interpretante. Assim, Platonismo, cristianismo, idealismo transcendental, positivismo, mecanicismo e o eterno retorno não são verdades e tampouco aparências, mas interpretações cuja distinção do valor está na promoção ou obstrução da vida. Trata-se de interpretações por meio das quais os homens se conservaram na vida, visões de mundo fundamentais no sentido da edificação de ideais que regeram mundo, homem, filosofia, ciência e ética no decurso da história do pensamento ocidental. Em Nietzsche impõe-se a pergunta acerca de que tipo de mundo, homem, filosofia, ciência e ética teve preponderância, no limite, ele questiona o tipo de vida que se manifestou durante a vigência desses ideais. Se as interpretações anteriores privilegiaram a negação dessa vida, faz-se necessário verificar se é possível afirmar a existência de outra vida e ao fazê-lo quais as conseqüências que daí advêm.

Com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche quer dar termo aos sentidos absolutos que foram conferidos ao mundo. Mais do que isso, quer mostrar que, em termos interpretativos, o verdadeiro mundo tornou-se uma fábula e com a exclusão dele

também o aparente foi dissipado. Se a exposição de sua doutrina comporta acréscimos e novas possibilidades em analisando os textos que foram escritos de 1881 a 1888, mantém como fio condutor a afirmação do eterno retorno de tudo aquilo que se processa no tempo e a relação entre compreender o retorno e a expressão grande Meio-dia. De fato, essa doutrina comporta, para Nietzsche, uma virada radical, uma mudança de perspectiva não contemplada no decurso da história ocidental. Entretanto, a transformação não se deve ao dado de Nietzsche ter elaborado uma nova cosmologia. Afinal, ele admite que a mesma já poderia ter sido ensinada por Heráclito: "A doutrina do 'eterno retorno', ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas - essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito" (*EH*, O nascimento da tragédia, § 3), atribuindo ao filósofo de Éfeso a tese estóica por julgar que o estoicismo herdou de Heráclito suas idéias fundamentais. Por outro lado, Nietzsche tem conhecimento de que a compreensão de um eterno retorno já havia sido exposta nos mitos hindus, nos pré-socráticos, pitagóricos e etc. De outra parte, a noção de um círculo girando eternamente também está presente em Schopenhauer, assim como a expressão meio-dia e Nietzsche se vale da exposição de Schopenhauer em *Nascimento da tragédia* ao expor o incessante sucumbir das aparências. Logo, a súbita visão não é uma novidade, exceto pelo novo sentido da visão tanto no conjunto da filosofia de Nietzsche quanto no da tradição da história da filosofia.

No plano de 1887, fica textualmente manifesto que com a doutrina do eterno retorno, Nietzsche pensa que se manifestarão transformações em termos de valores: "No lugar dos *valores morais* toda sorte de valores naturalistas. Naturalização da moral"; com relação à investigação da sociedade: "No lugar da 'sociologia' *uma doutrina das formações de soberania*"; referentes ao conhecimento: no lugar da 'teoria do

conhecimento' uma *doutrina das perspectivas dos impulsos* (da qual faz parte uma hierarquia dos impulsos)" e, por fim, uma substituição das interpretações metafísicas e religiosas pela sua doutrina: "No lugar da metafísica e da religião *a doutrina do Eterno Retorno*" ((7) 9 [8] do outono de 1887). É como uma nova interpretação que a doutrina se insere na história da filosofia. É enquanto ultrapassamento e alargamento das perspectivas anteriores que ela se diferencia das demais interpretações. Em vista disso ele afirmar: "Eu busco uma concepção de mundo que faça justiça sobre este fato: explicar o vir-a-ser sem recorrer a semelhantes intenções finais: o vir-a-ser deve aparecer justificado a todo momento (...); o presente não deve absolutamente ser justificado em razão do futuro ou o passado em razão do presente" (11 [72] do novembro de 1887/março de 1888). Mesmo que o filósofo utilize expressões como "concepção" e "explicação", consoante ao seu posicionamento, designam a imposição de uma perspectiva, o postular de uma interpretação.

Por um lado, com o eterno retorno, Nietzsche promove a transvaloração dos valores mediante a suspensão da progressão da idéia na história da filosofia: "*Filosofia do eterno retorno*: uma tentativa de inversão de todos os valores" (26 [259] do verão/outono de 1884). A introdução de uma eternidade imanente reverte as posições anteriores que supunham a dualidade de mundos desde uma eternidade transcendente, situando em um novo horizonte os valores, a sociedade e o conhecimento. Por outro, afirma que a inserção nessa outra perspectiva já requer a transvaloração que é apresentada, anteriormente, como condição para suportar o eterno retorno: "A transvaloração de todos os valores: o prazer não na certeza mas na incerteza. Já não 'causa e efeito', senão criação constante. Já não vontade de conservação, mas de potência" (26 [284] do verão/outono de 1884), escreve em 1884. O eterno retorno

aparece, simultaneamente, como promovendo e requerendo a transvaloração porque ao mesmo tempo em que dissolve uma perspectiva introduz outra que não pode ser compreendida dentro dos antigos parâmetros. Daí a incerteza, a criação e a vontade de potência serem remetidos a uma outra relação do homem com o tempo e o mundo. Em ambos os casos, a transvaloração aparece como um projeto cuja execução é necessária no contexto do eterno retorno ora como promoção ora como condição da doutrina.

Convém lembrar que a expressão "transvaloração dos valores" (*Umwerthung aller Werthe*) aparece primeiramente nos textos de Nietzsche como subtítulo de uma obra maior *A Vontade de Potência* (*Der Wille zur Macht*)[115], cujo objetivo era proceder a uma sistematização de seus escritos acerca da crítica dos valores, do niilismo, do legislador, etc., em torno do conceito de vontade de potência enquanto efetivar-se. Contudo, tal projeto foi abandonado no outono de 1888, permanecendo, então, o da *Transvaloração de todos os valores* que, nessa ocasião, deveria ser publicado em quatro títulos (*O Anticristo*, *O imoralista*, *Nós que dizemos sim e Dionisio*): "O total [*Transvaloração de todos os valores*] compor-se-á de quatro livros, que irão aparecendo isoladamente[116]" escreve a Overbeck em carta de 1888[117]. O livro *Anticristo* aparecia apenas como o primeiro título: "...anuncio-te que o primeiro

---

[115] É em Setembro de 1885 que Nietzsche escreve pela primeira vez acerca da obra *Vontade de Potência*. Em seu plano, apresenta-a da seguinte forma: " *A vontade de potência*. Ensaio de uma nova interpretação de todo acontecimento. Por Friedrich Nietzsche" (39 [1] de setembro de 1885). A mesma denominação consta no Fragmento póstumo 40 [2] do agosto/setembro de 1885 e fazem parte ainda os seguintes fragmentos do mesmo ano 39 [12], [13], [14], [15].

[116] Carta para Overbeck de Outubro de 1888. F. NIETZSCHE, *Despojos de uma tragédia,* Tradutor Ferreira da Costa, Relógio d'água: Lisboa, 1944, p. 296.

[117] Em outra carta de setembro do mesmo ano, endereçada a Paul Deussen, faz um comentário similar acerca da grandeza da obra na qual trabalha e do plano de publicar outros livros além do *Anticristo*: "O sentido desta obra pode exprimir-se em poucas palavras: *Da transvaloração de todos os valores.* Depois dela, não serão já possíveis muitas coisas que existem ainda. (...) O primeiro livro vai em meio. Terás adivinhado que, nos próximos anos, haverá muito que imprimir..." . In: *Despojos de uma tragédia,* Tradutor Ferreira da Costa, Relógio d'água: Lisboa, 1944, p. 294.

livro da *Transvaloração de todos os valores* está já pronto para a impressão", comenta na mesma carta. Posteriormente, uma nova mudança, Nietzsche passa a considerar o texto *O anticristo* como a totalidade da sua transvaloração[118]: "*Minha transvaloração de todos os valores, com o título principal o 'Anticristo', está pronta.* Nos próximos dois anos, deverei ocupar-me de fazer traduzir esta obra em sete línguas"[119], escreve em Novembro de 1888 a Paulo Deussen. Entre 1885 e 1888, Nietzsche altera significativamente seu projeto filosófico, uma vez que ele tenciona elaborar uma grande obra de sistematização do seu pensamento e a substitui posteriormente pelo intenção de publicar a transvaloração em quatro livros e, por fim, afirma tê-la concluído mediante a publicação de *O Anticristo,* considerado como o título principal. Diante dessas transformações impõe-se a questão referente aos possíveis fatores que determinaram essa mudança de perspectiva no pensamento nietzschiano. Teria o filósofo julgado que a transvaloração tinha sido levada a bom termo ou que um tal projeto não poderia ser executado?

---

[118] À guisa de esclarecimento, convém trazer à tona alguns comentários. Primeiramente, duas passagens da biografia de Nietzsche elaborada por Rüdiger Safranski. A primeira referente à compilação elaborada pela irmã de Nietzsche, Elisabeth Foerster: "De agosto de 1885 - esse título vem dessa época - até o último outono em Turim, em 1888, Nietzsche escreverá disposições, registros e projetos de títulos para essa obra, enchendo seus blocos com anotações sobre esse tema. Um esboço fragmentário de 17 de março de 1887 será mais tarde usado pela irmã e Peter Gast para fundamentar essa compilação 'Vontade de Poder' com material do gigantesco espólio." A segunda acerca do abandono por parte de Nietzsche da elaboração de uma grande obra intitulada *Vontade de potência:* "Primeiro, pois, desaparece o título principal, 'A vontade de poder', depois também o segundo título principal, 'A transvaloração de todos os valores'. Resta 'O Anticristo'. *Minha transvaloração de todos os valores, com o título principal 'O Anticristo'*, está pronta, escreve Nietzsche a 26 de novembro de 1888 a Paul Deussen (B 8, 492) . As duas citações, baseadas em cartas de Nietzsche e nos fragmentos póstumos deixados pelo autor e reeditados por Colli e Montinari, confirmam a inautenticidade da obra publicada *Vontade de potência* e a arbitrariedade da irmã de Nietzsche ao realizar a compilação. Em vista disso, a tradução para a língua portuguesa do referido texto constitui u ma divulgação indevida do pensamento de Nietzsche, já que suscita associações proveniente de uma seleção de textos que não foi feita pelo filósofo alemão. Entre elas, figura a tradução de *Vontade de potência - Ensaio de uma transmutação de todos os valores* de Mário Ferreira dos Santos.

[119] F. Nietzsche, *KSA,* 15, p. 187.

Ao que tudo indica, a obra *Vontade de potência* viria apresentar o percurso, ao mesmo tempo, crítico e criador que levaria à ultrapassagem dos valores do Ocidente: "A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores", assim Nietzsche a intitula no outono de 1886, relacionando a transvaloração ao conceito de vontade de potência que apareceria como seu motivo condutor. Ora, o conceito de vontade de potência já havia sido introduzido em *Assim falava Zaratustra*, possibilitando com ele compreender as relações que se estabelecem no mundo orgânico como um todo, desde um dinamismo que se manifesta como expansão de potência. Tal conceito, ao encerrar o domínio orgânico, fornece a Nietzsche a chave para o desvelamento dos valores, já que, na sua ótica, a vida, simultaneamente, valora e avalia o valor. Em nossa investigação, essa conclusão, juntamente com os textos que apresentam a vontade de potência enquanto interpretação permitiriam, ao filósofo, iniciar o processo de transvaloração dos valores em curso, uma vez que, mediante o procedimento genealógico, passa a tratar os valores como signos, como sintomas que provêm de uma determinada avaliação e expressam uma perspectiva, um modo de ser e de viver que transparece como valor dos valores. Nesse sentido, crê-se que houve o abandono da elaboração de novos livros, mas não do projeto da transvaloração. E o mesmo se deveu ao fato de o filósofo perceber que nas obras *A gaia ciência* (apenas o livro V - 'Nós , os sem medo data de 1886), *Para além do bem e mal* (1886), *Para a genealogia da moral* (1887), *Crepúsculo dos ídolos, O anticristo* e *Ecce homo,* ambos de 1888, já o encerravam.

Observe-se, por exemplo, o plano anterior de *A vontade de potência* em seus quatro livros: "Primeiro livro: o perigo dos perigos (descrição do niilismo) (enquanto conseqüência necessária das avaliações de valores anteriores)" (2 [100] do outono de

1885/outono de 1886). Em que pese haver muitos textos referentes ao niilismo nos fragmentos póstumos de 1884 a 1888 que não foram publicados, a lógica interna que conduz ao niilismo foi apresentada, primeiramente, na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral.* É a investigação dos mecanismos do ideal ascético que conduzem Nietzsche à compreensão do niilismo enquanto produto da instituição de Deus e, posteriormente, pela perda total dos valores com a morte de Deus. Consoante Nietzsche, a afirmação do supra-sensível – objeto da transcendência – tem como pano de fundo o niilismo, que se instaura a partir de três elementos básicos: ressentimento, má consciência e ideal ascético.

Quanto ao niilismo radical, surgido da destituição do Deus cristão, encontram-se muitos textos entre os fragmentos póstumos. Especulativamente, pode-se dizer que neles Nietzsche desenvolve as conseqüências, de certa forma, políticas do niilismo enquanto falta de sentido em todo acontecer. Mas não se trata de textos que pudessem figurar isoladamente como *Leitmotiv* da transvaloração, visto que não são imprescindíveis para a exposição do seu pensamento referente a esse aspecto. Os textos que apresentam uma interpretação que tem de ser necessariamente suplantada e que, por isso, têm uma relação direta com a transvaloração estão presentes já em *Para a genealogia da moral* e em *O anticristo*: "O niilismo encontra-se, pelo contrário, em uma *interpretação totalmente determinada,* na interpretação cristã-moral" (2 [127] do outono 1885/outono de 1886)[120] diz em um fragmento de 1886 e acrescenta, com relação às peculiaridades dessa interpretação em *O anticristo:* "É claro que não se diz 'nada': utiliza-se em seu lugar o 'além', ou 'Deus', ou 'a verdadeira vida', (...) Esta inocente

[120] Idem, *Fragmentos Póstumos de 1885-1886,* XII, 2 [127]. Este parágrafo contém o plano para os quatro livros de 2 [100]. Conforme nota de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. In: *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. Vol. 12, Notas.

retórica, pertencente ao domínio da idiossincrasia religiosa e moral, toma um aspecto *muito menos inocente* quando se descobre de que natureza é a tendência que ali se abriga (...) a tendência hostil à vida; " (*A* § 7). Ora, é a projeção exacerbada em Deus que resulta no niilismo e, por isso, na obra publicada, Nietzsche volta-se ora para a premência ora para as conseqüências de sua destituição.

Em vista disso, seus textos contemplam o duplo sentido da morte de Deus, qual seja, o de promover ou a paralisia ou a transformação. A morte de Deus acarreta o desmoronamento de todo sistema semântico ocidental. É uma decorrência necessária da perda de seu eixo central. Mas, há de se ter presente que essa perda foi gerada pelo aprofundamento do conhecimento humano, pois há para Nietzsche uma relação inversamente proporcional entre simplificação e falta de sentido. Quanto mais superficial for a compreensão do mundo mais valioso ele parecerá ao homem e, de modo contrário, o seu exame aprofundado desvanece a sua apreciação. Nesse ponto, justamente, Nietzsche identifica a aproximação da falta de sentido e anuncia a perda de valores. Todavia, a mesma perda pode gerar um ganho inestimável caso promova a criação, isto é, caso leve à introdução de novas perspectivas. Eis o sentido positivo da morte de Deus: "O mundo que tem valor, criámo-lo nós! Ao reconhecer isto, reconhecemos também que a veneração pela verdade é já uma conseqüência de uma ilusão, que era Deus, e que, mais do que a verdade, devemos estimar a força que cria, simplifica, configura, inventa"(25 [505] da primavera de 1884), acrescenta no mesmo fragmento. A morte de Deus tem seu significado mais profundo nas possibilidades que confere ao homem, afinal, como diz Nietzsche ao encerrar o fragmento: "'Tudo é falso! Tudo é permitido!'" (25 [505] da primavera de 1884).

É o que se faz com o resultado desse evento notável que interessa ao filósofo, já que a percepção de que tudo é falso permite todas as possibilidades em termos de construção. Eis uma conclusão que está presente nos textos publicados a partir de 1886. Observe-se o relato do primeiro texto do quinto livro de *A gaia ciência:* "*O maior dos acontecimentos recentes - que 'Deus está morto', que a crença no Deus cristão caiu em descrédito - já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa*" (*GC* § 343). Se o episódio lança sombras sobre a Europa, é pela dificuldade existente entre os europeus de lidar com a perda do céu inteligível. Nietzsche anuncia a morte de Deus e ao fazê-lo retira as conseqüências máximas de tal evento. Por um lado, percebe que muitos não tem capacidade de percebê-lo: "o próprio acontecimento é grande demais, distante demais, demasiado à parte da capacidade de apreensão de muitos, para que sequer a sua notícia pudesse já chamar-se chegada"(*GC* § 343). A mesma idéia encontra-se no prólogo de *Assim falava Zaratustra,* quando a personagem encontra o velho da floresta e não lhe diz que Deus está morto ao perceber que ele não sabia e por perceber que ele não tinha condições de assimilar um tal acontecimento. Transparece, com isso, uma das peculiaridades do procedimento nietzschiano no sentido de apontar sempre para a impossibilidade de compartilha de perspectivas sem a correspondente compartida de condições. Um evento como a morte de Deus encerra múltiplos sentidos consoante os múltiplos espectadores que o observam. Desde a sua não percepção até a transformação que dele resulta. Eis um dado interessante para se pensar a extensão, em termos de compartilha, do projeto de transvaloração dos valores.

É como aurora e prenúncio de um novo tempo que a mesma morte se mostra aos espíritos livres. Sob um aspecto, são anunciadores de uma lógica de pavores, "*quem adivinharia hoje já o bastante deles, para ter de servir de mestre e prenunciador dessa*

descomunal lógica de pavores, de profeta de um ensombrecimento e eclipse do sol, tal que nunca, provavelmente, houve igual sobre a terra?" (*GC* § 343), escreve Nietzsche. Sob outro, como senhores que, retomando o fio do destino, lançam-se novamente a todos os perigos do incalculável, desconhecido e inapreensível horizonte de sentidos que se descortina diante da perda dos valores milenares. Doravante tudo é permitido e essa sentença como um pêndulo afiado regulará a existência. Só os fortes e bem logrados suportarão a travessia que os conduzirá ao criar pelo simples prazer de fazê-lo. Em vista disso Nietzsche afirmar: "*De fato, nós filósofos e 'espíritos livres' sentimo-nos à notícia de que 'o velho Deus está morto', como que iluminados pelos raios de uma nova aurora...*" e acrescenta com relação às possibilidades advindas de tal evento: "*...o horizonte nos aparece livre outra vez, posto mesmo que não esteja claro, enfim podemos lançar outra vez ao largo nossos navios, navegar a todo perigo, toda ousadia do conhecedor é outra vez permitida, o mar,* nosso *mar, está outra vez aberto, talvez nunca dantes houve tanto mar aberto"* (*GC* § 343). A significação plena da imagem de um mar aberto está em criar pelo prazer de criar e destruir pelo simples prazer de destruir para novamente poder criar. Esse é um aspecto significativo em termos da elaboração da filosofia positiva de Nietzsche, já que, diante da imagem de um mar aberto, constrói outras perspectivas provisórias, corroborando sua leitura de um perspectivismo no mundo.

O plano do segundo livro, diferentemente, contemplaria a vertente corrosiva da filosofia nietzschiana, já que se dirige à crítica dos valores, "Segundo livro: crítica dos valores (da lógica etc.)" escreve no fragmento (2 [100] doutono de 1885/outono de 1886). Tal crítica é levada a bom termo em *Para a genealogia da moral.* Embora Nietzsche tenha introduzido a questão do valor a partir do texto *Assim falava*

Zaratustra, é em *Para a genealogia da moral* que ele realiza a genealogia dos valores. Com relação à lógica, especialmente, é em *Para além de bem e mal, Crepúsculo dos ídolos* e em *Aurora,* que Nietzsche procura dissolvê-la[121]. "Terceiro livro: o problema do legislador (incluindo a história da solidão). *Como* devem ser constituídos os homens que portam julgamentos de valor invertidos? Os homens que possuem todo caráter da alma moderna, mas são muito fortes para a metamorfose em saúde pura"(2 [100] doutono de 1885/outono de 1886), escreve no fragmento de 1886. Novamente, encontra-se nos textos publicados a tematização desse outro item. São os filósofos legisladores, filósofos do futuro, que expressam na obra publicada, especialmente em *Para além de bem e mal*, o problema do legislador, a inversão dos valores, a dificuldade de compartir perspectivas, uma constituição bem lograda e o problema referente à sua solidão.

É na noção de filósofos propriamente ditos, ou filósofos do futuro, que se encontra a chave nietzschiana para proceder à transvaloração dos valores. Graças à sua fortaleza, suportariam um grau máximo de verdade no sentido de criação, isto é, teriam competência para compreender o limite no qual se processa a doação de valores, qual seja, a imposição de uma interpretação. Eis o porque da transformação que faz do seu conhecer um criar e do seu criar uma legislação. Em tais filósofos a vontade de verdade é entendida como vontade de potência e toda afirmação é vista como o expressar de uma avaliação. Consoante Nietzsche, amaram também suas verdades esses filósofos, embora não queiram que outros as amem, pois que sua verdade jamais será verdade para todos sem deixar de ser sua.

---

[121] A crítica nietzschiana à lógica conforme sua exposição em *Para além de bem e mal* e *Crepúsculo dos ídolos*, foi apresentada no primeiro capítulo.

A transvaloração é uma tarefa que Nietzsche reclama para si e para os "novos filósofos", cuja denominação de novos encontra apoio na prerrogativa de poderem transvalorar valores eternos. Essa é a condição apontada por Nietzsche para a executarem: possuir simultaneamente força e ousadia, isto é, uma constituição fisiológica bem lograda que exija a destruição dos antigos valores e a criação de novos. Em *Para além de bem e mal* afirma: "...Para *novos filósofos,* não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e transvalorar e transtornar 'valores eternos'" (*BM* § 203), em termos da necessidade presente nesses filósofos para a tarefa da transvaloração, e acrescenta, na seqüência, acerca de seu ensinamento: "Ensinar ao homem o futuro do homem como sua *vontade*, dependente de uma vontade humana, e preparar grandes empresas e tentativas globais de disciplinação e cultivo..." (*BM* § 203).

Diversas questões estão implicadas na noção nietzschiana de novos filósofos ou filósofos do futuro. Há uma diferença marcante entre eles e os filósofos que cultuam os valores em curso, denominados também de trabalhadores filosóficos, qual seja, a condição de um e de outro. Trata-se aqui de uma prerrogativa do discurso nietzschiano que encontra apoio na sua noção de tipologia. É a distinção entre um tipo forte, cuja condição fisiológica que se manifesta através de suas avaliações expressa um bom sistema de vassalagem entre os impulsos e uma condição fraca que exprime, ao contrário, uma desagregação hierárquica. Consoante o pensador, o filósofo legislador é o filósofo do futuro, aquele a quem cabe o manejo do martelo visando a destruir idéias e ideais. Não lhe cumpre a manutenção do dado. Isso foi tarefa dos livres-pensadores, que, ao acreditarem na incondicionalidade da verdade, acabaram por empreender uma defesa do estabelecido. O filósofo do futuro é apresentado como médico, artista e

legislador, cujas tarefas precípuas estariam determinadas pela interpretação dos sintomas, pela moldagem dos tipos e pela determinação do nível. A interpretação dos sintomas remete à compreensão do sentido da força. Na configuração dos tipos identificam-se as dissimetrias que configuram interpretações. Mediante a determinação do nível chega-se à hierarquia dos valores e à possibilidade da transvaloração. Essa tríade proposta para o filósofo estabelece uma certa unidade entre a filosofia e a ciência que fornece as condições necessárias para a tarefa fundamental do filósofo, o estabelecimento de uma hierarquia dos valores:

> "*Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores*: eles dizem 'Assim *deve* ser!'; são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem e para isso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os dominadores do passado – estendem suas mãos criadoras em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo. Seu 'conhecer' é *criar*, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é *vontade de potência* – Há hoje tais filósofos? Houve já tais filósofos? Não *é preciso* haver tais filósofos?..." (*BM* § 203).

Quanto ao quarto e último livro, pode-se inferir que se relacionaria diretamente com o terceiro, já que apresenta como plano a figura do martelo e os meios para a tarefa: "Quarto livro: o martelo. Seus meios para sua tarefa", diz Nietzsche no final do projeto de *A vontade de potência.* Ora, a imagem do martelo corresponde ao instrumento que permite a destruição dos antigos valores e o modo como é utilizado tal instrumento é relatado, por Nietzsche, com clareza e precisão no prefácio de *Crepúsculo dos ídolos.* Primeiramente, Nietzsche faz afirmações acerca da transvaloração: "Uma *tranvaloração de todos os valores*, este ponto de interrogação tão negro, tão monstruoso

(...) que arroja sombras sobre quem o escreve (...) Para isso todo o meio é bom, (...). Sobretudo a *guerra*". Com relação ao papel do martelo em tal projeto, acrescenta: "Este breve escrito é uma *grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio dos ídolos, desta vez não são ídolos temporais, mas *ídolos eternos*, os que aqui são percutidos com o martelo como se fora com um diapasão" (*CI*, Prefácio). Entretanto, no final do mesmo prefácio, Nietzsche diz ter terminado o primeiro livro da transvaloração: "*Turim,* 30 de Setembro de 1888, no dia em foi terminado o primeiro livro de *A transvaloração de todos os valores".* Como entender, então, que o projeto tanto de *A vontade de potência* quanto o da transvaloração dos valores já estava presente na obra publicada, como é nossa pressuposição?

Ora, por um lado, o fato de Nietzsche ter escrito que concluiu o primeiro livro da transvaloração não implica que o conteúdo da mesma, assim como do projeto de a vontade de potência, já não estivesse na obra publicada. Realizar uma sistematização do seu pensamento não determina que o mesmo já não se encontrasse sem essa posterior sistematização. Não há qualquer garantia de que novas questões seriam colocadas. Todavia, a mudança de perspectiva é que se transforma em pergunta, pois poderia ser arbitrário extrair das obras publicadas o plano da obra ou do projeto se esse não fosse o intuito do filósofo. Afinal, talvez ele viesse a introduzir temas que não estão presentes. Contudo, isso seria mera especulação sem termo possível, salvo se à sua autobiografia for concedido um caráter especial, isto é, for vista como balanço e termo de sua produção filosófica no que concerne aos pontos anteriores. Convém lembrar, conforme os trechos de suas cartas, que Nietzsche não mantinha presente o conteúdo das obras previamente publicadas, ainda assim, manifestou tê-las relido em

1888[122]. Essa releitura não poderia ser determinante no sentido de promover uma alteração em seu intento de publicar a transvaloração em quatro volumes, por exemplo?

De fato, tanto a transvaloração quanto a proposição de uma nova ética pressupõem, consoante Nietzsche, uma transformação no filósofo. Há, contudo, uma interrogação endereçada, por ele, à possibilidade da presença de tais filósofos no passado e no presente e acerca da sua precisão no porvir. Embora Nietzsche discorra sobre as características desses filósofos, não os identifica no decurso da história, não reconhece a sua presença na tradição do pensamento. Assim, por exemplo, reconhece a clarividência de Leibniz, no que concerne ao pensar constante no organismo; a força de Tucídides, enquanto a grande revelação da fatualidade existente no instinto dos helenos antigos; a perspicácia de Jacob Burkhardt, como profundo conhecedor dos gregos; e, em certa medida, a influência de Heráclito, já que considera como seus predecessores a filosofia vedanta e o próprio Heráclito, mas não os vê como tendo a tarefa da

---

[122] Nesse ponto, recorremos à exposição de Rüdiger Safranski que reúne em sua *Biografia de Nietzsche* trechos de algumas cartas do filósofo que confirmam primeiramente seu, em certo sentido, desligamento das obras prévias e, posteriormente, a releitura: "É preciso ter em vista que em sua incerta vida de andarilho, Nietzsche mandava que lhe enviassem posteriormente suas caixas de livros, mas possivelmente nem sempre tinha à mão as próprias obras. Freqüentemente queixava-se de ter esquecido o que uma vez escrevera. A 13 de fevereiro de 1887, na impressão da Segunda edição de 'A gaia ciência', por exemplo ele pede a Peter Gast que corrija o manuscrito para a impressão e acrescenta: *Eu próprio agora de certa forma tenho curiosidade de ver o que terei escrito daquela vez. Pois desapareceu inteiramente da minha memória* (B 8, 23). Às vezes até receia reler a própria obra. No ano dos prefácios de 1886, escrevia sobre suas obras antigas, mas evitava relê-las; *Em retrospectiva me parece uma felicidade*", escreve a Peter Gast em 31 de outubro de 1886, *que, quando escrevi esses prefácios, eu não tivesse à mão Humano, Demasiado Humano, nem O Nascimento da Tragédia: pois, cá entre nós, não agüento mais tudo aquilo*" (B 7, 275). Esse comentário foi escrito num momento de depressão. Porque dois anos depois, no último outono em Turim, animado por uma euforia sem igual ao ler suas obras antigas, ele escreve a Peter Gast: "*Há quatro semanas compreendo meus próprios escritos - mais ainda, eu os estou apreciando. A sério, antes nunca soube o que significavam; estaria mentindo se quisesse dizer que, exceto o Zaratustra, eles me teriam impressionado*" (B 8, 545; 21 de dezembro de 1888). No verão do mesmo ano ele pede de Meta von Salis um exemplar da 'Genealogia', que aparecera no ano anterior. A renovada leitura da obra, escrita há apenas um ano, o faz comentar: "*A primeira olhada naquilo me surpreendeu (...) No fundo eu tinha na memória apenas o título dos três ensaios: o resto, isto é, o conteúdo, eu havia esquecido*" (B 8, 392; 22 de agosto de 1888)" (SAFRANSKI, R. *Nietzsche Biografia em uma tragédia,* São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 273-4).

transvaloração[123]. Há um outro elemento que perpassa as condições necessárias e, quiçá, suficientes para a sua realização, qual seja, o deslocar perspectivas. Nietzsche o afirma em sua autobiografia: "Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto lavor do instinto de *décadence* - este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência" (*EH*, Por que sou tão sábio, § 1). Ora, essa experiência citada por Nietzsche foi vivenciada apenas por ele e isso o torna, na sua visão, mais habilitado para avaliar valores. Por essa razão, apesar de utilizar o plural ao se referir aos filósofos do perigoso talvez, aos filósofos propriamente ditos, a tarefa que reclama é apenas sua: "...tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma 'transvaloração dos valores'" (*EH*, Por que sou tão sábio, § 1)[124], diz em *Ecce homo.*

Efetivamente, Nietzsche manifesta em *Ecce homo* sentir uma solidão incomparável que provém da singularidade de suas vivências. Como não as pode compartir não pode se sentir próximo de ninguém. Essa prerrogativa parece ser a do mais vivido, mais experienciado, no limite, daquele que fez de si um laboratório para auscultar os signos do corpo. "Restabelecimento significa em mim uma longa,

---

[123] Em alguns textos Nietzsche refere-se a esses pensadores como grandes figuras do pensamento ocidental, inclui inclusive outros nomes, indicando sua importância na história, mas não reconhece uma transformação radical proveniente de suas exposições. A esse propósito pode-se verificar em *Crepúsculo dos ídolos,* a seção 'O que devo aos antigos', 'A razão na filosofia', especialmente o § 2, o fragmento póstumo 26 [193] do verão/outono de 1884 e em *A gaia ciência*, § 354, entre outros.

[124] Acrescenta ainda em outro parágrafo o seguinte texto que também mostra ser ele, e apenas ele, o possuidor de contrastes tais que viabilizariam a tarefa da *transvaloração de todos os valores:* "Para a tarefa de uma *transvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades, distância, a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada 'conciliar'; uma imensa multiplicidade, que no entanto é o contrário do caos - esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e a arte do meu instinto" (*EH*, Por que sou tão inteligente, § 9).

demasiado longa sucessão de anos - significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*"(*EH*, Por que sou tão sábio, § 1), escreve em sua autobiografia, não em forma de lamento, mas de constatação de que ao se ver inserido em um estado, simultaneamente, de começo e de queda pode vislumbrar as perspectivas de um e outro ponto de vista. É isso que lhe confere competência para tratar tanto de questões de *décadence,* mostrando seu processo em organismos ou sociedades, quanto de questões de saúde também em termos de organismos e sociedades. Se sob o aspecto da doença consegue vislumbrar valores mais sãos, sob o da saúde persegue formas de manter e estimular esse estado. É precisamente nesta figura limite de psicólogo de si mesmo - auscultando as oscilações de suas vontades de potência - que Nietzsche consegue avaliar os sistemas valorativos ocidentais e transvalorá-los. Entretanto, se a partir de sua perspectiva pode propor a transvaloração, na perspectiva de outros que não experienciaram coisas similares, a mesma não será compreendida. Eis a dimensão da solidão nietzschiana: impossibilidade de se comunicar, de compartilhar vivências, experiências, em suma, perspectivas introduzidas.

A transvaloração é levada a bom termo por Nietzsche mediante o redimensionamento de todo sistema valorativo do Ocidente. A nova forma de ver o valor, já o prenuncia, pois faz o homem o criador de valores. Mas o que é o homem senão uma multiplicidade de vontades que, no limite, não tem vontade mas responde aos seus afetos de comando. O que são esses afetos senão deslocamentos constantes que impõe perspectivas provisórias acerca do mundo circundante. O que é o mundo senão um horizonte ilimitado de sentidos e valores que remonta a vontade de potência enquanto interpretação. O que é a vontade de potência em Nietzsche senão o interpretar,

o intérprete e o interpretado enquanto exercer-se. Ora, o filósofo alemão redimensiona a relação do homem com o mundo e com o homem ao fazer de suas manifestações imposições perspectivas, interpretações. Com isso ele implode o sistema valorativo do Ocidente à medida que transforma a unidade subjetiva e conceitual em interpretação. Daí a doutrina do eterno retorno não se coadunar com as interpretações que introduziram e sustentaram tanto a dualidade de mundos quando a unidade, simultaneamente, requerendo e promovendo a transvaloração.

Ao estabelecer uma demarcação entre dois momentos na história dos sentidos no ocidente que correspondem a situações diferentes do homem diante da vida, Nietzsche remete a essas duas situações. Não há como conciliar ambas as perspectivas: "'Alto lá, anão, falei. 'Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* - não poderia suportá-lo!" (*ZA* III "Da visão e do enigma"), escreve Nietzsche em "Da visão e do enigma". De fato, trata-se de uma ou de outra visão do mundo, por si mesmas, incompatíveis. O anão, enquanto espírito de gravidade que condensa na sua figura todas as dualidades que puxam para o abismo da negação da existência não pode coadunar com a sua suprema afirmação manifesta no pensamento abismal de Zaratustra. São perspectivas distintas, condições diferentes que num e noutro enfoque exprimem o vir-a-ser no tempo. Da perspectiva do anão o ensinamento do eterno retorno é o maior dos pesos e lança-o ao niilismo suicida porque não contempla a transvaloração. Da ótica de Zaratustra é a suprema afirmação da existência e remete-o à inscrição de novas tábuas já que os valores foram transvalorados: "Aqui estou eu sentado, à espera, rodeado de velhas tábuas partidas e, também, de novas tábuas escritas pela metade. Quando chegará a minha hora?", pergunta Zaratustra acrescentando: "Mas é tal quem cria um fito para o homem e dá à

terra o seu sentido e o seu futuro: somente ele *faz com que algo* seja bem e mal" (*ZA* III "Das velhas e novas tábuas").

Mas, qual é a resposta de Nietzsche à pergunta de Zaratustra, senão sua pergunta acerca do próprio Zaratustra, "Por que 'Zaratustra'? O grande esforço sobre si da moral", e a definição que elabora da tarefa de Zaratustra que entende como sendo também a sua: "ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou. (...) *Redimir os que passaram* e transmutar todo 'Foi' em um 'Assim o quis - isto sim seria para mim a redenção" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 8). Outra vez a redenção, presente em *Assim falava Zaratustra* e em *Ecce homo*, é definida pela afirmação do que foi. Novamente a tarefa de Zaratustra e de Nietzsche é determinada pela afirmação suprema, por querer tudo o que houve sem dissimulações. De novo é a travessia trágica da existência humana que ao compreender a ausência de sentidos e valores preestabelecidos afirma sua condição de criador de valores mudando radicalmente sua ação de uma assimilação passiva para uma criação ativa, ainda que como expressão de uma dada condição que assim pode atuar. Mas qual a relação com o grande esforço sobre si da moral senão entender a afirmação profunda, a aquiescência suprema desde uma perspectiva ética. Desde um grande meio-dia na história ocidental em que o querer é redimido da bem-aventurança e do castigo, do dever e da culpa, do ser e do dever ser. O grande esforço sobre si da moral ao qual se chega com o ensinamento do eterno retorno e a transvaloração dos valores não é outro que o amor ao destino, em suma, o *amor fati* como nova perspectiva: "Primeiro o necessário - e este ainda belo e perfeito que ele te será permitido ter! 'Ama o necessário' - *amor fati*, eis o que será minha moral" (15 [20] do outono de 1881).

IV . A ÉTICA DO *AMOR FATI*

> "Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para adiante nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário e menos ainda dissimulá-lo - todo idealismo é mendacidade diante do necessário - mas *amá-lo...*" (*EH*, Por que sou tão esperto, § 10).

O motivo condutor da vertente construtiva da filosofia de Nietzsche é o *amor* ao destino, o *amor* ao necessário, em suma, o *amor fati* que aparece como uma potência maior, superior frente a toda negação da vida, rejeição do mundo, condenação da existência em sua totalidade. O *amor* ao destino é, em Nietzsche, um dizer sim ilimitado ao que devém, única forma de o homem pôr-se a si mesmo no mundo e no tempo do mundo desde a sua aceitação incondicional. Aceitação essa que traz em seu bojo o presente, o passado e o futuro, traz as dimensões possíveis de o homem situar-se a si mesmo no tempo da sua própria vida sem rejeitar o passado, mas, ao contrário, desejando que ele retorne. O *amor* ao destino não é uma forma de representar para si a vida vivida, mas um modo de o existente avaliar desde a vida vivida, isto é, a partir da assimilação das condições de existência que se manifestaram no decorrer da sua existência, já que sua avaliação exprime essas condições. Efetivamente, é um conceito que se apresenta como resposta às interpretações precedentes que se manifestaram no curso da história ocidental. Trata-se, simultaneamente, de rejeitá-las e assimilá-las; quer dizer, com o *amor fati,* Niestzsche distancia-se das construções interpretativas que

julgavam o mundo a partir de um mundo modelo, pois ele supõe ter superado a interpretação da dualidade de mundos com o ensinamento do eterno retorno, a interpretação do sujeito com a vontade de potência e a reviravolta, em termos de ação humana, com o além do homem, porém admite que a presença dessas interpretações no curso da história ocidental é um *fatum* cuja afirmação é requerida enquanto condição de um dizer sim incondicional à vida: "Nada há que eu quisesse de outro modo - mesmo para um outro retorno, - não há nada que *tenha o direito* de querer de outra forma... *Amor fati* ... Mesmo o cristianismo vem a ser necessário: a forma mais elevada, a mais perigosa, a mais sedutora em seu não à vida, que provoca a sua mais elevada aquiescência - *eu*..." (25 [7] do início de 1888/janeiro de 1889), escreve Nietzsche em um fragmento póstumo de 1888.

Face às interpretações que, na perspectiva de Nietzsche, negaram profundamente a vida emerge o seu dizer sim à vida e, em vista disso, a cada uma das interpretações que a expressavam, mesmo ao cristianismo. Surge uma espécie de necessidade de afirmação incondicional de cada proposição posta no curso do tempo. Estranha mudança de perspectiva do filósofo iconoclasta, do pensador que trouxe à história da filosofia um dizer não contundente ao seu conjunto, uma rejeição peremptória das construções explicativas do ser, do conhecer e do agir de Platão a Hegel. Que fez da história da filosofia, como um todo, seu campo de batalha. Como interpretar essa virada filosófica desde os conceitos presentes em sua filosofia, desde a intenção do filósofo de elaborar uma nova interpretação do mundo, da introdução dos conceitos de vontade de potência, além-do-homem e eterno retorno? Como conciliar a vertente corrosiva com a afirmação incondicional das interpretações introduzidas? Qual

o sentido da mudança de discurso que se processa em Nietzsche, supondo-se que tenha ocorrido uma tal transformação discursiva?

Ao afirmar a necessidade mesmo da mais nefasta interpretação que houve na sua avaliação, o cristianismo, Nietzsche não passa a defender suas avaliações, mas a sustentar o caráter indispensável dessa interpretação no curso da história ocidental. Trata-se de reconhecer a importância das perspectivas introduzidas enquanto condição para chegar à sua perspectiva. Por um lado, reconhece que a condução das avaliações durante dois milênios teve na doutrina cristã sua base. Afirmar a existência com todas as suas contradições, sofrimentos e ausência de sentido prévios reinantes é reconhecer no curso do tempo a presença de interpretações que dotaram a existência de sentido mesmo que, no caso do cristianismo e da história da filosofia até Hegel, retirando do existente a possibilidade de os introduzir. Se a filosofia de Nietzsche surge, em sua vertente positiva, como a mais profunda forma de aquiescência que se pode atingir é porque professa a existência a partir da contraposição à sua negação. É rejeitando a negação da vida presente nos discursos filosóficos, científicos e religiosos que Nietzsche atinge a afirmação. Nesse caso, as interpretações precedentes são condição do seu afirmar, pois do não a um determinado tipo de avaliação ele retira duas afirmações, quais sejam, a afirmação do não que foi introduzido enquanto um sentido postulado em um determinado momento e o sim que a ele se sobrepõe enquanto interpretação diversa. Duplo movimento, dupla afirmação decorrente do reconhecimento de que o motor da vida é o criar e o destruir. Assim atua a vida enquanto vontade de potência que institui e destitui; não há como afirmar a vida em sua interpretação do efetivar-se sem reconhecer a importância das diversas interpretações que houve e sem perceber nesse movimento

de embate de perspectivas o desenrolar da cena filosófica enquanto forma de o homem se situar no mundo.

> "Uma filosofia experimental tal qual esta que eu vivo antecipa, mesmo a título de ensaio, as possibilidades do niilismo radical: o que não quer dizer que ela fique em um 'não', em uma negação, em uma vontade de negar. Ao contrário, ela quer chegar ao inverso - a uma *aquiescência dionisíaca* do mundo, tal qual ele é, sem nada tirar, excetuar, selecionar - ela quer o ciclo eterno - as mesmas coisas, a mesma lógica e não-lógica dos entrelaçamentos. Estado mais alto que uma filosofia possa esperar: ter frente à existência uma atitude dionisíaca: minha fórmula para isto é *amor fati*" (16 [32] da primavera/verão de 1888).

Do experimento de todas as possibilidades de perspectivas ao *amor* ao destino. Eis, a nosso ver, o percurso da filosofia positiva de Nietzsche. Por um lado, é como experimento que antecipa todas as possibilidade interpretativas, mesmo o niilismo. Trata-se de ver o mundo sob diversos enfoques, diferentes ângulos, distintas perspectivas. Por outro, tenciona partindo de uma filosofia experimental atingir o *amor fati* enquanto uma atitude dionisíaca frente à existência: a afirmação do ciclo eterno, da mesma lógica e não-lógica dos entrelaçamentos. De um lado, a forma de perceber o mundo experimentalmente e, de outro, o modo de atuar no mundo positivamente. Propõe-se, assim, em Nietzsche, um percurso que vai do conhecimento do mundo e dos existentes à sua ação no mundo. A afirmação dionisíaca é uma atitude diante da vida, ou melhor, uma atitude da vida enquanto vontade de potência compatível com uma filosofia experimental e não dogmática. Uma filosofia que reconhece o valor no mundo desde a interpretação, que entende o atuar a partir da luta entre a multiplicidade de

impulsos, forças ou vontades de potência organizados naquilo que se denomina homem, compreende o movimento da vida como um superar-se a si mesmo. Essa filosofia é que faz experimentos com o pensamento, mas conduz ainda, em nossa avaliação, a uma outra forma de o homem agir: "*amor fati,* eis o que será minha moral" (15 [20] do outono de 1881), diz Nietzsche.

Em uma perspectiva, o filósofo alemão não é exatamente um extemporâneo como reiteradas vezes se denomina, pois, sob um determinado aspecto, realiza filosoficamente o mesmo itinerário reflexivo que conduziu os filósofos do conhecimento ao agir. De fato, em se deixando de lado momentaneamente a crítica à história da filosofia, Nietzsche escreve primeiramente sobre os existentes enquanto vontades de potência. Conceito introduzido em *Assim falava Zaratustra* que entende a vontade como um efetivar-se que não tem vontade mas é um afeto de comando. Posteriormente introduz um novo conceito de sujeito que prescinde na noção de sujeito enquanto unidade subjetiva, mas apresentado como uma multiplicidade que se define pela introdução de interpretações e cuja função no conjunto do discurso nietzschiano é expressar o redimensionamento do agir. Partindo da compreensão trágica da vida, a afirmação concomitante das alegrias e sofrimentos do existir, afirma a existência com todas as contradições nela presentes. Por fim, introduz a doutrina do eterno retorno como conjunto de interpretações que se desenrolaram no mundo desde a progressão da idéia até sua supressão com o eterno retorno. Com a vontade de potência, o além-do-homem e o eterno retorno, pode-se atingir o redimensionamento do agir através da ética do *amor fati.* Assim, Nietzsche busca interpretar a totalidade desde a exposição dos existentes, do mundo, do tempo até chegar ao agir, estando, sob este aspecto, ligado definitivamente ao modo de proceder de sua época, embora seja necessário salientar que

o itinerário reflexivo de Nietzsche teve uma condução lógica e não cronológica, pois os conceitos com os quais interpreta o mundo e os existentes são introduzidos ao mesmo tempo.

Todavia, a filosofia de Nietzsche desenrola-se da dissolução da metafísica à ética do *amor fati*. Partindo da construção de uma interpretação que confere um novo sentido ao homem, ao tempo e ao mundo ele passa a situar o agir em uma dimensão diferente daquelas a partir das quais ele era pensado. Sob este outro aspecto, Nietzsche é efetivamente um extemporâneo, isto é, introduz uma interpretação dos existentes, do mundo e do agir que não se coaduna com a dos demais pensadores da história da filosofia. Se Nietzsche procura interpretar a totalidade, o faz desde a proposição de uma reviravolta conceptual tão grande que os conceitos com que se pensava anteriormente a inserção atuante do homem no mundo e o próprio mundo perdem o poder aplicativo para expressar o acontecer. Isso se processa porque Nietzsche converte toda manifestação no mundo e o mundo enquanto se manifesta ao homem em sentido e valor. Logo, não há mais unicidade conceptual que expresse homem e mundo assim como a ação do homem no mundo. A interpretação do interpretar infinito desenrolando-se no tempo é que permite entender o homem e o agir a partir de um novo ponto de vista. Mesmo em termos éticos não se trata da proposição de uma doutrina, mas de uma interpretação do agir humano relacionada com os conceitos de vontade de potência e eterno retorno enquanto interpretação. Conceitos que se tornam prerrogativas de uma nova compreensão do agir como interpretação de um processo interpretativo.

Está em jogo, em um primeiro momento, a retomada e a revisão da relação entre a supervalorização do espírito, entendido como uma unidade subjetiva regente, e a condução instintual da produção filosófica. Ao declarar que "em sua maior parte, o

pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos" (*BM* § 3), Nietzsche quer mostrar, por um lado, a impossibilidade de o espírito ser responsável pelas elaborações teóricas, pela construção das mais variadas filosofias e, por outro, a inexistência de objetividade no que concerne a essas produções. Chega, assim, ao ponto de afirmar ter sido toda grande filosofia "a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas" (*BM* § 3). Pensando a produção filosófica como produto de uma ausência de voluntariedade, enquanto inexistência de uma deliberação no seu construir, ele reforça a confiança na sua determinação instintual, já que, na sua visão, todas as avaliações são resultantes de condições de existência que se alteram conforme a modificação dessas condições. Na sua visão, cada pensamento, cada sensação, cada volição são um estado global que resulta da correlação de força atual de todos os instintos e não tem seu nascimento em um determinado instinto. O pensamento que se segue manifestam a alteração da correlação de forças em seu conjunto[125]. A argumentação nietzschiana, portanto, subverte a compreensão vigente ao entender quer a construção do conhecimento quer o estabelecimento das normas jurídicas, éticas e também dos juízos estéticos à hierarquia dos impulsos que rege o filósofo. No limite, reconhece na base das interpretações um certo destino da luta entre os impulsos e o *amor fati* vem expressar a aquiescência a essa determinação.

Pensar, querer e sentir não provêm da fragmentação humana em faculdades, mas da introdução do conceito abrangente de regência, quer dizer, da organização presente na multiplicidade de impulsos, forças, em suma, vontades de potências que correspondem a essa ou àquela organização humana. Daí Nietzsche afirmar que "[o]s

[125] Cf. os fragmentos póstumos 26 [92] do verão/outono de 1884, 38 [1] do junho/julho de 1885 e 41 [11] do agosto/setembro de 1885.

julgamentos de valor estão presentes em todas as funções do ser orgânico" (26 [72] do verão/outono de 1884), pois quem avalia incessantemente são os impulsos, forças, vontades de potência. Por isso, a mesma argumentação aplica-se aos conceitos de espírito, intelecto e razão vigentes nas mais variadas filosofias. Todos são instrumentos da hierarquia dos impulsos, daquilo que Nietzsche chama, algumas vezes, o tirano em nós: "Ao nosso impulso mais forte, o tirano em nós, submete-se não apenas a nossa razão, mas também nossa consciência" (*BM* § 158). Em vista disso, a determinação da hierarquia ser questão central para o filósofo, pois simultaneamente diagnostica as perspectivas e permite a busca de outras através da defesa de uma determinada hierarquia, ainda que seja como produto de uma dada hierarquia. Essas questões apresentadas por Nietzsche são fundamentais para compreender não só a crítica que procede à tradição, mas principalmente as proposições presentes em sua filosofia. Enfim, que hierarquia de impulsos, na percepção nietzschiana, nele toma a palavra e para ele deve tomar a palavra.

Não se pode separar a compreensão nietzschiana de uma aplicação dessa compreensão a Nietzsche, pois, de acordo com sua argumentação, sua filosofia também é resultante da luta de impulsos. Como os demais filósofos, Nietzsche tem uma visão de conhecer e de agir, mas, no seu caso, estes estão inter-relacionados a partir do conceito de vontade de potência enquanto interpretação, o que, pela singularidade de sua exposição, o distingue dos demais. Mas, a questão que se coloca em termos de uma tentativa de determinação desse conjunto endereça-se à meta que Nietzsche quer atingir ao propor uma nova perspectiva. Com certeza, nem salvar a humanidade nem construir um novo sistema nos moldes anteriores, mas, quiçá, deixando falar a gama de impulsos nele presentes, compreendendo a regência que determina a hierarquia de impulsos que

promove a ascensão do homem como tipo, recriar o homem ao propor uma nova inserção do homem no mundo enquanto o entende como vir-a-ser criador e, por isso, eminentemente interpretativo e o mundo, que tem valor para o homem, como interpretação. Tal não significa introduzir prescrições que devam ser seguidas pelo conjunto dos homens. Nada seria mais contrário a Nietzsche. Ainda assim, pode-se lhe atribuir uma nova compreensão de homem e, especialmente, da ação desse homem que remeteria ao *amor* ao destino enquanto atitude ética e ao *amor fati* enquanto uma nova visão de ética.

Afastando resolutamente a deliberação do que se poderia denominar de competência humana, Nietzsche destitui o valor da ação tanto pela impossibilidade de uma posição objetiva com referência a este ponto quanto pela superficialidade da consciência que se quer colocar como juiz. Com respeito a isto, duas questões são determinantes, quais sejam: a impossibilidade de conhecimento quer da origem quer do fim de uma ação e o seu entendimento como explosão de força. No limite, estas questões estão interligadas, pois é por entender a ação como uma explosão de força que Nietzsche vê sua origem e fim como indeterminados. Nada há de prévio que se possa resgatar enquanto motivo primeiro. Na ótica nietzschiana, os conceitos de fim e motivo constituem um erro que se configura pela necessidade humana de tornar algo compreensível. Visando, ao mesmo tempo, à determinação e à compreensão do agir, estabelece-se a crença seja na intenção seja no fim da ação como seus móveis internos. Ao afirmar: Ao afirmar que "[e]sta crença é um erro: o fim, o motivo são meios de tornar-nos a nós um acontecimento compreensível e acessível à ação"[126], (34 [53] do abril/junho de 1885), o filósofo quer, por um lado, dissolver essa crença e, por outro,

[126] Encontra-se uma argumentação similar nos seguin tes textos póstumos 10 [46], [47] do outono de 1887, XIV, 14 [185], 15 [72], [92] da primavera de 1888, entre outros.

devolver à ação sua inocência intrínseca. Inocência essa que se manifesta quando se dirime a crença de que em sua base existe algum tipo de deliberação.

No âmbito das investigações feitas por Nietzsche, tanto a medida da ação por suas conseqüências ou por sua proveniência, quanto por seus estados anexos - prazer e desprazer - não a elucida, visto que há uma impossibilidade implicada, qual seja, a do conhecimento da ação. Ao referir-se às explicações que se centram nas conseqüências, o filósofo procura mostrar a inconsistência das formulações utilitaristas. A mesma argumentação pode ser encontrada nos *Fragmentos póstumos de 1888*: "O valor de uma ação deve ser julgado segundo suas conseqüências - dizem os utilitaristas (...) Mas conhece-se as conseqüências?" (14 [185 da primavera de 1888) e em *Para a genealogia da moral*, quando Nietzsche, ao investigar a dupla proveniência dos juízos de valor bom e mau refuta a explicação inglesa de um vínculo existente entre a ação e as suas conseqüências[127].

---

[127] Como exemplo dessas análises, Nietzsche cita a construção de uma explicação referente ao surgimento do juízo bom. Segundo as investigações inglesas, tal juízo deriva de ações altruístas que foram louvadas e reputadas como boas para aqueles aos quais eram úteis. Com o passar do tempo, o conhecimento de tais origens caiu no esquecimento e passaram a chamar de boas as ações altruístas, porque assim se procedia costumeiramente. No texto, primeiramente ele diz: "Na origem, dizem os filósofos, as ações desinteressadas foram louvadas e chamadas de boas por aqueles em favor dos quais elas haviam sido realizadas, ou seja, por aqueles a quem elas haviam sido *úteis*;" na seqüência acrescenta: "mais tarde, *esquecendo* a proveniência do elogio, simplesmente assimilou-se como boas as ações não-egoístas porque elas tinham sido, *por hábito*, sempre louvadas como tais, como se elas fossem algo de bom em si" (*GM* I § 2). Na perspectiva nietzschiana, se o juízo de valor bom tivesse por origem a utilidade da ação, isto não poderia ser esquecido, uma vez que não deveria deixar de existir a utilidade dos atos que eram tidos por bons. Pelo contrário, ao invés de a origem desse juízo – vinculação da utilidade à aprovação da ação – ser esquecida, deveria ter-se fixado cada vez mais na memória, principalmente por terem como impulso de tal gravação ou fixação a utilidade da ação no próprio cotidiano. Por conseguinte, a designação dessa análise, por Nietzsche, como sendo, de um lado, "uma hipótese historicamente insustentável", pois não há qualquer referência no passado da humanidade que relate essa vinculação estabelecida pelos moralistas ingleses e, de outro, "comete (= provoca) em si mesma um contra-senso psicológico" (*GM* I § 3). É um contra-senso supor que uma ação não egoísta e que, portanto, vincula sua apreciação à utilidade para outrem possa perder a utilidade e tornar-se boa em si pela transposição da análise de benefícios para um sentimento do que é em si bom. Na ótica de Nietzsche, essa tentativa para

Em termos dos estados anexos como meios de se determinar o valor da ação, tem-se que, consoante o filósofo de Sils Maria, eles a acompanham, mas não a determinam. Vale lembrar que, na sua visão, prazer e desprazer são resultantes e, por isso, não podem precisar o sentido ou o móvel da ação. Tais disposições acompanham o sentimento de acréscimo ou diminuição de potência. Os sentimentos de agrado e desagrado não subjazem à aspiração, visto que o querer não pode *querer* diferente, isto é, quer mais e, enquanto age dessa forma, pode compartir sensações de prazer ou desprazer sem conotações de intencionalidade ou finalidade. Nietzsche distancia-se tanto da pressuposição de que o prazer e o desprazer seriam móveis, pois, para ele, "o prazer e o desprazer são simples conseqüências, simples fenômenos secundários", quanto de uma formulação depreciativa do desprazer, já que afirma poder ele atuar "como um excitante para aumentar a potência" (14 [174] da primavera de 1888). No limite, acompanham a visada das forças na disputa por um *plus* de potência, não lhes cumprindo a definição ou a condução do combate, mas sim a disposição conseqüente dos adversários. Daí ele declarar que "todas as funções sadias do organismo têm essa necessidade, - e o organismo é totalmente uma complexidade de sistemas que lutam pelo crescimento dos sentimentos de potência"[128]. (14 [174] da primavera de 1888).

---

construir uma explicação, expõe uma impossibilidade de sustentação, já que ela simplesmente explicita as "idiossincrasias dos psicólogos ingleses - temos aí 'a utilidade', 'o esquecimento', 'o hábito' e por fim 'o erro'" (*GM* I § 2).

[128] É interessante observar que Nietzsche faz alusão à presença, no desprazer, de uma categoria especial, qual seja, a de esgotamento que não se deve confundir com o desprazer enquanto estímulo da vontade de potência. No primeiro caso, trata -se de uma impossibilidade de opor resistência, queda-se vencido; no segundo, o desafio ao que resiste, consistindo em um aumento de excitação à potência: "Confundiu- se o desprazer com uma categoria especia l do desprazer, com o esgotamento: este representa uma profunda diminuição e depressão da vontade de potência, uma perda avaliável de força. Isso quer dizer que há: desprazer como excitante para aumentar a potência, e desprazer após um desperdício de potência; no primeiro caso um *stimulus*; no segundo, a conseqüência de uma irritação excessiva..." (14 [47] da primavera de 1888). Com efeito, para o filósofo, "qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer

Por outro lado, a crença na intencionalidade expõe igualmente o projetar de uma interpretação que conduz a uma avaliação restritiva da ação. O homem não teria competência para determinar a intenção que move cada ação, já que o movimento é a própria ação. A atribuição nietzschiana de uma impossibilidade de dissociar ser e fazer, traz conseqüências importantes na construção da moral, pois permite rejeitar as formulações que se baseiam nessa dissociação, condenando e atribuindo valor ao agir através do resgate da intenção do agente. Quaisquer denominações que sejam atribuídas enquanto uma anteposição mental de móbiles já integram o processo como um todo ao expressarem a força represada e prestes a ser extravasada em uma ação qualquer que, nesse sentido, independe de intenções, fins e meios conscientes. Em *Para além de bem e mal*, ao anunciar um período *extramoral,* justamente pela possibilidade de um distanciamento dessas concepções, o filósofo afirma "acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas de mais nada significa por si..." (*BM* § 32).

Através do estabelecimento de uma distinção entre duas espécies de causas, quais sejam, "a causa do agir da causa do agir de tal e tal modo", Nietzsche mostra as inversões que se processaram ao atribuir ao agir de tal ou tal modo a causa do agir. No primeiro caso, encontra-se a interpretação do agir enquanto explosão de força: "A primeira espécie de causa é um *quantum* de energia represada, esperando ser utilizada de alguma forma" (*GC* § 360). No segundo, uma manifestação secundária, de superfície: "a segunda espécie é algo insignificante comparada a essa energia, geralmente um simples acaso, segundo o qual aquele *quantum* se 'desencadeia' de uma

---

acontecimento pressupõe uma resistência ven cida" e, nesse sentido, a presença do desprazer enquanto obstáculo que a vontade tem de transpor para vencer uma resistência.

maneira ou de outra" (*GC* § 360). Ora, ao utilizar a palavra 'causa', via de regra excluída de seu campo semântico, Nietzsche quer, na verdade, mostrar que a causa, enquanto possível móvel, é o movimento mesmo, isto é, uma dada quantidade de energia que se extravasa em um determinado momento. A causa da ação é, assim, a própria ação. Novamente o que está em questão é compreender o agir como explosão de força nem intencional nem tendente a um fim. Por conseguinte, a comparação do filósofo da causa do agir de tal ou tal modo à relação entre o fósforo e o barril de pólvora. O fósforo pertence aos pequenos acasos: "Entre esses pequenos acasos e fósforos incluo todos os pretensos 'fins' e ainda mais as pretensas 'vocações': são relativamente fortuitos (...) quase indiferentes, em relação ao enorme *quantum* de energia que urge, como disse, para ser de alguma forma consumida" (*GC* § 360). Diante dessa revisão do olhar avaliador, logra-se o resgate do valor da não intencionalidade da ação, já que aquilo que aparece pertence à superfície e não à profundidade do extravasar da força que, efetivamente, toma as rédeas do agir: "Que uma ação se desenrole conforme um fim é freqüentemente o caso: mas o fim aqui não é causa mas efeito dos mesmos processos que condicionaram a ação propriamente dita" (27 [34] do verão/outono de 1884). Pensando a causa da ação desde a própria ação, Nietzsche remete o agir à necessidade do extravasar da força, determinando a sua aceitação a partir do sentimento de assimilação desse extravasar. O *amor fati,* nesse caso, prescreveria a aquiescência ao que tem de ser enquanto explosão de força sem intenções e fins.

Convém mostrar que nessa acepção há, de fato, uma distinção cara a Nietzsche, qual seja, a que vige entre profundidade e superfície. Com relação à superfície, trata-se, para o filósofo, de tornar comum através da fala os estados que se vivencia. Por profundidade, ele entende os processos indeterminados, desconhecidos,

inapreensíves que se passam na luta entre aquilo que ele denomina de impulso, força ou vontade de potência. Instância detentora de qualquer expressar, não se deixa vulgarizar a ponto de ser traduzida em uma linguagem passível de compartilha, mas, ao contrário, é vedado o acesso a esse domínio via consciência. Nada há de pessoal na consciência, na visão do filósofo, já que a mesma se desenvolveu devido à necessidade de comunicação, estando, por isso, vinculada à rede do comunicar e do utilizar. Tem-se aqui uma especificidade da compreensão nietzschiana acerca do pensar e do estar consciente desse pensar. Ele a afirma: "*o homem como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, e nós dizemos: a parte mais superficial, a parte pior...*" (*GC* § 354)[129]. A distinção existente entre o pensar, que não se separa do querer e do sentir, e do estar consciente desse pensar separa diametralmente a profundidade e a superfície. No primeiro caso, a inexistência de comunicação; no segundo, a vulgarização que permite o tornar comum. Disso decorre a impossibilidade de apreensão e compartilha dos processos que se passam aquém da comunicação, isto é, de tudo aquilo que se passa

[129] Na verdade, a afirmação de que o organismo vivo pensa continuamente, remonta a Leibniz, pois na exposição de sua metafísica das Mônadas ele se refere a esse pensar constante: "O estado passageiro, envolvendo e representando a multiplicidade na unidade ou substância simples, é precisamente o que se chama de *Percepção*, que deve distinguir-se da apercepção ou da consciência (...). Foi este o ponto onde falharam os Cartesianos, ao desprezarem as percepções inapercebidas" diz no texto *Monadologia.* (G. LEIBNIZ, Monadologia. In: *Coleção Os pensadores*, Trad. Marilena Chauí, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 106). Efetivamente, Leibniz, ao expor sua compreensão de um mundo dinâmico em que substâncias simples, mônadas, mover-se-iam constantemente como forças vivas, atribui a estas forças percepções não percebidas e, com isso, antecipa a perspectiva de Nietzsche referente ao pensar constante do qual não temos consciência. Embora, hajam diferenças marcantes entre a força leibniziana, sem portas e sem janelas, e a força nietzschiana, sempre em relação com outra força, em termos das percepções inapercebidas há uma aproximação e, em certo sentido, antecipação do pensamento nietzschiano. O filósofo de Sils Maria inclusive o admite ao citar Leibniz em sua *Gaia ciência: O problema do ter-consciência (mais corretamente do tomar-consciência-de-si só se apresenta a nós quando começamos a conceber em que medida poderíamos passar sem ela: e é nesse começo de conceber que nos coloca a fisiologia e a zoologia (as quais, portanto, precisaram de dois séculos para alcançar a premonição de* Leibniz, *que voava na sua dianteira)*", (*GC* § 354).

em profundidade. Daí a consciência não poder julgar uma ação: "Na realidade, a consciência reprova uma ação porque ela já foi reprovada desde muito tempo. Ela só faz repetir: ela não cria valores" (15 [92] da primavera de 1888). Remeter a ética ao *amor* ao necessário é reconhecer, simultaneamente, a limitação da consciência na avaliação do agir e a assimilação do agir desde a sua aceitação enquanto reconhece sua necessidade. Ao utilizar a palavra *amor* Nietzsche quer justamente retirar as considerações acerca do agir de uma dimensão racional calculadora e situá-las no horizonte dos afetos em que pensar, querer e sentir se encontram interligados.

Por um lado, Nietzsche condiciona o desenvolvimento da consciência, enquanto esse tomar consciência de si, ao da linguagem, pois entende que a necessidade oriunda da fragilidade humana determinou a precisão de um tornar comum alguns estados. É enquanto homem social que o homem compartilha sua superfície com os demais, visando à utilização dessa comunhão para o desenvolvimento do rebanho. Entretanto, o tomar consciência de si implica o não conhecer a si, já que trazer algo não consciente à consciência requer o abandono de tudo que for pessoal e individual. Por isso Nietzsche afirma acerca da consciência "*que não faz parte propriamente da existência individual do homem, mas antes daquilo que nele é da natureza da comunidade e do rebanho*" (*GC* § 354) e acrescenta com relação à possibilidade do tomar consciência de si que "*cada um de nós, com a melhor vontade de entender a si mesmo tão individualmente quanto possível, de 'conhecer a si mesmo', sempre trará a consciência, precisamente, apenas o não-individual em si...*" (*GC* § 354).

Por outro, afirma resolutamente a pessoalidade, a singularidade, a impossibilidade de compartilha de nossas ações, situando-as em uma dimensão de profundidade que não pode ser atingida sem ser, ao mesmo tempo, abandonada:

"*Nossas ações são, no fundo, todas elas, pessoais de uma maneira imcomparável, únicas, ilimitadamente individuais*, (...) *mas, tão logo nós as traduzimos na consciência,* elas não parecem mais sê-lo..." (*GC* § 354), diz em *A gaia ciência.* É isso que ele denomina de *corte transversal*, quer dizer, querer adentrar na profundidade e trazê-la à superfície implica ficar na superfície, pois a fala, na sua ótica, tem sua invenção relacionada ao mediano, ao superficial, ao corte transversal. Em *Crepúsculo dos ídolos,* ele afirma primeiramente com relação à impossibilidade de comunicação de nossas vivências, que "[n]ão nos estimamos mais o bastante, quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas. Não poderiam comunicar-se se quisessem. É que lhes falta a palavra" (*CI*, Incursões de um extemporâneo, § 24). Posteriormente, ele responde que o problema da inaptidão para o comunicar de nossas vivências se deve à característica da fala: "Quando temos palavras para algo, também já o ultrapassamos. Em todo falar há um grão de desprezo. A fala, ao que parece, só foi inventada para o corte transversal, o mediano, o comunicativo" (*CI*, Incursões de um extemporâneo, § 24). Nesse sentido, Nietzsche identifica como sendo dramático na condição humana, por ser uma espécie de condenação, o fato de, em querendo conhecer-se, simultaneamente desconhecer-se. Disso decorre a impossibilidade de julgamento de nossas ações, uma vez que não há efetivamente nem uma posição objetiva a partir da qual as avaliaríamos nem condições de atingir a profundidade que as determina. O homem juiz de suas ações é sempre, ao mesmo tempo, réu e parte interessada e, quiçá, enquanto réu e parte interessada está mais próximo de si do que enquanto juiz.

Ora, na visão de Nietzsche não há neutralidade, desinteresse ou imparcialidade porque tudo é interpretação. Sistemas semânticos, cânones morais,

ciências da natureza exprimem interpretações que se processam em dois âmbitos, quais sejam, o do corpo e o da linguagem, o da profundidade e o da superfície. Pelo corpo, são os impulsos que falam sem recorrer à linguagem convencional mas expressando necessidades profundas e toda uma organização hierárquica que se manifesta de forma tão-somente aproximada pela linguagem convencional na introdução de valores. Através da linguagem o homem simplifica e torna comum as suas necessidades profundas mediante seu sistema valorativo, fazendo seu corpo, enquanto multiplicidade de impulsos, ser simultaneamente obscuro e não obscuro. Obscuro enquanto não se pode atingir processos que se dão no próprio corpo; não obscuro quando manifesta através dos valores aquilo que se dá em profundidade enquanto perspectivas das organizações que aqui denominamos corpo. Quem interpreta são os impulsos, forças, vontades de potência. Contudo, a organização denominada homem, em se associando, cria a linguagem para compartir, manter e superar determinados estados orgânicos que se manifestam em suas interpretações morais. As morais são, por conseguinte, atos impositivos, interpretações perspectivas que expressam a ascensão ou o declínio de corpos humanos e sociais.

Herdeiros de uma avaliação de fachada, sempre restritiva e de superfície, proveniente de sua condição, os homens em comunidades criaram éticas diversas, no duplo sentido que a palavra diversidade comporta. Estabeleceram julgamentos objetivos e imparciais para a ação, como se houvesse um lugar obscuro e iniludível que os pudesse sustentar, fazendo-os parecer absolutos, decisivos, universais e, por vezes, eminentemente formais. Entretanto, se sob o aspecto da superfície as avaliações eram compartilhadas e, objetivamente, acordadas, na perspectiva da profundidade eram desde sempre produtos de processos incomunicáveis. Mas é precisamente nesta distinção

limite, neste corte transversal, que separa uma posição da outra, que se encontra a possibilidade da crítica nietzschiana às formulações éticas do Ocidente e a proposição, fundamental nessa investigação, de um outro tipo de ética.

A investigação das éticas formuladas até Nietzsche permite verificar que o fato de ações humanas serem compreendidas, via de regra, como resultado de uma escolha, permite, efetivamente, a construção de justificativas do agir nesses termos. A vontade, nesse caso, é apresentada, mormente na tradição filosófica, como uma faculdade que contém o princípio racional da ação, os atos ditos propriamente humanos são aqueles realizados de forma consciente e intencional. Somente essas características podem, de um lado, conferir-lhes um estatuto de efetividade e, de outro, possibilitar estimativas da ação em termos de moralidade. Por isso, o agir é pensado enquanto determinado pelo estado consciente e, desse modo, como resultante de uma escolha pessoal consciente e intencional. Situa-se, assim, a ação dentro de parâmetros que, à primeira vista, parecem fornecer a base para os constructos da ética. Isso permite entender a divisão clássica, em termos de fundamentos para o comportamento moral, em Éticas Deontológicas e Teleológicas. Nessas bases, fica assegurada a "racionalidade", posto que se apresentam pólos formadores de explicações que permitem remeter a exposição ou à norma ou ao fim.

Se, de um lado, essas classificações fornecem parâmetros, de certo modo seguros para o agir, de outro, suscitam questões diversas atinentes ao próprio estatuto da eticidade, pois não há qualquer garantia de que a ação se processe em função de uma norma incondicional ou de um ideal de perfeição, de felicidade ou o que quer que seja. Isso requer justamente que se ponha em questão essas classificações e que se busque outras possibilidades em termos de uma construção explicativa para o agir. Os conceitos

de racionalidade, vontade, intencionalidade, consciência, assim como os de moralidade ou eticidade, devem ser colocados em suspenso a fim de possibilitar sua melhor precisão. A referência à precisão quer assinalar que tais conceitos, na ótica da investigação nietzschiana, são tão-somente o resultado de uma interpretação, o que lhes retira qualquer estatuto instituinte no sentido de uma fundamentação a partir do ser. Não há outra forma de expor o agir a não ser como interpretação do que se processa entre profundidade e superfície, já que nos dois âmbitos se têm interpretações.

Essas afirmações nos situam diretamente no horizonte do discurso interpretativo de Nietzsche mediante a inclusão de uma suspeita com relação tanto à incondicionalidade das normas, quanto aos ideais de perfeição e de felicidade. A questão estaria, assim, posta em outro plano, visto ser percebida não como a busca de um fundamento, mas de compreensão das construções explicativas do agir enquanto imposições de uma dada perspectiva. Ambas as posições são preliminares na exposição nietzschiana, pois permitem simultaneamente a revisão dos constructos éticos e a formulação de uma nova ética. Nesse caso, nem normativa nem finalista, mas, quiçá, construída a partir da retomada, em uma outra dimensão, da unificação do costume e dos traços de caráter na determinação do agir desde a assimilação da necessidade e do *amor* a essa necessidade enquanto interpretação. Ainda assim, algumas questões, entre outras, se impõem quando se pensa em situar o ético em novo horizonte: como, segundo Nietzsche, aparece a ética no homem, desde a superfície, desde a profundidade ou em ambos? Em que medida é possível ao homem sobreviver sem uma ética? Supondo-se que Nietzsche formula uma interpretação que conduz a uma nova ética, quais prerrogativas podem lhe conferir supremacia sem, ao mesmo tempo, lhe conferir pretensões de fundamentação? Tais questões remetem a uma outra de fundo que

perpassa o conjunto da interpretação nietzschiana, qual seja, a da possibilidade de ele atingir a profundidade desde um discurso que, em aplicando suas exposições, situa-se, como os demais, na superfície. Em um fragmento póstumo de 1884, ele coloca as seguintes questões referentes ao estatuto da moralidade:

> "A 'liberdade da vontade' torna caduca a 'responsabilidade'. Mas todas as questões morais subsistem: como se situa o vivente com relação à 'verdade'? Com relação a outro vivente? E se a punição e a recompensa procede de um erro, por que não se deve continuar a punir e a recompensar? O que se pode objetar a uma vontade de 'não-verdade'? E de onde se toma a estima ou o justo desinteresse? Enfim, todo *estatuto* da posição moral tomada até aqui pelo vivente 1) *o estatuto dos julgamentos* e 2) *a causa dos julgamentos de valor* precisam ainda ser estabelecidos. O que remete a questão de saber 3) *se existe uma medida* que esteja ACIMA de todos os julgamentos de valor (...) sem contar a questão de saber se os dois primeiros problemas podem ser resolvidos *sem este último* - e *por que* finalmente eu os ponho" (26 [63] do verão/outono de 1884).

Com efeito, Nietzsche considera ter resolvido o problema da relação entre liberdade e responsabilidade, pois uma vez que não há liberdade, mas tão-somente uma hierarquização de impulsos dispostos em estruturas de mando, e não há nenhuma espécie de deliberação que subjaza ao agir, a própria relação torna-se "caduca": não há nem liberdade nem responsabilidade. Ainda assim, como afirma o filósofo, algumas "questões morais subsistem". Entre elas, pode-se destacar as três últimas como sendo aquelas que Nietzsche considera cruciais, já que se endereçam ao estatuto da moral, ao perguntarem pelo julgamento de valor, pela presença ou não de uma medida e pela

proveniência mesma de tais questões atinentes à moral. De certa forma, o filósofo, nesse parágrafo, apresenta um caminho que pode conduzir à compreensão da sua perspectiva ética, uma vez que ele não só se depara com tais questões, mas procura respondê-las em duas dimensões, quais sejam, a da crítica da moral judaico-cristã, da proposição de ideais eternos e absolutos, e a da construção de uma nova ética, da defesa da imposição de perspectivas provisórias como limite para o sentido e o valor.

Com respeito ao primeiro ponto, ao julgamento de valor, consoante o filósofo, ele define o tipo de existência humana que se manifesta, uma vez que sua proveniência está na luta entre suas vontades de potência. "... os julgamentos de valor nos são inspirados e regrados por nossa vontade de potência" (26 [414] do verão/outono de 1884), diz em um fragmento póstumo de 1884. Tudo aquilo que o homem aceita, venera, acredita e o modo como o faz depende já dos seus julgamentos de valor que se processam em profundidade, isto é, dos processos que se passam aquém da consciência e da comunicação. Todavia, sua forma de exteriorização se dá através da manifestação de tais ou quais crenças veiculadas por uma linguagem convencional e que, por isso, se situa na superfície. O que aparece torna-se apenas um sinal, um indício de determinações profundas: "Os julgamentos de valor estão presentes em todas as atividades sensoriais. Os julgamentos de valor estão presentes em todas as funções do ser orgânico" (26 [72] do verão/outono de 1884), acrescenta em outro fragmento do mesmo período. O julgamento moral, por conseguinte, pressupõe outro julgamento e esse expõe as condições às quais não se tem acesso: são, por si mesmas, incognoscíveis. "Teu juízo 'assim é justo' tem uma pré-história em teus impulsos, propensões, aversões, experiências e inexperiências"; '*Como ele nasceu*', precisas perguntar, e posteriormente ainda: 'O que me leva propriamente a lhe dar ouvidos?' (*GC* § 335), comenta em *A gaia*

ciência. Desse modo, existem dois planos a partir dos quais se manifesta a moralidade: o da superfície, investigado a partir da linguagem convencional e o da profundidade, cujo silêncio inviabiliza o acesso. Por isso, afirma o filósofo: "'Cada um é para si próprio o mais distante' - disso sabem todos os examinadores de entranhas, para seu desconforto" (*GC* § 335).

Mas, se não se tem acesso à profundidade que, no limite, é determinante, como se pode investigando a superfície - única via que se pode atingir - afirmar algo? Na verdade, quando o filósofo se detém a analisar este ou aquele juízo de valor está buscando determinar a perspectiva que está em jogo como, por exemplo, a conservação de uma comunidade, de um indivíduo, de um Estado e etc., já que, admitindo que cada julgamento de valor não pode ser compartilhado no sentido de poder igualmente pertencer a outro, tem de se concentrar nas perspectivas provisórias que se manifestam, principalmente, nas avaliações morais, já que são o pano de fundo a partir do qual se constrói uma visão de mundo em seu conjunto. Somente com este procedimento pode-se mostrar que se trata de avaliações de fachada, de perspectivas provisórias, interpretações que permitem ao homem se situar no mundo: "(...) O que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza - a natureza é sempre isenta de valor - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que *tem algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos!" (*GC* § 301).

Especularmente, por outro lado, o filósofo admite que existe uma espécie de moralidade efetiva que perpassa o corpo enquanto presença de uma série de "tu deves" que não aparecem, mas que regulam silenciosamente nossas estimativas e expressam também aquilo que somos. Trata-se de diagnosticar naquilo que aparece o que se

esconde, de verificar nas interpretações morais as interpretações que se dão em profundidade. Uma moral pressupõe outra moral, do mesmo modo que um julgamento pressupõe outro julgamento, ao menos assim indica em um *Fragmento póstumo de 1884:* "E *o fato* de que se queira uma moral, pressupõe já um cânon moral. Deve-se respeitar essa moral ENCARNADA da *conservação de si*! Ela é de longe o mais astuto sistema da moral!" (25 [437] da primavera de 1884). Ora, o filósofo quer defender a existência de um sistema moral não consciente que regula secretamente o plano da consciência no qual se manifesta a moral conceptual. Diz-se não consciente por se tratar de uma moral enraizada não na carne enquanto matéria, mas no *quantum* de energia encarnada em um corpo. O corpo teria, assim, um sistema de regulação tão astuto que expressaria aquilo que lhe é mais proveitoso, promotor do seu crescimento e o que lhe seria mais prejudicial, no sentido de seu definhamento: "O número de 'tu deves' que trabalham continuamente em nós! As considerações que eles têm uns pelos outros, os postos de comando e os postos de obediência! O saber sobre as funções superiores e inferiores que estão em obra!" (25 [437] da primavera de 1884).

As avaliações que são conhecidas seriam produto das desconhecidas, supondo-se que se possa admitir com Nietzsche que se processa com o cânon moral conceptual o mesmo que com o agir e o agir de tal e tal modo. Nesse caso, o julgamento moral é suportado pela atividade de julgar que se desenrola no organismo. O julgamento moral seria apenas a superfície de um grande *iceberg,* cujas dimensões e possibilidades não podem ser atingidas. Ainda assim, manifestam-se no julgamento moral como uma forma de seu prolongamento. O que é veiculado pelo conceito manifesta em segredo todo o plano não conceptual que o rege. Eis aqui o sentido nietzschiano de considerar a moral como uma semiótica dos afetos, isto é, como uma via de investigação - o termo

mais adequado talvez seja perscrutação - da regulação vigente entre os impulsos, forças, vontades de potência. Na sua ótica, a tarefa da ética estaria em determinar "as diferenças de valor como hierarquia fisiológica segundo 'o superior' e 'o inferior' ('mais importante, mais essencial, mais indispensável, mais insubstituível', etc.)" (25 [11] da primavera de 1884), afirma em outro fragmento póstumo de 1884.

Não há nada, na sua visão, que seja mais importante e decisivo, em termos das avaliações, do que a diferença hierárquica entre o superior e o inferior. Considerando que tal distinção se encontra em todos os organismos vivos, ele atribui sua presença aos menos e aos mais complexos em termos de organização. Estar vivo implica o avaliar ou, na formulação do filósofo, "'*vivo:*' isto já quer dizer estimar" (25 [433] da primavera de 1884). Observe-se que na base da argumentação nietzschiana se encontra uma ampliação do uso aplicativo do termo avaliar, já que define o estar vivo pelo estar avaliando. Assim, as avaliações processam-se em tudo aquilo que vive. Todavia, a vida humana é manifestamente um caso especial de vida, já que, ao externalizar as avaliações que se dão em profundidade e que já supõe uma hierarquia: "diferença entre funções *inferiores* e *superiores:* hierarquia dos órgãos e das necessidades, representadas pelas personagens que comandam e que obedecem" (25 [401] da primavera de 1884), mascara essa hierarquia ao traduzi-la em uma linguagem conceptual. No limite, o conceito é uma interpretação, um valor, que esconde as interpretações que se dão entre os órgãos e que manifestam necessidades singulares.

Uma ética conceptual jamais poderá transpor o corte transversal que impede o acesso da consciência aos processos que se dão nas profundezas de cada organismo conferindo-lhes especificidade e singularidade. Essa é a condição de uma ação enquanto pessoal, interessada e singular. Em contrapartida, Nietzsche refere-se, simultaneamente,

à emergência de uma tarefa ética e à falha das outras éticas: "*Toda* ética até aqui mostrou-se infinitamente limitada e local: cega e de má fé com relação às leis reais, ainda por cima", diz em um fragmento de 1884. Em um parágrafo de *A gaia ciência*, o filósofo afirma que todas as vivencias são morais: "Não existem vivências que não sejam morais, mesmo no âmbito da percepção sensível" (*GC* § 114). Sendo desse modo, não se tem como investigar ou avaliar a moral sem ser desde uma posição moral. Tem-se, com isso, um círculo vicioso que só reputa a presença de cada interpretação em curso, pois não há medida acima das avaliações e sua expressão conceptual é tão-somente uma máscara. Tal é o sentido da afirmação nietzschiana acerca da presença de máscaras em torno do espírito, já que o mesmo jamais se manifesta sem, ao mesmo tempo, esconder-se, pois é condição do manifestar esconder, do mostrar encobrir e assim sucessivamente. Daí o filósofo declarar que "[t]odo espírito profundo necessita de uma máscara: mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja, *rasa,* de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ela dá" (*BM* § 40).

Ora, a afirmação da pessoalidade, individualidade e singularidade do agir não se coaduna com a formulação de uma ética conceptual, uma vez que a noção de corte transversal impede o acesso justamente a essa pessoalidade do agir que se manifesta sempre travestida quando do uso das palavras. Expressões como dever, responsabilidade, consciência e liberdade não podem se endereçar ao que há de pessoal, mas tão-somente àquilo que é da marca do rebanho, àquilo que foi previamente simplificado a fim de ser comunicado entre um determinado número de homens. Há uma limitação necessária de um código de normas enquanto resultam da superficialidade da consciência, pois só expressam as prescrições necessárias à

sobrevivência de grupos humanos que já resultam de uma interpretação. É no domínio da associação entre os homens que eles têm sentido e, somente por isso, vigência. Entretanto, porque não podem dizer absolutamente nada acerca da ação que já não tenha sido traduzida através da linguagem em uma perspectiva comum, não falam de uma constituição humana, mas exprimem as avaliações de fachada de um determinado grupo. Efetivamente, a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre superfície e profundidade situa as formulações éticas em uma dimensão estritamente superficial. Eis a base da crítica ferrenha do filósofo à imputação de um dever ao ser, haja vista a ausência de prerrogativas humanas para efetuar esse tipo de imputação sem lhe atribuir o estatuto imediato de uma interpretação provisória.

É possível, ainda assim, construir uma interpretação ética sem recorrer à idéia de natureza ou de constituição humana, mas enquanto expressão de uma dada condição de vida. Esse é o caminho para a compreensão de uma outra perspectiva ética em Nietzsche enquanto *amor fati.* Por um lado, ele admite que há uma necessidade vigendo em profundidade que prescreve as avaliações manifestas através de uma linguagem conceptual. Embora não se tenha acesso às avaliações que se processam aquém da comunicação, Nietzsche atribui a elas um papel determinante nas avaliações conhecidas. São elas que impõem um modo de avaliar segundo a precisão orgânica. Em vista disso, reiteradas vezes ele relaciona o quanto de potência que se é com o lugar que se ocupa. No limite é este quanto de potência que, legislando em silêncio, situa a ação humana. Com o *amor fati,* o filósofo retoma o conceito de necessidade como destino, isto é, entende que o destino da existência humana é determinado por avaliações às quais nos falta competência para acessar. Em um fragmento de 1880, ele afirma: "Como todos os nossos atos são necessidades absolutas e de igual modo coisas absolutamente

desconhecidas para nós, então todo o: deves fazer isso incondicionalmente são palavras ao vento" (6 [120] do outono de 1880), acrescentando na seqüência a impossibilidade de nosso controle sobre o querer: "Nem podemos de forma diferente do que devemos, nem nos é possível controlar em cada caso singular se algo aconteceu que deveríamos fazer" (6 [120] do outono de 1880).

A afirmação da necessidade de 1880 corresponde à da moral encarnada da conservação de si de 1884. Em ambos os casos está posto o caráter imprescindível das avaliações que se processam em profundidade enquanto determinantes daquelas que se dão na superfície. Professar o *amor* ao necessário, nesse âmbito, é afirmar a necessidade que vige em profundidade desde a introdução de uma perspectiva acerca do agir que é, em muitos sentidos, indeterminado. É reconhecer que o desconhecido regula o conhecido e que dele somente à necessidade é dado ascender. Por isso, querer amar doravante o que é necessário aparecer como única atitude compatível com a competência humana diante do próprio agir. Não determiná-lo com vista a algo, mas interpretá-lo desde o que se manifesta. O *amor fati* enquanto interpretação ética é a exposição de como se processa a ação no homem enquanto interpretação do próprio agir, pois não há como atingir um fundamento. Se Nietzsche afirma que esta será a sua moral é porque entende o agir desde uma inocência intrínseca que se manifesta pela impossibilidade de determinação de suas causas. Inocência essa que tem sua proveniência na própria necessidade do agir cuja assimilação se dá mediante o sentimento de sua aceitação.

Transparece, nesse momento, a primeira característica de uma ética nietzschiana que seria o reconhecimento de que o agir carece de fundamento. Daí ele prescrever o *amor ao fatum* enquanto sentimento de aceitação da necessidade que

independe de justificativas. Não há uma causalidade exterior que o explique e tampouco uma causa primeira ou razão última. A ação humana é desprovida de uma razão suficiente que a possa sustentar. Efetivamente, não há para Nietzsche uma causa que a faça ser, mas uma explosão de força que não admite dissociação entre causa e efeito. A necessidade do agir enquanto imposição de força exclui terminantemente a necessidade de uma causa. Ao contrário, o caráter fortuito da ação é que ganha relevo, pois por mais que uma necessidade instintual seja determinante, a impossibilidade de conhecê-la ou de precisá-la torna a sua manifestação sem fundamento, já que se está sempre no domínio da interpretação. No limite, o que Nietzsche percebe nesse jogo entre profundidade e superfície é que o agir não tem um porquê, uma razão de ser, e não tende a um fim. É a essa carência de justificativas que o termo 'fortuito' remete. Nesse sentido, convém trazer o conceito de acaso para o filósofo. Com o termo acaso, ele expõe as combinações que se dão entre as força, impulsos ou vontades de potências. "Indicar o caráter extraordinariamente *casual* de todas as combinações" (25 [158] da primavera de 1884), escreve Nietzsche em um fragmento de 1884 acrescentando, em outro do mesmo período: "Em *qualquer ação, mesmo que consciente do objetivo,* a soma daquilo que é casual, não conforme ao objetivo, inconsciente do objetivo é absolutamente prevalente" (25 [127] da primavera de 1884).

Como o filósofo interpreta os existentes desde uma organização de vontades de potência dispostas em estruturas de mando, reconhece a inexistência de um cálculo das combinações possíveis de forças em cada organismo. A luta entre as forças é uma constante, a imposição de uma força sobre outra é uma decorrência da luta e do móvel da força que busca ser mais, mas a combinação de forças no embate é fortuita, dá-se ao acaso: "...são formações casuais, que produziram a vantagem de conservar melhor a

totalidade e mantiveram-se conservadas" (26 [157] da primavera de 1884). O conceito de acaso, em Nietzsche, não substitui o de necessidade, pois as combinações de forças como produto do acaso não estão em contradição com a necessidade que incide a partir do resultado das combinações[130], mas contrapõe-se ao de finalidade e necessidade inerentes a todas as coisas. Em *Assim falava Zaratustra,* na seção 'Antes do nascer do sol', ao afirmar "'Por casualidade' - esta é a mais velha nobreza do mundo; e foi ela que devolvi às coisas, redimindo-as de sua escravidão à finalidade" (*ZA* III "Antes do nascer do sol"), Nietzsche quer retirar do acontecer o caráter finalista. Como, na sua visão, não há causa nem de organização do mundo nem de eventos isolados, o conceito de finalidade é uma escravidão desnecessária que supõe a necessidade da ação do fim. "Essa liberdade e essa serenidade celestes coloquei como azul sobre todas as coisas, quando ensinei que acima delas e através delas não há o querer de nenhuma 'vontade eterna'", escreve o filósofo na mesma seção.

Simultaneamente o acaso e a necessidade estão presentes no agir em Nietzsche, pois o acaso expressa o caráter fortuito das combinações de forças. A

---

[130] Quando afirmamos que o conceito de necessidade presente nos textos de Nietzsche de 1880 retorna em 1884, queremos, por um lado, salientar a permanência desse conceito na sua filosofia e, por outro, relacioná-lo com o de casualidade desde a diferença entre a combinação de fo rças que é fortuita e a perspectiva imposta a partir da combinação que é necessária. Nesse sentido, embora reconhecendo o rigor de Giorgio Colli em resgatar o motivo condutor presente nos períodos em que foram escritos determinados fragmentos póstumos, divergimos, em certo sentido, de sua consideração acerca dos fragmentos de 1884 em que ele vê a casualidade contrapor-se à necessidade: "No período de reflexão que estamos a considerar [1884], de sedimentação dos afetos violentos, volta a emergir em primeiro plano a casualidade, e tende por vezes - como de resto é natural - a contrapor- se à necessidade" (COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria F. Molder, Lisboa: Relógio D'água, 2000, p. 114). Entendemos que a casualidade assume o primeiro plano no que tange às combinações de forças e, por isso, é remetida como predicado do corpo, da ação, da história, do mundo, etc.. Entretanto, a necessidade que vige no corpo, na ação, etc., aparece a partir do resultado da combinação que impõe uma interpretação. Assim, reconhecemos desde 1884 mais uma inter -relação desses conceitos a partir de dois aspectos do que a preponderância e, por vezes, a contraposição, da casualidade à necessidade em Nietzsche.

multiplicidade de vontades de potência que o filósofo interpreta enquanto acontecer corresponde ao céu acaso: "Em verdade é uma benção e não uma blasfêmia, quando eu ensino: 'Acima de todas as coisas está o céu acaso, o céu inocência, o céu casualidade, o céu arrojo" (*ZA* III "Antes do nascer do sol"), escreve Nietzsche em *Assim falava Zaratustra*. Mas existem os lances de dados jogados no céu acaso que determinam as combinações possíveis entre as forças. Cada lance de dados marca a combinação que se dá num e noutro lance. A necessidade aparece, ao mesmo tempo, no lance de dados e na combinação, isto é, vige a necessidade de novos lances de dados no sentido de outras combinações de forças que constantemente se deslocam, o movimento lhes é inerente, e na interpretação que resulta da combinação que provém da luta entre as forças. Assim, acaso e necessidade não são conceitos contraditórios no pensamento nietzschiano, mas complementares, já que é a presença do acaso que remete a necessidade apenas à combinação. Do contrário, Nietzsche cairia no conceito de uma necessidade natural que dirigiria não as coisas, mas os impulsos, forças, vontades de potência. Nesse caso, o existente é pensado como uma unidade à qual determinada necessidade é posta e não como pluralidade cuja combinação casual impõe uma interpretação necessária. O que é necessário é retirar a necessidade do conceito dos existentes, e isso Nietzsche faz ao situar as combinações de forças no céu acaso. Não é a necessidade que as dirige, mas o acaso, ainda que haja a presença da necessidade enquanto produto da combinação de um lance casual. Compreender o agir em Nietzsche desde a vontade de potência é entender a distinção entre uma necessidade inerente à qual o filósofo quer ultrapassar e uma necessidade resultante das lutas entre as forças, que se concilia com o acaso[131]. O *amor fati* exprime a assimilação do resultado das lutas e não de sua inerência às forças.

[131] Apesar de o livro *Aurora* pertencer ao segundo período da obra de Nietzsche, já traz questões

A ação, por conseguinte, não se desencadeia com vistas a cumprir determinados fins. Desencadeia-se tão-somente de acordo com a necessidade resultante da combinação de forças. Mas, há de se acentuar que, seja pensando a ação desde o acaso das combinações de forças seja da imposição de perspectiva necessária resultante da combinação, a falta de fundamento concerne a ambas. Ao retirar o fundamento da ação, Nietzsche ataca diretamente as construções éticas que a assentam seja no domínio de uma máxima incondicional seja no da projeção de um ideal. A rejeição de uma tendência inerente à ação, enquanto motivo interno regido por uma natureza universal pertencente a todos os homens, é substituída pela necessidade orgânica de agir de tal ou qual modo. Necessidade esta que ao pôr em relevo o interesse das forças por um *plus* de potência confere à condução instintual a base do agir, retirando o primado de uma possível razão legisladora. A própria noção de base do agir é decomposta pelo caráter fortuito das combinações, não há como desmembrar a ação a partir de uma causalidade anterior. O homem é posto por Nietzsche no mundo desde o desconhecimento de um fundamento. O que conta são as inclinações humanas: seus impulsos enquanto manifestando necessidades introduzem interpretações.

Se entendermos ética como as construções explicativas do agir elaboradas na tradição do pensamento ocidental, podemos relacionar o termo *amor fati* ao termo

---

referentes à relação entre acaso e necessidade retomadas em *Assim falava Zaratustra* e nas demais obras do terceiro período. Observe-se o § 130, em que Nietzsche relaciona acaso e necessidade com a ação humana: "...sim, talvez haja apenas um reino, talvez não haja nem vontade nem fins; talvez os tenhamos imaginado. A mão de ferro da necessidade que agita os dados do acaso joga o seu jogo num tempo infinito: é pois **necessário** que se produzam golpes que pareçam totalmente conformes a todos os graus de finalidade e da racionalidade. **Talvez** as nossas ações voluntárias, os nossos fins, não sejam precisamente outra coisa do que tais golpes - simplesmente somos demasiado limitados e vaidosos para compreender a nossa extrema limitação: que nós mesmos agitamos com a mão de ferro o copo dos dados, que simplesmente, até nas ações mais intencionais, jogamos o jogo da necessidade. Talvez! Para ultrapassar este **talvez**, seria preciso ter já estado como hóspede nos infernos, para além de t oda aparência, e ter jogado aos dados e apostado com a própria Perséfona".

ética em Nietzsche desde a perspectiva da necessidade e da afirmação dessa necessidade enquanto interpretação. Com o primeiro ele designa o sentimento de aceitação incondicional do que se fez não apenas no instante, porém na dimensão de um retorno eterno. Com o segundo, simultaneamente a mudança de atitude que se processa no homem quando ele deixa de julgar a vida passando a afirmá-la e o reconhecimento de que na base do seu agir há uma determinação profunda que não lhe permite julgá-lo, mas apenas afirmar a interpretação introduzida. Ao afirmar a vida sem julgá-la, o homem passa a manifestar uma aquiescência profunda diante do que foi, do que é e do que será, convertendo a assimilação da vida em um profundo *amor* ao destino. Sob outro aspecto, a mudança de atitude é expressão das condições do homem que avalia enquanto produto das avaliações que se dão em profundidade expressando a necessidade que o faz ser: "A aprendizagem nos transforma; faz como toda alimentação, que não apenas 'conserva' -: como bem sabe o fisiólogo. Mas no fundo de todos nós, 'lá embaixo', existe algo que não aprende, um granito de *fatum*..." (*BM* § 231), escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal.*

Assim, uma segunda característica de uma ética em Nietzsche, relacionada diretamente à primeira, é o reconhecimento da presença de uma determinação profunda do agir como imposição de perspectivas. A admissão de que há um 'granito de *fatum*' por trás das avaliações conhecidas enquanto seus efetivos regentes: "...as formas conscientes de nosso querer, de nossa sensibilidade, de nosso pensamento estão a serviço de um querer, de uma sensibilidade e de um pensamento bem mais amplos" (34 [124] do abril/junho de 1885). As perguntas e respostas que se pode formular já manifestam esse plano decisivo do querer, do pensar e do sentir; já expressam uma interpretação. Nietzsche parte do conceito de vontade de potência para expor o agir. Se

os julgamentos de valor são decisivos em termos do que se aceita e da forma como se aceita, esses julgamentos são remetidos à vontade de potência que, para o filósofo, os inspira e regra. Por isso, a moralidade efetiva que o homem porta em seu corpo é a expressão das lutas e hierarquias que se dão entre as diversas vontades de potência. Mas a moral conceptual que rege um determinado grupo é igualmente inspirada e regrada pela vontade de potência. Em ambos os casos tem-se interpretações. Todavia, a moral conceptual visa ao grande número enquanto a moral encarnada no corpo, a multiplicidade de tu deves que se exercem no corpo, manifesta a singularidade de cada existente. Entretanto, essa singularidade é mascarada, na ótica de Nietzsche, por uma moral que já parte de um cânon moral. Em um fragmento de 1884, ele afirma: "As morais de Kant, Schopenhauer, procedem já, sem se dar conta, de um *cânon moral*: a igualdade dos homens, e o que é a moral para um deve ser também para outro. Mas é já *conseqüência de uma moral*, e talvez de uma moral muito duvidosa" (25 [437] da primavera de 1884).

Quando as morais explicam o agir, o dever e o conjunto da sua respectiva moral dirigindo-se à totalidade dos homens, o fazem desde a pressuposição de uma igualdade constitutiva deles que já expressa uma interpretação. Por um lado, essa pressuposição já é um cânon moral que determina como o homem deve ser enquanto natureza humana, ***o*** homem. Por outro, exprime a moral vigente nas lutas de um corpo que busca a sua conservação enquanto impõe sua perspectiva. É o julgamento de que a igualdade viabiliza a sobrevivência de um maior número que determina a sua associação bem como as prescrições igualitárias. Na visão de Nietzsche, como há uma moralidade efetiva no corpo, há um número de "tu deves" que continuamente se manifestam na regência dos postos de comando e de obediência, na luta entre as vontades, esta moral

mais relevante deve ser levada em conta mais do que a moralização do conceito. Que tipo de vida quer uma moral ao partir já de determinado cânon moral? Mais especificamente, que tipo quer uma moral ao adotar determinadas prescrições? Nesse caso, não há exceções, a moral conceptual visa a um tipo que manifesta a necessidade presente na profundidade mesmo na associação entre os homens. Toda moral, em Nietzsche, visa a um tipo e as necessidades de suas inclinações formam um tipo. Assim, o tipo é determinado pelos sistemas de vassalagem nele presentes e a moral conceptual pela tentativa de preservá-lo ou não.

É interessante sublinhar que sob este aspecto uma questão vem à tona, qual seja, a que se endereça a uma possível relação entre a moralidade efetiva do corpo e a moral conceptual na formação do tipo. Em Nietzsche, a moral conceptual é totalmente determinada por uma moral do corpo ou há alguma espécie de influência mútua? Por vezes Nietzsche parece oscilar entre as duas possibilidades, isto é, admite resolutamente que a moralidade que atravessa o corpo seria determinante de qualquer outra conceptualização moral, já que os julgamentos de valor são manifestações das lutas entre as vontades de potência: "que o instinto mais comum e mais subterrâneo em todo fazer e querer vem a ser (...) o mais desconhecido e secreto, porque *na prática* nós obedecemos sempre ao seu comando, que nós *somos* esse comando" (11 [96] do novembro de 1887/março de 1888), escreve em um fragmento póstumo de 1887. Entretanto, reconhece que toda moral que impõe sua lei disciplina um certo tipo de homem: "Toda moral que, de uma forma qualquer, impôs sua lei, consiste em adestrar e disciplinar um certo tipo de homem, presumindo que este tipo de homem era o fim essencial e mesmo exclusivo: enfim, presumindo sempre um tipo" (1 [239] do outono de 1885/primavera de 1886). Como conciliar o exercício da disciplina com a

determinação profunda das lutas entre as vontades de potência? Como relacionar o granito de *fatum* com a terminologia "formação de um tipo"?

Ora, encontra-se, em Nietzsche, um conceito de dever que se relaciona também com a necessidade que vige em profundidade. É nesse conceito que contamos encontrar a ligação entre o *fatum* e a formação. Distinto de uma noção abstrata de dever que prescreveria aquilo que "deve ser", uma obrigação moral considerada nela mesma, o conceito nietzschiano de dever remete ao conceito de obediência incondicional. É entendendo que há uma série de "tu deves" regulando as relações entre as múltiplas vontades de potência que o filósofo percebe na natureza, entendida como campo de batalha da luta entre os impulsos, um imperativo que prescreve a obediência enquanto condição de plenitude orgânica: "'Deves obedecer seja a quem for, e por muito tempo: *senão* perecerás, e perderás a derradeira estima por ti mesmo' - esse me parece ser o imperativo categórico da natureza" (*BM* § 188), escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal*, contrapondo o que entende como imperativo da natureza à abstração imposta pelo imperativo categórico kantiano que se dirige ao indivíduo: "o que certamente não é 'categórico', como dele exige o velho Kant (daí o 'senão' -), nem se dirige ao indivíduo (que importa a ela o indivíduo!), mas sim a povos, raças, eras, classes, mas sobretudo ao inteiro bicho 'homem', a *o* homem" (*BM* § 188).

Com efeito, Nietzsche faz de Kant um de seus alvos privilegiados em questões éticas, pois foi o formalismo kantiano que, ao supor para a série das condições algo de incondicionado, resgatou a idéia de Deus como, sob um aspecto, reguladora da marcha do pensamento e, sob outro, como garantia do bem supremo, do acordo entre a virtude e a felicidade. Ao distinguir razão pura e razão prática, Kant estabeleceu um reino da necessidade pela liberdade que sustenta o formalismo moral a partir do uso

regulador da razão. Na primeira crítica, resgata a alma, a liberdade e Deus em um mundo puramente inteligível. Na segunda, ele postula uma lei universal nesse mundo, um imperativo que prescreve aquilo que necessariamente tem de ser feito. Ora, o imperativo nietzschiano não é categórico como o de Kant, mas condicional em diversos sentidos. Primeiro, prescreve a obediência a algo enquanto condição de plenitude e não como necessidade de todo e qualquer homem existente. Segundo, não se dirige à ação individual, ao indivíduo enquanto consciência moral, mas ao homem enquanto espécie vivendo em conjunto. Terceiro, permite rejeitar a própria condição, pois há casos em que se perece e se perde a derradeira estima por si, em vista disso, o seu destacado senão. Por fim, expressa o introduzir de uma interpretação e não uma determinação da natureza humana[132].

---

[132] Bernd Magnus também reconhece um imperativo presente na filosofia de Nietzsche, mas a partir da doutrina do eterno retorno. Por concernir apenas ao indivíduo, ao invés de ser categórico é existencial. Ao rejeitar a necessidade de pensar no valor de verdade da doutrina enquanto cosmologicamente supõe a verdade e normativamente se age como se fosse verdade, Magnus formula um imperativo pluralista que não supõe a universalidade da le i, mas vale para cada um. Não determina o que se deve desejar em termos de vida mas sim a necessidade de desejar a vida: "O retorno (e sua verdade real ou possível) é uma representação visual e conceptual de uma atitude particular em relação à vida" (MAGNUS, Bernd. *Nietzsche's existential imperative*. Blomington & London: Indiana University Press, 1978, p. 142). Na leitura de Gilles Deleuze, a filosofia de Nietzsche dirige suas teses centrais à dialética. Ainda assim, reconhece no seu pensamento uma regra prática tão rigorosa quanto a kantiana. É o eterno retorno entendido como pensamento ético e seletivo que apresenta uma nova formulação da síntese prática: "*O que tu quiseres, queira-o de tal modo que também queiras seu eterno retorno*" (DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1970, p. 77). Ao invés de entender o eterno retorno como retorno do mesmo, Deleuze o apresenta como princípio seletivo que conduziria a negação ao seu suprimir mediante sua própria negação. Daí ser um pensamento seletivo, visto que se processa no retorno a seleção, retornando apenas a atividade e a afirmação. Mediante a regra prática, as forças reativas convertem- se em afirmativas promovendo a inversão dos valores, mas também a sua transvaloração através da transformação da negação em um poder de afirmar. A inversão e a transvaloração dos valores desde o eterno retorno conduzem Deleuze ao reconhecimento de um pensamento ético em Nietzsche. Se Deleuze introduz uma regra prática na filosofia de Nietzsche, o faz a partir da compreensão distintiva de qualidades das forças e da vontade de potência e da caracterização do eterno retorno como seletivo. Não se trata de reconhecer que o pensamento de Nietzsche visa à elaboração de uma nova perspectiva ética, como é nossa proposição, mas de a regra prática estar presente como um aspecto de seu pensamento. Por um lado, reconhecemos o eterno retorno como uma interpretação introduzida por Nietzsche que visa a suspender o movimento de progressão da idéia mediante a introdução

A perspectiva de que há uma necessidade que vige em profundidade inviabiliza a postulação de qualquer imperativo categórico, mas tão-somente condicional enquanto respeita o introduzir de interpretações que se manifesta em profundidade e reconhece no imperativo condicional a possibilidade de uma interpretação acerca do agir. Ao endereçar a obediência ao inteiro bicho homem, a *o* homem, Nietzsche conecta as características das lutas entre as vontades de potências que, entendidas desde as relações de mando, compõe o homem com uma formação social do inteiro bicho homem desde a transposição dos vínculos corporais aos sociais. Trata-se de pensar que o mesmo tipo de relação hierárquica entre quem manda e quem obedece em um corpo é a base para o estabelecimento de uma hierarquia em um corpo entendido socialmente. Por isso, a obediência não se dirige ao indivíduo, especialmente enquanto pondo a si mesmo a possibilidade ou não de obedecer a uma determinada prescrição, mas engloba os povos e o homem a partir do "deves obedecer" que o forma de tal ou qual modo. Ou a obediência conduz a uma hierarquia que confere plenitude orgânica ou, em sua ausência, a uma desagregação completa dos impulsos. Todavia, é condição de plenitude a presença da hierarquia, tanto entre os órgãos quanto entre os homens, assentada no conceito de obediência incondicional. Não importa ao que se obedece desde que se obedeça: "toda a moral *sã*, está determinada por um instinto de

---

da eternidade no mundo. Entendemos sua interpretação como sendo o retorno do mesmo e não um princípio ético e seletivo que introduz uma regra prática. Como, nessa acepção, a eternidade inclui o presente, o passado e o futuro, não há intervenção no ciclo, o que nos leva a rejeitar tanto a noção de regra prática quanto de um imperativo existencial. Nosso imperativo é condicional por prescrever condições de plenitude e por se apresentar como uma interpretação. Por outro lado, em nossa ótica, a presença de uma ética em Nie tzsche não está na atribuição de uma regra ao eterno retorno, seja entendida como imperativo existencial ou regra prática, mas na aceitação incondicional da vida expressa no *amor fati* que supõe a compreensão do eterno retorno. É a grandeza no homem que se manifesta com o *amor fati* ao não querer nada diferente do que foi mesmo por toda eternidade. A perspectiva da necessidade da imposição de uma interpretação resultante da luta entre vontades de potência enquanto uma interpretação é que remete a uma ética da condição humana no pensamento do filósofo, do reconhecimento, simultâneo, de sua singularidade, casualidade e finitude.

vida - qualquer mandamento de vida é cumulado por um determinado cânon do 'deve-se' e 'não se deve'..." (*CI*, A moral como contranatureza, § 4), escreve Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos,* retomando, em certa medida, a mesma compreensão manifesta em sua exposição da moralidade dos costumes no que concerne à obediência.

A moralidade do costume é apresentada por Nietzsche como a capacidade ou mesmo a condição do humano de obedecer a leis, cujo referencial regulador encontra-se em uma superioridade imanente expressa na figura da tradição: "O que é a tradição? Uma autoridade superior, a que se obedece não porque ela manda fazer o que nos é *útil*, mas porque ela manda" (*A* § 9). Os homens teriam, assim, desde suas origens mais primitivas – primitividade entendida a partir da própria constituição do humano pela ação da cultura, sua inscrição social -, desenvolvido a atitude de obedecer a leis. O movimento da cultura é denominado por Nietzsche "Moralidade do costume" (*Sittlichkeit der Sitte*)[133], cuja ação precípua está determinada pelo adestramento, pelo ato de impor a obediência aos próprios costumes. "...Eticidade não é nada outro (portanto, em especial, *nada mais*!) do que obediência a costumes" (*A* § 9). É interessante ressaltar a especificidade de uma tal compreensão, já que Nietzsche não se refere, em momento algum, a prescrições de normas incondicionais, mas à

[133] Convém notar que, na língua alemã, a expressão (*Sittlichkeit der Sitte)* mantém sempre presente o sentido de costume referido à moralidade. Rubens Rodrigues Torres Filho, no volume de Nietzsche da coleção "Os Pensadores", em nota, afirma: "*Eticidade* ou *Moralidade,* duas palavras que perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que Ética se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma "metafísica dos costumes' (p. 159). Rubens Rodrigues traduz *Sittlichkeit der Sitte* por eticidade do costume; ainda assim encontram- se traduções em que tais expressões aparecem como *moralité des moeurs, morality of mores, eticidad de la costumbre* e moralidade dos costumes. Em ambas as traduções o sentido de costume permanece mediante a referência ou ao *ethos* do grego ou ao *mos* do latim. É com relação ao termo *Sittlichkeit* que se percebe uma diferença, não obstante crer-se que o sentido de *Sittlichkeit der Sitte* permanece o mesmo em moralidade ou eticidade do costume.

incondicionalidade da obediência mesmo admitindo a possibilidade de insurreição aos costumes tida como imoral, pois são os próprios costumes, enquanto maneira de agir e apreciar prescrita para a comunidade, que exigem o seu cumprimento. Por isso, tudo o que se referia a eles, desde questões de higiene, saúde, relações entre os membros da comunidade, etc., estavam sob o jugo da moralidade. Os indivíduos teriam necessariamente de se guiar pelos costumes existentes, de forma que a perspectiva propriamente individual se dirime na observância da tradição. Isso ocorre, na ótica de Nietzsche, porque a tradição se apresenta como um poder superior, cuja forma de ordenamento está envolta em respeito e medo, mas "é o medo diante de um intelecto superior que manda, diante de uma potência inconcebível, indeterminada, diante de algo mais que pessoal - há superstição nesse medo" (*A* § 9). Uma questão Nietzsche faz questão de ressaltar, qual seja, a inexistência de uma compreensão individual que faz com que o poder da tradição sempre se estenda à comunidade. Mesmo a ação individual possuía uma conotação comum relativa à totalidade dos membros da comunidade: "O homem livre é não-ético, porque em tudo *quer* depender de si e não de uma tradição: em todos os estados primitivos da humanidade, 'mau' significa o mesmo que 'individual', 'livre', 'arbitrário', 'inusitado', 'imprevisto', 'incalculável'. Sempre medido pela medida de tais estados: se uma ação é feita, *não* porque a tradição manda, mas por outros motivos (por exemplo, pela utilidade individual), e até mesmo pelos próprios motivos que outrora fundaram a tradição, ela é dita não-ética e assim é sentida até mesmo por seu agente: pois não foi feita por obediência à tradição" (*A* § 9).

É no âmbito da moralidade do costume que se encontra, em Nietzsche, a origem da responsabilidade e a gênese elementar da moralidade, pois são as práticas impositivas da obediência que terminam por cercear, em certa medida, os afetos. É a

imposição da obediência à lei, de certo modo independente da lei, mas dependente da submissão ao obedecer propriamente dito, que torna o homem "até certo ponto uniforme, igual entre os iguais" (*GM* II § 2) e, a partir disso, confiável. Esse é o papel fundamental da moralidade do costume e da tradição: inscrever no homem o social, conter-lhe os instintos. Para o filósofo alemão, é no viés balizador da cultura que se insurge a moral enquanto resultado de uma ação coercitiva sobre o homem. A impossibilidade de compreender a emergência da moralidade a partir de sua forma rudimentar está na percepção da consciência moral enquanto algo *a priori* na natureza humana e não como um produto conseguido mediante um longo processo formativo. Por outro lado, em conferir à utilidade o estatuto de instância originária dos valores morais. Isso, todavia, na ótica de Nietzsche, aponta para uma leitura da moralidade centrada ou na hipótese da utilidade ou na pressuposição de uma autonomia da vontade. A construção nietzschiana segue outra direção, já que remonta a uma pré-história da humanidade como instância privilegiada em que se situa a pré-história da moralidade. Na sua interpretação, são as forças que introduzem sentidos, dão forma e uma certa fixidez ao desregramento instintual. No limite, é a vontade de potência que conduz o processo de formação do animal-homem expresso na relação entre tradição e moralidade.

Entendendo a moralidade do costume como a própria inscrição do social no homem, Nietzsche a apresenta a partir de uma relação entre profundidade e superfície, pois trata-se da moldagem do desregramento instintual, a absoluta espontaneidade das lutas entre as vontades de potência, mediante a ação coercitiva da tradição realizada através da linguagem. Se a linguagem, especialmente a palavra, surge devido à necessidade humana de tornar comuns alguns estados, a moralidade do costume aparece

para viabilizar a própria comunidade, as relações sociais. Em ambos os casos se está na perspectiva do rebanho. Todavia, a moralidade do costume enquanto prescreve a obediência incondicional aponta para um nível de moralidade em que as prescrições respondem, em certa medida, às necessidades instintuais. De fato, Nietzsche reconhece a hierarquia entre a multiplicidade de vontades de potência, admite que há uma série de "tu deves" regulando as relações nessa multiplicidade e, ao expor a moralidade do costume, resgata no modo de construção dessa moralidade o respeito aos processos orgânicos no sentido de se proceder a uma transposição do ordenamento do corpo ao ordenamento social. Assim, a moralidade surge a partir de uma severa hierarquia que respeita comando e obediência. É da necessidade orgânica que nascem as necessidades em sociedade. Por conseguinte, a necessidade que vige em profundidade continua sendo determinante mesmo de suas transformações, como no caso da contenção do desregramento instintual relacionando *fatum* e formação. Assim interpreta Nietzsche a inscrição do social no homem, por reconhecer a ausência de uma medida anterior à interpretação. Esse é um ponto fundamental na exposição nietzschiana, uma vez que ele reconhece a construção ética como uma *construção*. Somente dessa forma pode recusar peremptoriamente a noção de origem e reconhecer no homem e nas relações humanas um processo construído ao longo do tempo cuja apreensão é simultaneamente parcial e impositiva.

O termo moral, nos textos de Nietzsche, aplica-se, ao mesmo tempo, ao âmbito fisiológico e social, à regulamentação vigente entre as ínfimas partes que compõem o organismo e à hierarquia estabelecida entre os homens. Enquanto destina-se à regulação entre os impulsos, o filósofo confere-lhe a significação de "Moral como elemento regulador do comportamento dos instintos entre eles" (27 [59] do

verão/outono de 1884)[134]. As morais seriam, assim, do ponto de vista fisiológico, tão-somente formas de expressar a hierarquia presente entre os impulsos, as interpretações que se dão nas profundezas. Os estados morais são entendidos, nesse sentido, como estados de perspectivas fisiológicas. Sob outro aspecto, a moral aparece, na ótica do filósofo, como a forma a partir da qual os homens se hierarquizam. As hierarquias entre os homens e a avaliação de tudo o que concerne ao humano é remetida à moral enquanto: "doutrina das avaliações humanas para tudo o que toca ao humano" (35 [5] do maio/julho de 1885). Nesse caso, são as interpretações conceptualizadas que exprimem as avaliações que se processam em profundidade como estimações para o que concerne ao humano. Operando, aparentemente, em um duplo registro, Nietzsche entenderia, por um lado, a moral como a regulamentação que se processa em profundidade enquanto ordenação fisiológica entre os impulsos e, por outro, como regulação das valorações humanas no âmbito social. Contudo, da compreensão das condições fisiológicas dos impulsos no homem emerge, para o filósofo, o entendimento de seu mundo valorativo enquanto promoção ou obstrução da vida. Efetivamente, não há uma oposição entre a dimensão fisiológica e a social da moral porque a moral conceptualizada expressa a hierarquia entre os múltiplos impulsos e a tentativa de manter ou ultrapassar essa hierarquia desde uma condição moral enquanto imposição de perspectiva.

Nesse sentido, acreditamos que uma ética em Nietzsche retoma os traços de caráter na determinação do agir em uma outra dimensão, uma vez que remete à profundidade como determinadora das avaliações e interpretações. É a luta entre as vontades de potência que se processa aquém da comunicação que prescreve aquilo que vem a ser como sentido e valor consoante ao filósofo enquanto aquilo que vem a ser

[134] Cf. também *Para além de bem e mal,* § 19.

desde a perspectiva de sua fisiologia. É nesse âmbito que se dá a interpretação que independendo de intérprete impõe uma perspectiva. Ainda que haja a sua conceptualização enquanto tentativa de um tornar comum as avaliações que se processam em profundidade e às quais não se têm acesso via linguagem, são elas que se manifestam sempre que sentidos e valores são introduzidos. A linguagem torna comum processos eminentemente singulares que ao serem traduzidos exprimem apenas aproximadamente as avaliações desde a diferença entre os tipos. Por isso a pressuposição de uma igualdade entre os homens rechaçaria a mínima possibilidade que se tem de apreender, através da diferença, a singularidade da ação humana. O que Nietzsche retoma é o sentido de *êthos* como a base da *práxis*, isto é, o *êthos* nietzschiano corresponde às lutas entre as vontades de potência que se processam em profundidade. Esse é o lugar de onde brota o agir humano, lugar esse que está no homem mesmo e que exprime as lutas que o compõem. É do *êthos* enquanto traços de caráter remetidos à vontade de potência que emanam os atos singulares do homem em Nietzsche enquanto interpretação.

A sua ética é a do modo de ser do humano lançado no mundo sem sentidos prévios cujo caráter do homem, entendido desde a luta entre vontades de potência que impõe uma perspectiva, o dota de sentido e valor. Nesse caso, Nietzsche distancia-se da compreensão do caráter como modo de ser que se vai adquirindo ao longo da existência. Não se trata da retomada de uma perspectiva aristotélica que vê o caráter ser adquirido mediante os hábitos. Em Nietzsche, não são os hábitos que determinam o caráter, mas o caráter que determina os hábitos, isto é, a composição humana desde as lutas vigentes em seu corpo, entendidas enquanto caráter, determinam o costume e a moral. Há uma necessidade que vige em profundidade como detentora daquilo que vem a ser. A ética

manifesta-se, por conseguinte, desde o modo de vir-a-ser que exprime as lutas entre as vontades de potência. No limite, é ao granito de *fatum* que Nietzsche remete sentido, valor, hábito, costume e etc. Efetivamente, o pensador alemão introduz com sua filosofia, especialmente com a ética do *amor fati,* uma nova relação do homem com o bem e o mal a partir da retomada em outra dimensão dos pressupostos éticos da ligação social desde a introdução de determinações não-conscientes e singulares no agir enquanto imposição de perspectivas. Se o entendimento e a compartilha do sentido e do valor supõem a sua inscrição em uma cadeia de interlocuções, a sua produção provém das lutas que se processam em um corpo singular. Daí a impossibilidade, em seu discurso, de uma ética universal que vigore incondicionalmente.

Não há igualdade entre os homens, cada julgamento é intransferível no sentido de somente o emitente portá-lo e efetivamente possuí-lo. O momento da sua comunicação já pertence a uma outra esfera que não consegue exprimi-lo. Por isso diz Nietzsche: "O que é meu julgamento de valor não vale para outro" (34 [134] do abril/junho de 1885). Como não é possível compartilhar e acessar a profundidade não-consciente que determina o julgamento, ele só tem validade para aquele que o introduziu. Eis o sentido de não ter valor para outro. Do mesmo modo, a impossibilidade de fazer do dever um dever para todos, de postular a sua universalidade, excetuando o "deves obedecer" que vige em profundidade, já que, nesse caso, é a singularidade das combinações de forças que prescreve a obediência. Todavia, a possibilidade de dissolução da hierarquia que, ao mesmo tempo em que gera um estado de doença, a manifestação de uma ação contra os impulsos, implode a atribuição da universalidade mesmo ao conceito de obediência. Daí, consoante Nietzsche, ser um inal de nobreza: "...nunca pensar em rebaixar nossos deveres a deveres para todos; não

querer ceder nem compartir a própria responsabilidade; contar entre os *deveres* os privilégios e o exercício dos mesmos..." (*BM* § 272). Trata-se de compreender que o seu entendimento de nobreza se dá a partir da reverência que o nobre tem por si desde a sua percepção como singular. A reverência advém do sentimento de superioridade e distância a partir do qual ele cunha valores. Não pode compartilhar nem a responsabilidade nem o dever, pois ambos exprimem a particularidade que o define. Em vista disso, ele conta entre os seus deveres os privilégios e o exercício deles.

Convém mencionar que, na visão nietzschiana, o homem nobre e a sua moral de senhores consegue elevar o tipo homem ao fazer dele um criador de valores, cuja distinção dos demais se evidencia pelo tipo de avaliações estabelecidas acerca de si e da vida: "O homem de espécie nobre *se* sente como determinante de valor, não tem necessidade de ser declarado bom, julga: 'o que é pernicioso para mim é pernicioso em si', sabe-se o único que empresta honra às coisas, é *criador de valores*." (*BM* § 260). A crença e o orgulho que tem dele mesmo são a base para o estabelecimento dos valores. O predomínio em suas avaliações do estabelecimento da diferença faz com que os valores prevalentes sejam afirmadores da existência, um signo da potência enquanto criação. A reverência ao nobre, em Nietzsche, deve-se a presença da diferença como determinadora do conjunto de valores e de sua percepção de si como avaliador. É o *pathos* da distância enquanto profundo sentimento de superioridade e distinção que faz da imposição de sua moral, enquanto perspectiva impositiva, expressão de uma vida ascendente. Sem o *phatos* da distância não há elevação do homem como tipo, pois a diferença entre as classes reforça a tendência a estados mais elevados: "Sem o *pathos da distância* (...), não poderia nascer aquele outro *pathos* ainda mais misterioso, o desejo

de sempre aumentar a distância no interior de cada alma (...), em suma, a elevação do tipo 'homem'" (*BM* § 257)[135], escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal.*

Ora, além da ausência iniludível de fundamento e das determinações profundas como regentes, duas questões são prerrogativas para uma ética em Nietzsche, quais sejam, a compreensão de que não há uma igualdade constitutiva do homem e a admissão da presença da hierarquia tanto entre os impulsos quanto entre os homens. Diferença e hierarquia estão diretamente relacionadas, pois a dessemelhança entre homem e homem, na verdade, sustenta a hierarquia entre eles. Como cada multiplicidade organizada em um corpo não pode ser encontrada da mesma forma em outro, o conceito de igualdade não encontra referente na efetividade, no campo de luta entre as diversas vontades de potência. Ainda que a luta esteja presente em todas as formas de vida e a hierarquia resultante da luta seja a manifestação das relações de mando e obediência que se processam em um corpo, a sua composição não é encontrada em outro. Caso fosse, teria de haver uma estabilidade entre os adversários, visto que a definição de igualdade implicaria a impossibilidade da disputa desde a diferença entre dominador e dominado. Com a inserção da igualdade no âmbito de sua interpretação fisiológica, o conceito de luta, enquanto movimento de disputa constante presente nos organismos, perde o sentido. O mesmo se processa caso se pense na igualdade permeando as relações sociais, pois a disputa entre os homens também deixaria de existir. Em vista disso, a igualdade em Nietzsche só aparecer como paridade referida a alguns enquanto compartem os mesmos direitos por distinguirem-se como fortes ou fracos. Todavia, permanece a diferença mesmo entre os fortes e entre os fracos.

---

[135] Encontramos o mesmo sentido de *pathos da distância* em *Para a genealogia da moral*, I, § 2: "Desse *pathos da distância* é que eles tomaram a si o direito de criar valores: que lhes importava a utilidade".

No âmbito de uma ética em Nietzsche, os valores não podem ser universalizados sem, simultaneamente, comprometerem a hierarquia vigente entre homem e homem que expressa a hierarquia entre seus impulsos. Por isso, valores como justo e injusto só podem abstratamente valer para o conjunto dos homens se, em partindo já de um cânon moral, se atribuir ao homem a categoria da igualdade e às suas ações a perspectiva da utilidade. De novo a moral utilitarista é alvo do filósofo, já que ao pressupor a igualdade dos homens assim como a utilidade de suas ações o converte em uma função do rebanho. Mas as éticas do dever realizam conversão similar mediante a transposição daquilo que vem a ser singularmente naquilo que deve ser universalmente. A igualdade e a universalidade atribuída ao homem o converte em função do rebanho: "Não quero ser misturado e confundido com esses pregadores da igualdade. Porque, *a mim*, assim fala a justiça: 'Os homens não são iguais'", escreve em *Assim falava Zaratustra* (*ZA* II "Das tarântulas"). Ao partir da singularidade do homem, a ética de Nietzsche procura conferir-lhe uma nova dignidade enquanto lhe atribui a possibilidade de dotar a existência de sentido e valor desde uma perspectiva própria, singular e não comum. O homem, outrora função, converte-se em criador. Mas há um ganho considerável mediante a exigência da hierarquia que viabiliza a distinção entre os homens e, com isso, a manifestação da singularidade deles. É o reconhecimento de que cada homem não é um exemplar do conceito universal de homem que realiza a mudança de mera função em criador de si e do mundo enquanto impõe perspectivas, introduz interpretações que expressam aquilo que cada homem é.

No lugar de enunciar o que *deve ser* dirigido ao conjunto dos homens, a ética de Nietzsche professa *o que vem a ser* enquanto manifestação singular que diferencia os homens. Cada homem apresenta um devir diferente, já que expressa as

lutas que se processam apenas no seu organismo e que diferem das que se dão em outro. Novamente é o quanto de potência que se é que decide o vir-a-ser humano assim como a distinção irredutível entre homem e homem. De fato, Nietzsche situa o agir humano na perspectiva da explosão de força, isto é, na manifestação das lutas que se processam em profundidade. Assim, falar no que vem a ser é resgatar os processos não conscientes que determinam aquilo que se tem acesso através da consciência. Por isso, a necessidade manifesta-se no sentido de que só se pode vir-a-ser aquilo que já se é, pois são as hierarquias resultantes das lutas que situam o homem na relação com outro homem. Nesse sentido, a ética nietzschiana remonta à sua interpretação fisiológica, uma vez que é a interpretação de que uma multiplicidade de vontades de potência se digladiando permanentemente que introduzem perspectivas que dotam a existência de sentido e de valor. Entretanto, não se trata de um princípio metafísico, explicar a ação desde a unidade da vontade, mas de interpretar a presença de uma multiplicidade de vontades enquanto acontecer. É na necessidade da luta e na perspectiva necessária enquanto resultado da disputa que se encontra em Nietzsche a possibilidade de interpretar o agir humano desde a necessidade e prescrever-lhe o *amor* enquanto aceitação do seu vir-a-se como *fatum*.

Ora, como um mestre do enigma por excelência, Nietzsche faz uso de uma estranha sentença que condiciona ao verbo 'tornar' o verbo 'ser', indicando, através disso, que só se pode vir a ser aquilo que já se é. Acrescenta ainda que para que se venha a ser aquilo que se 'é' é requerido o desconhecimento do que se é. Fala, nesse caso, de si mesmo em *Ecce homo*. Entretanto, se sob o aspecto de suas vivências trata-se do homem Nietzsche, na perspectiva de sua filosofia, que expressa suas vivências, trata-se do homem, quer dizer, do modo como o homem torna-se o que é. É em termos mais

abrangentes que a sentença ganha relevo, pois busca justamente fornecer procedimentos que mostrem que o homem é um superar-se a si mesmo. Essa mesma sentença aparece em forma de aspiração em *A gaia ciência:* "Nós, porém, *queremos nos tornar aqueles que somos* - os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos" (*GC* § 335). Entretanto, a aspiração endereça-se ao tornar-se aquilo que já se é. Novamente, está em questão a necessidade que vige em profundidade. Nesse caso, a aceitação incondicional, a aquiescência profunda consiste na afirmação das lutas que se processam no organismo, na afirmação daquilo que se é como a necessidade do que se vem a ser no conjunto de interpretações que se introduz.

A ética de Nietzsche, que joga habilmente com os planos que determinam a condição humana, é a afirmação profunda, a aquiescência suprema. É ela que dá conta, simultaneamente, do plano conceptual e não conceptual, da profundidade e da superfície. Nesse sentido, há de se distinguir um cânom moral de uma ética em Nietzsche, pois no primeiro caso trata-se de um conjunto de prescrições formuladas conceptualmente visando à ordenação, à manutenção e à sobrevivência de grupos humanos, passíveis de alterações históricas conforme as próprias alterações dos referidos grupos. No segundo, a compreensão de que não existem ideais ou o que quer que seja a ser atingido, mas tão-somente um percurso que se percorreu, que se percorre e que se percorrerá sem finalidade alguma. Ora, essa compreensão divide a história das construções explicativas do agir, pois ou se faz do cânon a finalidade e, com isso, se mascara o vir-a-ser tornando-o fixo ou se faz do vir-a-ser o sentido do acontecer que, para além do acontecendo não tem sentido e enquanto acontecendo é o único sentido. A necessidade premente de sua afirmação incontestável é a fórmula que traduz discursivamente a assimilação de processos não atingíveis. Aquilo que não se pode

dizer, mas cujo manifestar, ainda que latente, é percebido, pode-se afirmar. Afinal, trata-se da prescrição de um tributo ao vivido. Encontra-se, nesse ponto, a ligação entre o trágico e o ético, pois o percurso do sem sentido como postular de sentidos confere ao agir sua dimensão trágica, transformando a existência humana em uma tragédia da afirmação simultânea do conhecido e do desconhecido, do que se mostra e do que se oculta; no limite, de tudo que oscila no humano entre a profundidade e a superfície no âmbito das interpretações. O homem só se torna o que ele é: um criador de valores, um afirmador das interpretações. Por isso, no prefácio de *Ecce homo* Nietzsche, retomando um texto de 'A virtude dadivosa', rejeita, ao mesmo tempo, as crenças e os crentes ordenando que se perca Zaratustra para que possam se encontrar, que se perca Nietzsche para entender não um sistema prescritivo, mas um sistema interpretativo por ele introduzido que conduz da dissolução da metafísica à afirmação das interpretações.

> "Dizeis que acreditais em Zaratustra? Mas que importa Zaratustra! Sois os meus crentes, mas que importam todos os crentes!
> Ainda não vos haveis procurado: então me encontraste. Assim fazem todos os crentes; por isso valem tão pouco todas as crenças.
> Agora ordeno que me percais e vos encontreis; e somente quando me tiverdes todos renegados retornarei a vós..." (*EH*, Prefácio, § 4).

Eis o ponto central da posição nietzschiana acerca da moral; o homem a introduz; o valor da moral está na interpretação humana que exprime avaliações perspectivas por meio das quais o homem se conserva na vida e supera interpretações mais estreitas. Mas ela expressa as avaliações que se dão em profundidade e se traduzem na necessidade de uma tal interpretação que não pode ser tomada como única

e decisiva e sim como parcial e impositiva. Parcial porque não é possível adentrar na complexa rede instintual que interpreta. Impositiva em função do introduzir de perspectivas presentes nos valores introduzidos. Apesar de reconhecer o humano desde a sua posição de avaliador e a partir de condições profundas que determinam a avaliação, Nietzsche percebe na transposição do valor ao plano imaginário, na compreensão de uma 'ordem moral universal,' a recusa de conceder ao homem esse lugar, convertendo-o em função do rebanho. Ao propor uma outra perspectiva ética, Nietzsche quer reverter essa situação mediante um novo entendimento das perspectivas morais desde a sua criação com o homem: "Eu caminho entre os homens como entre fragmentos do futuro que contemplo. Pois nisso consiste todo o meu Criar e Buscar: eu componho e junto em um o que é fragmento e enigma e medonho acaso. Pois como suportaria eu ser homem, não fosse o homem também criador, decifrador de enigmas e redentor do acaso? *Redimir os que passaram* e transmutar todo 'Foi' em um 'Assim o quis' - isto seria para mim a redenção" (*EH*, Assim falava Zaratustra, § 8), escreve Nietzsche em *Ecce homo* enunciando as duas condições requeridas em sua perspectiva, quais sejam, a criação e a aquiescência. Pela criação aparecem as lutas entre os impulsos que se dão em profundidade e impõem uma perspectiva, através da aquiescência à assimilação do que foi introduzido mediante a sua afirmação. A redenção à qual Nietzsche conduz os homens é ao entendimento de que o seu vir-a-ser como *fatum* tem de ser querido, que as perspectivas impostas conferem ao homem a sua grandeza. Enfim, não outro modo de vir-a-ser exceto interpretando. Por isso, a vontade encontra-se em cativeiro enquanto não aprende a querer para trás, pois o querer para trás é primeiramente a afirmação do conjunto de interpretações postas no curso do tempo que promove uma alteração em termos do agir. Não mais ressentimento, má consciência,

ideais ascéticos, mas perspectivas provisórias, interpretações que foram introduzidas e cuja afirmação reconhece a vida como eminentemente justa amando, simultaneamente, o passado e o distante, as interpretações conhecidas e o advento de outras.

Se o jogo entre profundidade e superfície suscita um dualismo em reverso, a interpretação do interpretar o implode de imediato. Ao entender a vontade de potência como interpretação sem início ou termo, fazendo-a simultaneamente o interpretar, o intérprete, e a significação, Nietzsche destitui uma possível dualidade entre a profundidade e a superfície ao remeter ambas as manifestações humanas ao conceito de vontade de potência como interpretação. Se a profundidade é a vontade de potência como intérprete, a superfície é a mesma vontade como significação. O *amor fati* vem a ser, por conseguinte, o interpretar da vontade enquanto introduz os sentidos e, simultaneamente, os afirma e os ultrapassa mediante a introdução de outros. Enfim, Nietzsche, ao redimensionar a compreensão do agir, só quer que o homem se torne o que é: um criador de valores, um construtor do mundo valorativo enquanto fragmento do acaso que o forma. Os novos valores surgem desde uma nova forma de ver o valor. Com a conversão do homem em criador tudo passa a ser permitido, mas isso remete a busca constante de condições que tornem os homens mais potentes: "O que é bom? Tudo aquilo que desperta no homem o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência" (*AC* § 2). No limite, o bom é definido desde o aumento de potência, desde a introdução de interpretações bem como da sua afirmação no curso do tempo. Tal é a referência da grandeza no homem em Nietzsche: a afirmação do ciclo eterno, da mesma lógica e não-lógica dos entrelaçamentos.

A fórmula que traduz a sua ética é, por isso, o *amor fati*: "Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a

frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo - todo idealismo é mendacidade ante o necessário - mas *amá-lo*..." (*EH*, Por que sou tão esperto, § 10). Ao invés de relacionar a sua ética com a felicidade, a utilidade ou o dever, Nietzsche a relaciona tão-somente à grandeza, pois compreender, mesmo que em parte, a condição humana e afirmá-la incondicionalmente faz a grandeza no homem, pois é afirmar o interpretar, o intérprete e a significação enquanto exercer-se. Foi o seu percurso filosófico que o levou a essa formulação. Embora já aparecesse no quarto livro de *A gaia ciência:* "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* seja este, doravante, o meu *amor*" (*GC* § 276), é em *Ecce homo* que ela se traduz especialmente na sua ética. Por um lado, há de se transvalorar todos os valores, sua obra do terceiro período em conjunto contempla a transvaloração, por outro, há de se afirmar as interpretações que houve no decurso da história, é condição de uma aquiescência profunda, afirmá-las sem condições no curso do vir-a-ser. Sob um aspecto, há de se preencher o bote de valores que promovam o crescimento e lançá-lo no rio do vir-a-ser; sob outro, há de se suportar que esse barco não possa ser transportado hoje, mas quiçá, amanhã. Não se trata de uma ética passível de universalização, já que o limite da universalidade, nesse caso, é a grandeza. Afinal, será como é e sempre foi: "as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os temores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros" (*BM* § 43).

Convém ressaltar que ao ligar a sua visão de ética à sua interpretação fisiológica dos processos que se desenrolam no organismo, Nietzsche resgata, em certo

sentido, algumas perspectivas da ética estóica[136]. Enfim, com o conceito de vontade de potência Nietzsche introduz uma interpretação de todo acontecer, tanto nos homens quanto no mundo. Efetivamente, é a sua interpretação da vontade de potência na base da necessidade que, vigindo em profundidade, prescreve o que vem a ser como aquilo que se é. A própria formulação que aparece como subtítulo de *Ecce homo*, "Como alguém se torna o que é", guarda uma estreita proximidade com a frase de Píndaro: "Torna-te quem tu és"[137]. Em ambos os casos o *tornar-se* remete a uma espécie de lei rígida e inexorável que conduz o destino humano sem lhe conceder prerrogativas de deliberação. Nesse caso, convém verificar a proximidade entre Nietzsche e os estóicos. Se nos

---

[136] Nosso estudo acerca da relação da ética do *Amor fati* em Nietzsche com a ética estóica foi motivado inicialmente pela leitura do ensaio "Nietzsche e o Estoicismo" de Nuno Nabais. Em *Metafísica do trágico*, o autor dedica um capítulo à relação do *amor fati* com o estoicismo procurando mostrar que em Nietzsche, assim como no estoicismo, aparece a tentativa de absorver a ética numa filosofia da Natureza: "A afinidade entre Nietzsche e o ideal ético do Pórtico é expressão de uma real identidade de programas - subtrair o agir humano ao universo moral demonstrando a essencial necessidade de tudo aquilo que não depende de nós e no interior do qual se recorta o poder infinito de nossa vontade" (NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997, p. 162). Embora reconheçamos a influência direta do estudo de Nabais sobre nossa investigação da relação entre Nietzsche e o estoicismo, não compartimos com o comentador português a afirmação de uma identidade de programas. Ao contrário, vemos o *amor fati* como ética em Nietzsche remeter à necessidade que vige em profundidade e não ao reconhecimento de dois imperativos, um teórico, que alude ao conhecimento da Natureza e de sua necessidade, e um prático, que conduz a agir em conformidade com o conhecimento dessa necessidade. A divergência procede de nossa compreensão da filosofia de Nietzsche como uma interpretação. Nesse sentido, não é o conhecimento da verdadeira necessidade presente na natureza que conduz Nietzsche à doutrina do eterno retorno e à vontade de potência, mas é seu entendimento de que o valor do mundo está em nossa interpretação que interliga a interpretação da vontade à do eterno retorno como círculo mundano de interpretações visando a suspender o movimento da progressão da idéia. Como não vemos em Nietzsche a presença de uma Física não podemos relacionar a ela a elaboração de uma ética. Tanto a sua compreensão dos existentes quanto do seu agir remete a uma interpretação. A anuência ao destino é manifesta na afirmação das lutas entre vontades de potência que legislando em silêncio impõem perspectivas, introduzem interpretações. Não se trata da homologia entre o dinamismo da ação e o da natureza, mas de uma interpretação acerca do dinamismo da ação. Por outro lado, o resgate da complementariedade presente em Nietzsche entre acaso e necessidade distancia seu programa ético da filosofia do Pórtico ao remeter à necessidade ao resultado da combinação de forças requerendo a presença do acaso na sua combinação.

[137] Encontra-se essa mesma formulação em *Assim falava Zaratustra,* na seção 'O sacrifício do mel': "Porque *tal* sou eu, no mais fundo do meu ser e desde o início: alguém que tira, que tira a si, para cima, para o alto, um tirador, criador e tratador, que não em vão, um dia, determinou a si mesmo: 'Torna-te quem és!'" (*ZA* IV "O sacrifício do mel").

estóicos a regência da ação humana se deve à admissão de uma lei cósmica universal imanente ao próprio universo, em Nietzsche é o efetivar-se da vontade de potência que também de forma imanente elucida o desenrolar-se do seu agir. Apesar de a exposição nietzschiana ser apresentada como uma interpretação e entender as demais exposições acerca do mundo e dos existentes desde esse prisma, não se pode negar que é o conceito de vontade, entendido desde uma multiplicidade que se digladia permanentemente, que introduz no mundo a necessidade como resultado da luta entre as vontades. Necessária é a combinação de forças, a luta bem como a perspectiva que resulta da luta. Assim, ao menos nesse âmbito, a contingência não tem lugar. Mesma contingência excluída do Cosmos estóico que vê tudo se processar necessariamente devido a lei regente do mundo. Todavia, o acaso ser excluído totalmente do universo estóico enquanto está na base da compreensão de mundo em Nietzsche, já que as combinações dão-se ao acaso e necessário é o seu resultado. Por isso, a ação é necessária com relação a luta mas casual em termos da combinação que antecede a luta. Encontram-se elementos que aproximam mas também que distanciam Nietzsche e os estóicos.

Em termos de proximidade, pode-se ler especialmente duas passagens em que Nietzsche se aproxima do estoicismo. Primeiramente, quando atribui à existência individual a pertença ao cosmos ao afirmar que o ser individual participa do ser cósmico. Em um *Fragmento póstumo de 1883,* ele escreve: "Limitação do ponto de vista moral - Todo indivíduo participa do ser cósmico todo inteiro - quer nós o saibamos ou não - quer nós o queiramos ou não" (15 [55] do verão/outono de 1883). Nesse trecho, o filósofo compreende cada existente desde o entendimento do cosmos, já que a limitação da moral está em o existente participar do ser cósmico inteiro tendo, em vista disso, sua ação ligada ao cosmos. Ora, essa é, de certa forma, a perspectiva estóica

acerca do indivíduo enquanto mínima parte do universo, como um pequeno mundo que participa do cosmos. Sua ação deve ser em conformidade com o cosmos e não em sentido contrário a ele. O mesmo se processa com os textos em que o filósofo alemão afirma haver uma necessidade presente na natureza cujo conhecimento permite a liberação da culpa. A irresponsabilidade e a inocência advêm da compreensão da necessidade e da natureza. Em vista disso, Nietzsche afirma com relação à irresponsabilidade que "[a] total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir (...) ele já não pode louvar ou censurar a natureza e a necessidade" (*HH* I § 107), acrescentando em termos da inocência que "[t]udo é necessidade - assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para conhecer essa inocência" (*HH* I § 107).

Relacionando o conhecimento da natureza e da necessidade à inocência e à irresponsabilidade, Nietzsche atribui ao conhecimento a condição de criação de um homem inocente enquanto consciente da própria inocência (*unschuldbewußt*) e não da culpa (*schuldbewusβt*). É o conhecimento a via de acesso que desvincula a ação humana da responsabilidade enquanto lê na natureza a inocência proveniente da própria necessidade. Ao estabelecer esse tipo de relação, Nietzsche atribuiria à natureza a necessidade conforme a visão estóica. Enfim, para o estóico o cosmo é absoluta necessidade acontecendo tudo necessariamente, pois há uma lei que liga o homem e o cosmos: "Adapto-me a tudo que contigo se harmoniza, ó mundo, nada para mim é prematuro ou tardio, se para ti é tempestivo. É fruto para mim tudo quanto produzem as

tuas estações, ó natureza, tudo vem de ti, tudo está em ti, tudo volta para ti"[138], escreve Marco Aurélio. Ora, se o reconhecimento da inocência está ligado ao conhecimento da necessidade é a suposição de uma lei rígida vigendo sobre a natureza e a humanidade que suporta a ausência de responsabilidade. O conceito de necessidade, ao menos nessa ocorrência no texto de Nietzsche, remete diretamente ao dos estóicos, resgatando de sua filosofia a relação entre a necessidade vigente na natureza e na ação humana. Entretanto, nesse momento do pensamento nietzschiano, o conceito de necessidade não era pensado desde a luta entre vontades de potência, mas a partir da contraposição à culpa e, por conseguinte, a moral da piedade, da compaixão, em suma, a moral cristã: "o sábio não considera ninguém culpado, nem ele mesmo nem os outros. Quem disse isso? - Epicteto há mil e oitocentos anos. - Ele foi ouvido, mas esquecido - Não, não foi ouvido nem esquecido: existem coisas que nunca se esquecem" (*OS* § 386), escreve Nietzsche em *Miscelânea de opiniões e sentenças.*

Convém mencionar que nesse período Nietzsche contrapõe a moralidade antiga, na figura de Epicteto, à moral da compaixão. Se em *Humano demasiado humano* seus alvos, mais do que a moral, são a religião, o cristianismo, a arte, Wagner, e a filosofia de Schopenhauer, em *Aurora,* as questões morais passam a ser o centro da investigação de Nietzsche. Entretanto, sua via de perscrutação não são os valores com relação à sua condição de criação, mas a moral é tratada em termos de preconceitos, sentimentos ou conceitos morais. Esse dado é fundamental para que se restrinja o elogio de Nietzsche a Epicteto a um período da sua obra em que a teoria das forças, o conceito de vontade de potência, a noção de valor e a doutrina do eterno retorno não estavam presentes. No limite, a elaboração do pensamento propriamente nietzschiano, de sua

[138] AURÉLIO, Marco. Meditações IV, 23. In: *Coleção Os pensadores.* Trad. Jaime Bruna, São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 275.

filosofia positiva, está ausente quando da alusão a Epicteto e à moral Estóica: "Dizeis que a moral da piedade é uma moral superior à do estoicismo? Provai-o! Mas notai bem que não é preciso medir muito o 'superior' e o 'inferior' em moral com uma medida moral: pois não há moral absoluta" (*A* § 139), escreve o filósofo alemão em *Aurora*. Em outro parágrafo do mesmo livro, relata a distinção entre o homem Epicteto e o cristão, mostrando que o primeiro tem o olhar voltado para o interior, bastando a si mesmo enquanto o segundo vive na esperança da graça e amor divinos. Trata-se da contraposição do escravo como manifestação de coragem e força à fraqueza e covardia do idealista que busca refúgio no ideal de Deus. O termo escravo nesse texto tem duas acepções: primeiro, relativa à condição social de Epicteto; segundo referente à condição de vida do cristão, cuja doutrina é feita para um tipo de escravos enquanto manifestam a fraqueza:

> "Epicteto era um escravo: o seu homem ideal não pertencia a qualquer classe, e é possível em qualquer classe social, mas devemos procurá-lo sobretudo na massa inferior mais profunda, sob a forma de homem silencioso, bastando-se a si mesmo no meio de uma servidão geral, do homem que por sua própria conta se defende do exterior e vive perpetuamente numa atitude de coragem extrema. Distingue-se sobretudo do cristão na medida em que o cristão vive na esperança, na promessa consoladora das 'indizíveis beatitudes', aceita presentes e espera e recebe o seu bem supremo, não de si mesmo, mas da graça e do *amor* divinos, enquanto Epicteto não espera nada e não deixa que lhe ofereçam o seu bem supremo, possui-o e tem-no valentemente na mão, disputa-o a todos se lho querem tirar. O cristianismo era feito para uma outra

> espécie de escravos antigos, de vontade e razão fracas, ou seja, para a grande massa dos escravos" (*A* § 546).

É inegável o conhecimento de Nietzsche acerca da filosofia dos estóicos especialmente na figura de Epicteto que cita várias vezes[139]. Todavia, as manifestações de aprovação dessa filosofia restringem-se ao segundo período da obra de Nietzsche, sobretudo na contraposição às éticas do dever[140]. Com a introdução da sua filosofia positiva o que se encontra nos textos do filósofo alemão é uma crítica à noção de virtude estóica enquanto prescreve ao agir a conformidade com a natureza, particularmente em *Para além de bem e mal*. Mas é também no terceiro período da obra de Nietzsche que o *amor fati* aparece enquanto a mais alta forma de aquiescência que se pode atingir, como um sim ilimitado diante do presente, do passado e do futuro. Enfim, o *amor fati,* entendido como a ética de Nietzsche, surge como uma anuência profunda ao destino enquanto manifesta o vir-a-ser da vontade de potência. Por outro lado, é desse mesmo período a doutrina do eterno retorno que, além de manifestar uma grande proximidade com os ciclos sucessivos do estoicismo, requer a afirmação suprema do eterno retorno. Por isso, na visão de alguns intérpretes, Nietzsche, mesmo em criticando o estoicismo, retomaria o programa ético dessa filosofia ao querer o que é necessário em cada

---

[139] Dentre os textos que em que Nietzsche cita o estoicismo ou faz referência à moral estóica destacam-se os de *Aurora,* § 131, § 139, § 546, *Humano demasiado humano,* § 107 e dos fragmentos póstumos 12 [141], 15 [55] do outono de 1881, 19 [1] da primavera de 1882, 25 [511] da primavera de 1884, 27 [12] do verão/outono de 1884 e, especialmente, o 34 [39] do abril/junho de 1885 que citamos a fim de corroborar a contraposição realizada por Nietzsche entre o estoicismo e as éticas do dever: "Bentham e o utilitarismo dependente de *Helvetius* - que é o último grande *acontecimento da moral.* Na filosofia alemã (Kant, Schopenhauer) trata -se sempre ainda de 'dever' ou 'instinto de piedade' - os velhos problemas depois de Sócrates (quer dizer estoicismo *ou* cristianismo, aristocracia do indivíduo *ou* bens do rebanho)".

[140] Essa é também a leitura de Charles Andler que em *Nietzsche sa vie et as pensée,* (Gallimard, Paris, 1958 (vol. II)) admite a influência dos estóicos na doutrina do eterno retorno, alude à importância das máximas de Epicteto para a contrapos ição de Nietzsche às éticas do dever, mas restringe a influência do estoicismo no pensamento de Nietzsche ao segundo período da obra, quando da elaboração de *Humano demasiado humano* em que o filósofo colocaria, de um lado, a serenidade racional manifesta pelos estóicos e, de outro, as ficções da metafísica e da moral.

acontecimento. A relação no pensamento nietzschiano entre vontade de potência, eterno retorno e *amor fati* impõe a questão referente à relação que existe entre *o amor fati* de Nietzsche e a máxima estóica "viver conforme a natureza". Ao criticar o estoicismo, Nietzsche estaria retomando em reverso as teses estóicas ou perseguindo uma anuência diversa da do estoicismo?

Em *Para além de bem e mal*, Nietzsche refere-se simultaneamente às implicações decorrentes da máxima "viver conforme a natureza" enquanto lançando o homem na indiferença, enquanto uma prescrição desnecessária, caso seja entendida como viver conforme a vida, e finalmente enquanto procura, como toda filosofia, interpretar o mundo à sua imagem. Dessa tríplice crítica ao estoicismo Nietzsche estabeleceria a distinção entre a sua filosofia e a estóica. Com relação ao primeiro ponto, afirma: "Imaginem um ser tal como a natureza, desmedidamente pródigo, indiferente além dos limites, sem intenção ou consideração (...), imaginem a própria indiferença como potência - como *poderiam* viver conforme essa indiferença?" (*BM* § 9), acrescentando na seqüência: "Viver - isto não é precisamente querer ser diverso dessa natureza? Viver não é avaliar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer ser diferente?" (*BM* § 9). Partindo da consideração da diferença como instância definidora do que vem a ser, Nietzsche leria na máxima estóica a conclamação do seu oposto. Entendendo os existentes desde o ser mais inerente à vontade de potência, o filósofo alemão vê a anuência à conformação a algo como adaptação a uma determinada condição ao invés de procurar afirmar a sua diferença. Eis o sentido de remeter a conformidade à indiferença como potência, pois, nesse caso, o móvel dos existentes seria a conformação como adaptação e não enquanto superação. A anuência nietzschiana não abandona a prerrogativa do alargamento de perspectivas que se dá

mediante a superação de interpretações mais estreitas. Amar o necessário é amar a superação que se desencadeia no embate, na luta entre as diversas vontades de potência. Daí a referência ao avaliar, ao preferir e ao querer ser diferente. É o seu entendimento de que o viver conforme a natureza conduziria a uma identidade dos viventes que o leva a recusar a máxima estóica sob o aspecto da conformidade.

De outra parte, admitindo que essa conformidade fosse inerente aos que vivem, como poderia o existente não viver dessa forma? "E supondo que o imperativo 'viver conforme a natureza' signifique no fundo 'viver conforme a vida' - como poderiam não fazê-lo? Para que fazer um princípio do que vocês próprios são e tem de ser?" (*BM* § 9), escreve Nietzsche em *Para além de bem e mal*. A suposição de que a máxima estóica conclama a viver a conformidade da vida rechaçaria o querer essa medida, já que, nesse caso, a vida enquanto viver a manifestaria sem que fosse necessária a sua escolha. É a recusa nietzschiana da virtude estóica que, entendendo haver no Universo uma ordem perfeita regida e determinada pela Razão e Providência Divinas, determina que o homem deve voluntariamente submeter-se a essa ordem, isto é, deve viver conforme a natureza. Esse é o princípio supremo da virtude consoante aos estóicos, pois a conformidade à natureza é também a conformidade consigo. Ao viver conforme a natureza o estóico cumpre a lei inexorável que rege o mundo realizando-a desde a sua individualidade enquanto parte do todo. Entretanto, Nietzsche procura mostrar que, em seguindo a formulação estóica, essa realização, no homem, ao mesmo tempo, advém e não advém da natureza. Se o homem é uma espécie de miniatura da natureza e realiza, em vivendo a lei que rege o Universo por ser a mesma que o rege, os desígnios da natureza, por que fazer da lei impressa no homem um princípio ao qual ele deve submeter-se se, por princípio, já se submete? Ou a lei está impressa, advém da natureza

e não precisa ser erigida em princípio ou, diversamente, torna-se princípio por não advir. Tal é o sentido da exposição nietzschiana acerca da recusa e ou redundância de se professar viver conforme a natureza enquanto conformidade com o próprio viver.

Embora não o manifeste textualmente em *Para além de bem e mal*, está em questão em Nietzsche a recusa da deliberação que precede a conformidade estoicista. Ora, o ideal do sábio estóico é a virtude enquanto verdadeiro bem. Sua vida destina-se ao ajustamento das suas ações à ordem do Universo. Todavia, essa conformidade não é de todo natural, pois a virtude não é inata, mas adquirida e cultivada pelo exercício apesar de posteriormente à sua aquisição ser imutável e inalienável. De outra parte, o estoicismo propõe a extirpação das paixões segundo as quais o homem, em não seguindo a regulação da razão, desvia-se da virtude. A base da felicidade estóica é a serenidade da alma, cuja condição de possibilidade está na imperturbabilidade e impassibilidade decorrentes não apenas da submissão das paixões à razão, mas de sua completa extirpação. Se a filosofia estóica procura absorver a ética em uma filosofia da natureza, pois o viver conforme a natureza é viver conforme a lei que a rege e, por conseguinte, rege o homem, rejeita uma parte dessa natureza mediante a recusa das paixões no homem. Nesse ponto, revela-se o racionalismo exacerbado dos estóicos, recusado em conjunto por Nietzsche. Enfim, na sua perspectiva: "Dominar as paixões, *não* as enfraquecer ou extirpar! Quanto maior a dominação soberana de nossa vontade, mais pode-se dar livre curso às paixões. O grande homem é grande pela margem de liberdade que ele deixa aos seus apetites: mas ele mesmo é muito forte por, desses

monstros, fazer seus animais domésticos..." ((89) 9 [138] do outono de 1887, escreve o filósofo num fragmento[141].

O conceito de paixões em Nietzsche não difere do seu conceito de impulso, força ou vontade de potência enquanto determinações profundas no sentido de estarem aquém da comunicação. Mas opõe-se ao conhecimento discursivo de suas manifestações enquanto um tomar consciência de si através de uma linguagem convencional. Entendendo as paixões como impulsos, forças ou vontades, as ações dos indivíduos deveriam ser em conformidade com elas, já que ações em seu prejuízo seriam sintomas de *décadence*. Seriam signos de negação da própria organização presente em um corpo cujo querer e atuar expressa uma determinada hierarquia. A dominação das paixões, nesse sentido, é a percepção da hierarquia vigente entre os postos de comando e de obediência e o respeito a eles. Somente dessa forma o homem faz desses "monstros" seus animais domésticos, pois regula o seu interferir desde a necessidade da sua interferência. Não os extirpando, mas dando livre curso aos impulsos ele os domina no sentido de manter uma agregação hierarquizada que expressa a plenitude orgânica e viabiliza o percurso necessário do superar-se a si mesmo. Não é da consciência que brotam as virtudes em Nietzsche, mas das paixões: "Um tempo, tiveste paixões e as dizias más. Agora, porém, restam-te somente as tuas virtudes: brotaram das tuas paixões. No centro das tuas paixões puseste o teu alvo mais alto:

---

[141] Em *A gaia ciência* § 326, encontra-se outro texto em que Nietzsche faz alusão direta ao ideal estóico de serenidade e impassibilidade referidos à destruição das paixões e ao silenciar da vontade: "... o que fantasiaram os pregadores da moral a respeito da 'miséria' interior dos homens maus! O que não *mentiram* a respeito da desgraça dos homens passionais! - Sim, mentira é a palavra certa: eles bem sabiam da rica felicidade desse tipo de gente, mas impuseram silêncio sobre isso, porque refutava sua teoria de que a felicidade surge apenas com a destruição da paixão e o silenciar da vontade! E, por fim, no tocante a receita desses médicos da alma e seus elogios de um tratamento duro e radical, é lícito perguntar: esta nossa vida é realmente incômoda e dolorosa o bastante para ser vantajosamente trocada por um modo de vida e enrijecimento estóico? Nós não estamos mal *a ponto* de termos de estar mal de maneira estóica!"

tornaram-se elas, então, as tuas virtudes e alegrias" (*ZA* I "Das alegrias e das paixões"), escreve o filósofo em *Assim falava Zaratustra.*

As virtudes brotam das paixões porque são expressão dos impulsos e os impulsos se expressando. As sentenças de *Assim falava Zaratustra* acerca da virtude remetem a uma ligação entre o conceito de ser próprio (*Selbst*) e o de virtude, mostrando que a virtude brota do ser próprio ao invés de ser um invólucro exterior ao homem. Acrescente-se a isso o fato de Nietzsche discorrer sobre a virtude na segunda parte de *Assim falava Zaratustra* em que justamente introduz o conceito de vontade de potência, equiparando-o ao de vivente, para que se entenda o deslocamento conceitual que propõe ao entender as virtudes desde os impulsos, desde as manifestações hierárquicas no homem. Em 'Dos virtuosos', escreve Nietzsche: "Que a vossa virtude sejais vós mesmos e não algo de estranho, uma epiderme, um envoltório: esta é a verdade do fundo de vossa alma, ó virtuosos! (...) Ah, meus amigos! Que o *vosso* ser próprio esteja na ação, tal como a mãe está no filho: seja esta a *vossa* palavra a respeito da virtude!" (*ZA* II "Dos virtuosos"). Como o estoicismo propõe a destruição das paixões em nome da felicidade, introduz um ideal de homem que rejeita parte do humano sendo, em vista disso, objeto da crítica de Nietzsche.

Por outro lado, o filósofo de Sils Maria lê na doutrina estóica a imposição de uma perspectiva que não se reconhece desde esse âmbito. Como toda filosofia, na sua ótica, busca criar o mundo no sentido de fazer o mundo expressar uma determinada interpretação. Eis o sentido da afirmação nietzschiana de que a moral e o ideal estoicistas seriam "conforme a Stoa", isto é, seriam a conformidade a uma determinada interpretação e não a uma constituição do mundo ou da natureza tomada em seu conjunto. Se há uma lei imanente que abrange o vir-a-ser, essa lei é expressão de uma

visão perspectiva, pois não podemos estar no mundo de outro modo exceto desde a imposição de interpretações. Esse é, a nosso ver, o eixo central das críticas de Nietzsche à História da Filosofia em seu conjunto e, particularmente, à doutrina estóica enquanto se propõe a absorver a ética em uma filosofia da natureza. Justamente a crença na existência iniludível dessa natureza compromete a imposição de perspectivas provisórias e o alargamento de perspectivas ao pôr uma imagem de mundo como *o* mundo. Se no segundo período da obra de Nietzsche, pode-se encontrar pontos de aproximação entre o seu pensamento e o estóico é porque a interpretação da presença de um perspectivismo necessário por meio do qual cada centro de força, e não apenas o homem, se manifesta está ausente. Como não se pode ver a não ser desde um ângulo específico que passa a ser o mundo, transforma-se esse ângulo em predicado do mundo. Em vista disso, Nietzsche encerra o parágrafo nove de *Para além de bem e mal* com a seguinte afirmação: "...Mas esta é uma antiga, eterna história: o que ocorreu então aos estóicos sucede ainda hoje, tão logo uma filosofia começa a acreditar em si mesma. Ela sempre cria o mundo à sua imagem, não consegue evitá-lo; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de 'criação do mundo', de *causa prima"*(*BM* § 9).

Nietzsche também se inclui entre os "criadores" do mundo como filósofo. O conjunto da sua filosofia, particularmente a que se inicia em *Assim falava Zaratustra,* é uma leitura do mundo em seu conjunto que se reconhece como perspectiva. O percurso dos existentes, enquanto multiplicidades de vontades de potência, ao *amor fati* deve-se ao reconhecimento de que não há outro modo de estar no mundo exceto o interpretante. Por isso, a aquiescência profunda endereça-se ao conjunto de interpretações postas no tempo, mesmo ao cristianismo, pois constituem formas de o homem situar-se no mundo

desde a atribuição de determinados predicados provisórios. Mas remete igualmente à assimilação das condições dos existentes que introduziram essas interpretações. Querer o necessário é querer, ao mesmo tempo, as condições e as interpretações, pois Nietzsche não distingue signo, significante e significado. Logo, as condições são as interpretações sempre estritamente perspectivas. Estar no mundo desde essa compreensão de que só há sentido e valor requer o reconhecimento da finitude humana enquanto sua irrecusável condição que faz do introduzir interpretações e do suportar o seu caráter finito a grandeza no homem. A criação nietzschiana consistiu em dissolver a metafísica e prescrever a aceitação incondicional das formas através das quais o homem se situou no mundo, ou seja, por meio da afirmação irrestrita das suas interpretações mediante a introdução de uma interpretação mais abrangente que reconhece na vontade de potência, no além-do-homem e no eterno retorno a introdução de uma perspectiva que conduz à aceitação incondicional da vida. Com a doutrina do eterno retorno, ele estanca o processo de progressão da idéia que prescrevia a "mendacidade ante o necessário" para remeter ao "nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade". Através do *amor fati*, Nietzsche resgata o dizer sim à vida mesma e conduz o homem ao eterno prazer do vir-a-ser mediante a simplicidade do criar e do destruir que o faz:

> "Zaratustra desceu a montanha sozinho e sem encontrar ninguém. Mas, quando chegou às florestas, deparou repentinamente com um velho, que deixara a sua sagrada choupana para ir à procura de raízes no mato. E assim falou o velho a Zaratustra:
> 'Não me é desconhecido esse viandante; passou por aqui há muitos anos. Chamava-se Zaratustra; mas está mudado.
> (...)

Sim, reconheço Zaratustra. Puro é seu olhar e não há em sua boca nenhum laivo de náusea. Não será por isso que caminha como um dançarino?

Mudado está Zaratustra, tornou-se uma criança, Zaratustra despertou..." (*ZA* "O prólogo de Zaratustra").

CONCLUSÃO

A filosofia de Nietzsche representa um marco de transformação no modo de conduzir a reflexão filosófica, pois, apesar de situar-se, em termos de procedência histórica e de tradição em filosofia, na escalada da subjetividade, põe em xeque a sua proeminência enquanto fundante do ser, do conhecer e do agir. O pensador alemão inscreve-se, propriamente, a partir da crítica ao conteúdo semântico da tradição, questionando a idéia de subjetividade e o aparato conceptual que viabiliza a solidificação de um ideal. A referência, aqui, está centrada nos textos em que Nietzsche, de modo mais contundente, expõe sua filosofia, ou seja, introduz o procedimento genealógico, a noção de valor, a vontade de potência, a doutrina do eterno retorno, o além-do-homem e o *amor fati*. Ao fazê-lo, fornece elementos precisos para a identificação de um outro modo de proceder explicitado na compreensão das produções humanas como interpretações. A partir da vontade de potência e da doutrina do eterno retorno elabora uma interpretação que lhe fornece subsídios para situar o conhecer e o agir em uma outra dimensão, diversa das anteriormente apresentadas. Efetivamente, partido de sua crítica ferrenha não é mais possível permanecer no plano do estabelecimento de máximas universais e de validade incondicional sem admitir que se trata da imposição de uma perspectiva.

Entretanto, seria um reducionismo excessivo atribuir a Nietzsche apenas o papel de destruidor. Reconhecer em seu pensamento tão-somente o aniquilamento do

sujeito, do conhecimento e da moral ao considerá-los como o impor de uma interpretação. Se Nietzsche empreende uma batalha com o conteúdo semântico da tradição e faz da moral seu alvo privilegiado, é porque usa o destruir como ponte para o seu criar. De fato, o imoralismo do autor de *Assim falava Zaratustra* liga-se à destruição, mas afirma constantemente a impossibilidade de dissociar o criar do destruir. É próprio da sua natureza dionisíaca fazer seguir-se ao não a contrapartida imediata do sim. Nesse sentido, sua filosofia positiva apresenta um duplo aspecto em se tomando a presença simultânea de uma vertente corrosiva e outra construtiva. Dissolve uma interpretação para colocar outra em seu lugar. Ao aniquilar as concepções de conhecimento, introduz o perspectivismo; ao rejeitar a dualidade de mundos, apresenta o eterno retorno, contraposto aos bons e aos benévolos de uma perspectiva decadente é erigido o além-do-homem. Com relação as éticas que se apresentavam como respostas últimas e definitivas para o agir, ele inaugura um novo horizonte para a ação humana que prescinde de fundamento e universalidade. O homem é posto no mundo desde a ausência de razões, contando, em sua inscrição na cadeia social, com determinações não conscientes como prioritárias e determinantes, ultrapassando a compatibilidade "quase natural" estabelecida durante dois mil anos da história do Ocidente entre culpa e ética.

A construção de uma nova interpretação ética é, em nossa ótica, o ponto axial da derradeira filosofia de Nietzsche. Partindo de uma perspectiva inovadora dos existentes e do mundo, situa o agir em outra dimensão. A questão que se coloca, para o autor de *Assim falava Zaratustra*, é de formular uma interpretação que responda, simultaneamente, à condição do homem em sua inserção atuante no mundo e ao mundo enquanto inocência intrínseca. Admitida a periodicidade nos seus escritos, as obras do terceiro período, o da transvaloração, têm uma característica comum: a ênfase na

questão dos valores. Isso pode ser verificado tanto em termos de crítica à moral, mediante o empenho nietzschiano de referir toda e qualquer produção humana a valores, retirando, assim, o estatuto absoluto de um valor, quanto na exortação a resolver o problema do valor a partir da determinação de uma hierarquia dos valores. Se for acrescido a isso o empenho do pensador alemão em mostrar que a vida é, de *per si*, justa, ou seja, não pode ser julgada e menos ainda condenada, tem-se, então, indicativos para perscrutar a elaboração de uma ética subjacente à crítica à metafísica. O filósofo de Sils Maria situa o homem numa relação diversa das anteriores, ao mostrar que ele não precisa mais de um ideal que justifique sua existência, uma vez que a própria existência não requer justificativas porque é, por si mesma, justa. Daí os conceitos de sua fase tardia remeterem a uma afirmação incondicional da vida expressa no *amor fati* que se apresenta como uma nova interpretação ética.

O legado cristão, que introduziu no mundo a noção de culpabilidade, perpassa a história da filosofia ocidental através das respectivas formulações teóricas que introduziram uma perspectiva acerca do ser, do conhecer e do agir. Interligadas desde a postulação da universalidade, apresentam o ser como unidade, o conhecimento como caminho seguro para atingir a sua verdade e o agir enquanto decisão de um sujeito consciente e livre que remete tanto a concepção do fim quanto a do móvel da ação humana aos pressupostos da universalidade de sua natureza. Em que pese as inúmeras variações nos pormenores, via de regra, descuradas por Nietzsche, compartem, e é isso que lhe interessa, a busca por uma cadeia de razões que encubra a multiplicidade, a diferença e a singularidade do que devém. Assentadas no eixo comum da adoção teórica e prática de um absoluto, têm respaldado o sentido unitário e o valor universal seja do conhecimento seja da moral.

SBD / FFLCH / USP

Se Nietzsche parte da admissão de uma incompatibilidade radical entre culpa e ética, explicitada no empenho que rege sua dissolução da moralidade cristã, reconhece como caminho necessário de desvinculação dessas noções a construção de um aparato conceptual que contemple a multiplicidade, a singularidade e a diferença no âmbito do vir-a-ser. Quando afirmamos a sua necessidade de construção de um aparato conceptual, já integramos a compreensão de Nietzsche da filosofia como um processo que se desenrola mediante a construção de conceitos. Essa diferença de ponto de partida é fundamental para o empreendimento do filósofo alemão de introduzir uma perspectiva ao invés de propor uma concepção de verdade. Tanto as formulações que o antecedem quanto a sua são, na sua ótica, interpretações perspectivas que permitem ao homem se situar no mundo. Todavia, reconhece nas exposições precedentes uma tentativa diversa manifesta no empenho de instituir a verdade acerca do mundo, dos existentes e do agir que conduz a negação da vida mediante a afirmação de um outro mundo como modelo. A partir da adoção de um mundo arquetípico e de um protótipo de homem condenam, simultaneamente, o mundo e o homem a ficar, por natureza, *aquém do que deveria ser*.

Elemento regulador de suas perspectivas, o *dever ser*, no sentido de uma espécie de exemplar, é posto como medida efetiva daquilo que aparece. Ao utilizar a expressão "dever ser", fazemos referência a pressuposição de um domínio imutável que se converte em modelo daquilo que incessantemente devém. Por isso, não relacionamos a diferença entre aquilo que é e o que deve ser como transposição do plano natural (factualidade) para o não natural (eticidade) conforme a discussão acerca da justificação racional dos juízos morais. Encoberto pelo véu enganador de uma aparência multifacetada está o dever ser do conhecimento, enquanto obriga os filósofos a criarem as condições necessárias para atingir a universalidade. Enfim, o que deve ser é o ser e

não o movimento, a mudança, o que devém. De outra parte, o dever ser do agir, enquanto remete a obrigatoriedade ao fim ou ao móvel da conduta humana. Quer declarem tratar-se de um ideal que dirige o homem ou de motivos e causas de sua conduta, o predicado, contido em ambas, é a sua natureza universal cuja igualdade de pertença viabiliza, ao mesmo tempo, explicar e apreciar o seu agir. Na visão de Nietzsche, é a dualidade entre o original e a cópia que regula a transposição do vir-a-ser em *dever ser* em termos teórico e prático. Mas há uma decorrência necessária de depreciação do mundo quando se exclui de seus domínios a multiplicidade e passa-se a descrevê-lo a partir de critérios de fixidez. Com isso, os conceitos de sujeito e substância, assim como os pares contrapostos perfeição/imperfeição, bem/mal, verdade/erro multiplicam-se em concepções que assentam um sentido. Nesse caso, a multiplicidade é discursiva, ou seja, o fundamento do mundo é absoluto, seu destino progressivo e seus agentes intencionais, mas sua estrutura limitada por uma imperfeição constitutiva que situa o efetivo no pólo negativo: à efetividade contrapõe-se a transcendência. A disjunção efetividade/transcendência está na base dos demais pares contrapostos de conceitos que expressam uma visão de mundo e de homem reveladas sobretudo em teorias do conhecimento e concepções éticas.

Ao introduzir a vontade de potência como interpretação, Nietzsche efetua uma reviravolta em termos de interpretação dos existentes. Por um lado, dissolve os conceitos de unidade e substância ao pensar os existentes como multiplicidades de impulsos em luta permanente cujo termo desfaz-se num contínuo recomeço que confere ao que devém a característica de um passar, mudar, transformar sem encontrar unidade ou fixidez, mas impondo incessantemente interpretações. Por outro, ele considera sua exposição como uma interpretação possível, uma vez que supõe não haver outra forma

de estar no mundo a não ser interpretando, mas sem a contrapartida de uma unidade subjetiva como intérprete. Quem interpreta é a multiplicidade de vontades de potência que vem a ser o interpretar, o intérprete e a significação que se faz enquanto exercer-se. Desencadeia-se então, a partir dessa outra situação, o seu filosofar como proposição de uma interpretação totalizante conduzida do primado da interpretação à interpretação do além-do-homem como sujeito ético, do eterno retorno como círculo mundano de interpretações e do *amor fati* enquanto sua perspectiva ética.

Nietzsche reconhece que houve muitas tábuas de valores, mas nenhuma delas expressando o vir-a-ser e é em uma inscrição dessa ordem que se encontra o sentido do seu além-do-homem enquanto exprime a continuidade do avaliar para além das interpretações anteriores. É a incorporação do trágico como medida da vida que se manifesta no além-do-homem enquanto reconhece tanto a ausência de responsabilidade de seu ser assim quanto de uma primeira causa no mundo como condicionantes de uma inocência inerente ao mundo e ao homem. Em sua mudança de compreensão e ação, assentada na proposição do sujeito como multiplicidade, está a possibilidade de inscrição de novas tábuas valorativas à medida que se percebe como avaliador, criador. No limite, como aquele que impõe perspectivas. Ao sofrimento diante do imponderável segue o seu testemunho, a sua afirmação, em suma, a aquiescência ilimitada ao que foi e ao que devém. No âmbito dessa aquiescência está justamente a percepção das interpretações como formas de o homem estar no mundo. Em Nietzsche esse reconhecimento é indispensável enquanto remete à aceitação das perspectivas impostas e ao reconhecimento do movimento de superação que requer a imposição de outras.

Entretanto, há uma supremacia da sua interpretação manifesta no reconhecimento e incorporação das demais interpretações, isto é, admite que houve

outras interpretações que exprimiam uma visão de ser, de conhecer, e de agir e as incorpora no mundo enquanto seu círculo. O eterno retorno vem justamente expressar o decurso das interpretações desde a instituição da idéia até sua suspensão com a imposição da doutrina. Reconhecendo com sua instituição a desvalorização do mundo expressa em termos teórico e prático, propõe, com o seu aniquilamento, a revalorização do mundo presente tanto no seu perspectivismo quanto no *amor fati*. A inclusão da eternidade no mundo implica a rejeição de uma meta, de um alvo, de uma finalidade e, também, de punição, de condenação e de castigo. É a imanência da eternidade, por um lado, e o reconhecimento da ausência de responsabilidade, por outro, que cinde a compatibilidade entre culpa e ética. Se não há um criador, o decurso do mundo é inocente e, se não há deliberação o processo da ação, é justo. Logo, transparece o ponto decisivo do grande esforço de Zaratustra sobre si da moral, qual seja, ser afirmativo a ponto de justificar mesmo o que passou: "Primeiro o necessário", enfim, "este ainda belo e perfeito que ele te será permitido ter" remete finalmente ao que seria a proposição de uma ética em Nietzsche como *amor fati*.

Quando Nietzsche aponta para a ausência de garantias em termos de felicidade, prazer, imortalidade e bem-aventurança, quer bem mais do que lançar o homem no sem sentido, trata-se de resgatar a sua potencialidade de criador de si e do mundo. Impondo perspectivas ele se torna aquilo que ele é: um criador de valores. Eis o motivo que faz convergir crítica e construção no domínio dos valores. A crítica não nega a presença das demais interpretações no curso do tempo, nem mesmo a contraposição visa ao seu excluir. Ao contrário, a derradeira filosofia do autor de *Assim falava Zaratustra* conduz à afirmação dessas interpretações; mesmo o cristianismo vem a ser uma forma de o homem estar no mundo ao dotá-lo de valor. Se o filósofo alemão

rejeita em conjunto suas avaliações devido à transposição do valor ao plano imaginário, afirma sua presença no círculo mundano de interpretações. Tanto o eterno retorno contempla a presença do sim à negação da efetividade e do sim especial de Nietzsche enquanto propõe uma interpretação que visa a ampliar as perspectivas, quanto o seu *Übermensch* manifesta a aquiescência às diversas interpretações por reconhecer o seu vir-a-ser desde aquilo que ele é.

Os conceitos de *Übermensch* e *amor fati* estão estreitamente relacionados. Se o primeiro exprime a travessia trágica do criar e do destruir na ordem de uma aquiescência profunda, mesma aquiescência que liga Nietzsche, Zaratustra e Dioniso, o segundo elucida a tragicidade da travessia ao resgatar os motivos não conscientes na base dos sentidos e valores que ao conferirem gratuidade ao agir remetem à mesma anuência. A intenção torna-se condição, o dever converte-se em imposição de perspectiva e o seu ser assim transmuda-se no movimento constante de seu vir-a-ser como *fatum*. O *amor fati* exprime a anuência à necessidade que vige em profundidade ao reconhecer na base das interpretações um certo destino, qual seja, a luta entre os impulsos impõe perspectivas, introduzem interpretações que revelam aproximadamente um plano desconhecido governado pelo pensar, querer e sentir que atravessam o corpo humano e impõe uma perspectiva de corpo social. Se não há causa primeira, também não existe razão última. Ao remeter a condição humana tão-somente às suas inclinações que manifestam necessidades, o *amor fati* conduz a afirmação do caráter fortuito da própria existência à sua singularidade, casualidade e finitude. É a aceitação da necessidade que independe de justificativas que resgata a condição trágica do humano na aquiescência àquilo que se é enquanto necessidade do que se vem a ser no domínio das interpretações impostas. Enquanto interpretação ética, o *amor fati* expõe o

processar-se da ação no homem como uma interpretação do próprio agir. Enfim, o percurso nietzschiano da dissolução da metafísica à ética do *amor fati* excluiu dos domínios interpretativos a noção de fundamento e conduziu à incompatibilidade entre culpa e ética. Eis o sentido do riso que atravessa Zaratustra.

Convém ainda considerar sob outro aspecto os textos de Nietzsche, em especial os do terceiro período, enquanto se dispõem em confrontação com o problema da metafísica. Ao circunscrever sua filosofia na denúncia das dicotomias presentes na concepção de um absoluto, requer um redimensionamento dos conteúdos semânticos da tradição, mas sem se inscrever, em momento algum, como defensor de outro conteúdo semântico. Não obstante, encontramos em seus textos uma filosofia dotada de coerência e consistência interna mediante a introdução de um outro aparato conceptual. Poderia parecer uma espécie de contradição entre o empenho do pensador alemão e o resultado desse empenho quando da apresentação dos conceitos: vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e *amor fati,* uma vez que eles propõem uma perspectiva. Ora, em Nietzsche, a perspectiva não é proposta e sim imposta, mas é sempre a introdução de uma interpretação. Se pensarmos a sua filosofia a partir dessas afirmações, poderemos talvez compreender a rejeição do estabelecimento de um outro conteúdo semântico, como a rejeição da determinação unívoca de significados mediante a remessa ao fundamento. Assim, Nietzsche não romperia com a filosofia enquanto imposição de interpretações, mas a destituiria enquanto imposição de uma fundamentação. Nessa perspectiva, os conceitos de sua filosofia positiva: vontade de potência, além-do-homem, eterno retorno e *amor fati* redimensionam a própria filosofia ao serem apresentados como imposição de uma perspectiva, como o introduzir de uma interpretação.

Efetivamente, encontramos em Nietzsche um redimensionamento do que seja a construção de um sistema na história da filosofia. Se ele rejeita a sua formulação enquanto algo que encerra o pensamento numa totalidade acabada, encerrada em si mesma e, sob esse prisma, afirma: "Não sou limitado o bastante para um sistema - nem mesmo para o *meu* sistema..." ((255) 10 [146] do outono de 1887). Sob outro, ele não rejeita essa noção enquanto organização de conceitos que se apresentam como possibilidades interpretativas e, nesses termos, como algo inacabado e livre. Defrontamos com essa compreensão em um fragmento de 1884: "É preciso ter uma força e uma mobilidade completamente diferentes para se manter firmemente em um sistema inacabado, com perspectivas livres e abertas do que se manter em um mundo dogmático" (34 [25] do outono de 1884/outono de 1885). O que, na visão do filósofo alemão, compromete um pensador em sua vontade exacerbada de sistema é o dogmatismo enquanto introdução de um decreto unívoco e fechado acerca do mundo presente na sua filosofia. Mas não a coerência, a organização e a inter-relação conceptual constante nos textos entendidas como perspectivas provisórias que conferem ao mundo o seu valor.

Ao afirmar que o valor do mundo está em nossa interpretação, Nietzsche propõe ser a filosofia uma instância criadora, já que inventa conceitos que exprimem de modo parcial e impositivo o mundo enquanto expressam a perspectiva da multiplicidade de impulsos, forças, vontades de potência que interpretam. Inaugurando um horizonte em que se estabelecem tão-somente sentidos, ele reformula a compreensão do que seja um sistema ao ver sua construção como abertura irredutível no sentido de exprimir algo que se mantém vivo porque expressa algo vivo: "tal qual uma árvore, ganhando em entendendo e tirando insaciavelmente dele mesmo", escreve Nietzsche acrescentando:

"que ele não tenha extraído e fabricado alguma coisa sem vida, como de madeira, tanto seco quanto quadrado, 'um sistema'"(9 [181] do outono de 1887/março de 1888). Datado de 1887, esse parágrafo manifesta o seu entendimento acerca do espírito de um filósofo como uma árvore cujo fechamento em um sistema acabado significaria a morte. De fato, o problema não está na coordenação das perspectivas mas na sua limitação, redução, em suma, conclusão definitiva. Ao colocar a palavra sistema entre aspas, Nietzsche quer resolutamente afastar de seu campo designativo essa noção enquanto designa algo pronto e, nesse sentido, morto, mas não a exclui enquanto se refere a perspectivas livres e abertas que ao mesmo tempo em que se dispõem de um modo admitem seu alargamento e superação constantes.

A possibilidade de pensar em um sistema enquanto abertura irredutível encontra-se na proposição inicial de Nietzsche que apresenta a vontade de potência como interpretação. Por um lado, o filósofo rejeita a idéia de uma substrato livre que interpreta, conduzindo a interpretação às lutas que se processam entre vontades. Por outro, requer a compreensão dessa perspectiva de interpretação como uma interpretação possível. Mesmo a considerando melhor que as demais interpretações por contemplar a pluralidade de perspectivas, o seu reconhecimento como perspectiva é que sustenta a impossibilidade de termo da própria interpretação e, com isso, do fechamento de um sistema. Ainda assim, Nietzsche tenciona, em partindo da vontade de potência como interpretação, apresentar uma perspectiva acerca dos existentes, do mundo, do conhecimento até chegar a uma nova compreensão do agir. Com a vontade de potência, o além do homem, a doutrina do eterno retorno e o *amor fati,* Nietzsche constrói, no terceiro período da sua produção filosófica, um sistema eminentemente interpretativo cujo percurso vai do conhecimento do mundo e dos existentes à sua ação no mundo.

Quanto à sua abertura irredutível, o autor de *Ecce homo* a manifesta em uma sentença presente em sua autobiografia: "...ordeno que me percais e vos encontreis..." (*EH*, Prefácio, § 4).

BIBLIOGRAFIA

I. OBRAS DE NIETZSCHE:

Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

Nietzsche - Obras Incompletas, coleção "Os Pensadores", tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo, Abril Cultural, 1978. Nos trechos em que possível, reportamo-nos a esta fonte.

_____ *Além do bem e do mal*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ *Ecce homo*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____ *O caso Wagner*, trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ *Genealogia da Moral*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____ *Humano, demasiado humano*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____ *A gaia ciência*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ *O nascimento da tragédia*, Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Despojos de uma tragédia*, Trad. Ferreira da Costa, Lisboa: Relógio D'água, 1944.

II. OBRAS DE COMENTADORES – NIETZSCHE

AL LINGS. Effets de langage. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 50-57.

ALLEMANN, Beda. Nietzsche und die Dichtung. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p.45-64.

ALMEIDA, R. M. La finalité, la providence et le hasard selon Nietzsche. In: *Revue des sciences religieuseus* v. 71 (1) Strasburg: Palais Universitaire, 1997, p. 79-89.

ANDLER, Charles. *Nietzsche - sa vie et sa pensée.* Paris: Gallimard, 1958.3 vol.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Fréderic Nietzsche,* Paris: Grasset, 1932, reimpr. por Gordon & Breach, 1970.

BAEK, Sung Young. *Interpretation bei Friedrich Nietzsche. Eine Analyse.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.

BARASH, Jeffrey A. Les sources de la mémoire. In: *Revue de métaphysique et de Morale* (1) Paris, janeiro-março 1998, p. 137-148.

BARROS, Fernando de Moraes. *A maldição transvalorada*, São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2002.

BARTH, Hans. *Wahrheit und Ideologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

BERKOWITZ, Peter. *Nietzsche. The ethics of immoralist,* Cambridge: Harvard University Press, 1995.

BIANQUIS, *Génévèive. Nietzsche devant ses contemporains*, Paris: Éditions du Rocher, 1959.

BLANCHOT, Maurice. "Réflexions sur le niilisme". "Sur un changement d'époque: l"exigence du retour", in: *L'entretien infini.* Paris: Gallimard, 1969.

BLONDEL, Eric. *Nietzsche le corps e la culture*, Paris: PUF, 1986.

_____. Critique et généalogie chez Nietzsche, ou *Grund, Untergrund, Abgrund.* In: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Paris: PUF, 1999. T. CLXXXIX. p. 199-210.

_____. Nietzsche philosophie musicien: la métaphorique de l'interprétation. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 15-27.

_____. Contre Kant et Schopenhauer: l'affirmation nietzschéenne. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p.293-310.

_____. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche hoje?* Org. Scarlett Marton, Brasiliense, 1985.

BOUTON, Christophe. "Que m'est-il permis d'espérer?": le problème de la finitude du temps chez Kant et Heidegger. In: *Archives de philosophie* v. 62 (1), Paris: Beauchesne Éditeur, janeiro-março 1999, p. 47-69.

BRETON, Stanislas. L'univers nietzschéen de Didier Franck. In: *Archives de philosophie* v. 62 (3), Paris: Beauchesne Éditeur, julho-setembro 1999, p. 443-472.

BRITO, Emilio. Connaissance du chaos: Heidegger et Nietzsche. In: *Revue théologique de Louvain* 29 (4), Louvain, 1998, p. 457-483.

BUEB, Bernard. *Nietzsches Kritik der Praktischen Vernunft,* Stuttgart: Ernest Klett Verlang, 1970.

CALL, Lewis. Anti-Darwin, anti-Spencer: Fridriech Nietzsche's critique of Darwin and "darwinism". In: History of science v. 36 (1), Cambridge, março 1998, p.1-22.

CASTILLO, Monique. Entre Kant et Nietzsche: le destin des symboles. In: *Les études philosophiques*, Paris: PUF, outubro-dezembro 1997, p. 433-451.

_____. Entre Kant et Nietzsche: le destin des symboles. In: *Les études philosophiques* (4) Paris: PUF, outubro-dezembro 1997.

CHARLES, Daniel. Nietzsche et la post-modernité. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 138-159.

CHOULET, Philippe. Une anthropologie impossible? In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p.61-75.

_____. L'Épicure de Nietzsche: une figure de la décadence. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p.311-330.

CLAIR, André. "Formation de la conscience et constitution de la moralité selon 'La Généalogie de la Morale' de Nietzsche", in: *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* 3 (1978):395-419.

COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*, Trad. Maria Molder, Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

CONWAY, Daniel. "Overcoming the *Übermensch*: Nietzsche's revaluation of values", in: *Journal of the British Society for phenomenology,* 20, 1989.

_____. The genius as squanderer: some remarks on the *Übermensch* and higher humanity. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 81-95.

COUSINEAU, Robert H. *Zarathustra and the ethical ideal.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1991.

COX, Christoph. Nietzsche's Heraclitus and the doctrine of becoming. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 49-63.

CRÉPON, Marc. Figures du "nous". Note sur l'intepretation nietzschéenne du judaïsme. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste.* Paris: PUF, novembro 1999, p. 77-88.

CROWELL, Steven G. Sport as spectacle and as play: Nietzschean reflections. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 110-130.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as philosopher, New York: Columbia University Press, 1980.*

DASTUR, Françoise. Jeanne Delhomme: finitude et interrogation, la voix qui interroge. In: *Rue Descartes.* Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 117-122.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie,* Paris: PUF, 1962.

_____. "Conclusions - Sur la volonté de puissance et l'eternel retour", in: *Nietzsche – Cahier de Royaumont,* Paris: Minuit, (1967): 275 – 287.

_____. Pensamento nômade. In: *Nietzsche hoje?*, Org. Scarlett Marton, São Paulo: Brasiliense, 1985.

DERRIDA, Jacques. *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* Paris: Éditions Galilée, 1984.

_____. *Éperons:les styles de Nietzsche.* Paris: Flammarion, 1978.

DETERING, Heinrich. Die Tode Nietzssches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne. In: *Merkur-Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* (9/10) Klett-Cotta Stuttgart, setembro-outubro 1988, p. 876-889.

DIET, Emmanuel. *Nietzsche et les métamorphoses du divin.* Paris: Les éditions du Cerf, 1972.

D'IORIO, P. "Cosmologie de l'éternel retour", in: *Nietzsche-Studien*, 24, Berlim: Walter de Gruyter & Co, (1995): 62 – 123.

DUHAMEL, Roland. *Nietzsches Zarathustra, mystiker des nihilismus.* Würzbur: Königshausen & Neumann, 1991.

ELLERMAN, Carl Paul. A talent for life. In: *The journal of value inquiry* v. 32 (2), Netherlands: Kluwer Academic Publishers, junho 1998, p.191-204.

FAYE, Jean Pierre. *Le vrai Nietzsche*. Paris: Hermann, 1998.

FIGL, Johann. *Interpretation als Philosophisches Prinzip,* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1982.

FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie.* Stuttgart: Kohlhammer, 1960.

_____. *A filosofia de Nietzsche*, Lisboa: Editorial Presença, 1983.

FLECHEUX, André. Nietzsche, la science et l'Université. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. LAUSANNE: L'age d'homme, 1985. p. 119-129.

FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx", in: *Nietzsche - Cahiers de Royaumont*, Paris: Minuit, (1967): 183 - 192.

_____. "Nietzsche, a genealogia e a história", in *Microfísica do poder*, organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

_____. "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" in: *hommage à Jean Hypollite,* Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

FRANK, Didier. *Nietzsche et l'ombre de Dieu.* Paris: PUF, 1988.

FREZZATTI, Wilson Antônio, *Nietzsche contra Wagner*, São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2001.

GADAMER, H. G. "Das Drama Zarathustras", in: *Nietzsche-Studien*, 15, Berlim: Walter de Gruyter & Co, (1986): 1 - 15.

GAÈDE, Edouard. A propos d'*Ainsi parlait Zarathoustra.* In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 28-36.

GAST, Peter. Averstissement de l' éditeur, préface à la deuxième édition d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, 1892. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 64-97.

GEBHARD, Walter. *Nietzsche Totalismus,* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1983.

GERHARDT, Volker. Les Temps modernes commencent avec Socrate. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 9-25.

_____. Friedrich Nietzsche. München: Verlag G. H. Beck, 1995.

GIACÓIA Jr., Oswaldo. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral,* Campinas: Unicamp, 1997.

GOETZ, Benoît. Espaces de Nietzsche. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p. 331-345.

GRANIER, Jean. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Paris: Éditions du Seuil, 1966.

GUÉROULT, Nathalie. La plus haute école de distinction qui ait jamais existé sur terre... In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 56-63.

GUERY, François. Sources de Nietzsche. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p. 347-357.

GRANAROLO, Philippe. Nietzsche et as vision du futur. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 111-118.

GUTH, Alfred. Nietzsches "Neue Barbaren". In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p. 19-26.

GUZZONI, Alfredo (org.). *Neunzig Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption,* Königstein/Ts Hain, 1979.

HAAP, Winfried. *Nietzsches "Zarathustra" als moderne Tragödie,* Frankfurt am Main: Bern/New York: Peter Lang, 1984.

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

_____. La "physiologie de l'art. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 70-80.

_____. *Par-delà le nihilisme*, Paris: PUF, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, v. 1 -2

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

_____. *Vorstudien und Ergänzungen Zur Theorie des Kommunikativen Handels,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handen,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HAN, Béatrice. Au-delà de la métaphisique et de la subjectivité: musique et S*timmung*. In: *Les études philosphiques*, Paris: PUF, outubro-dezembro 1997, p. 519-539.

HATAB, Lawrence J. The drama of agonistic embodiment: Nietzschean reflections on the meaning of sports. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 97-107.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. *Le Zarathoustra de Nietzsche.* Paris: PUF, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, 2 volumes, Berlim: Gunter Neske Verlang, 1961.

_____. "Wer ist Nietzsches Zarathustra?" in: *Vorträge und Aufsätze.* Pfulliger, Neske, 1954.

_____. *Was heisst denken?,* Tübingen: Max Niemeyer Verlang, 1954.

_____. *Holzwege,* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950.

HOFMANN, J.N., Hermeneutik *nach* Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Auschlu□ an Nietzsches Begriff der Interpretation, in: *Nietzsche-Studien,* 25, Berlim: Walter de Gruyter & Co., (1996): 261-306.

HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism,* Londres: George Allen & Unwin, 1982.

HUGHES, Fiona. *Forgetful all too forgetful: Nietzsche and the question of measure*. In: *Journal of the britisch society for phenomenology* v.29 (3), Manchester, outubro 1998. p. 252-267.

HUNT, Lester H. Why democracy is na enemy of vitue. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 13-21.

IBÁÑEZ-NOÉ, Javier. Nietzsche on individual and tradition. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 65-79.

ITAPARICA, André Luis Mota. *Nietzsche: estilo e moral*, São Paulo: Discurso Editorial & UNIJUÍ, 2002.

JAEDICKE, Christian. *Nietzsche: figures de la monstruosité. Tératographies*. Paris/Canadá: L'Harmattan, 1998.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche Biographie*. 3 vol., Munique: Carl Hansen Verlag, 1978.

JASPERS, Karl. *Nietzsche,* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1950.

_____. *Nietzsche und das Christentum,* München: R. Piper & Co. Verlag, 1947.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 10. Ed., New York: The World Publishing Co., 1965.

KAULBACH, F. *Sprachen der ewigen Wiederfunft. Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile,* Würzburg, 1985.

KAZARIAN, Edward P. Deleuze, perversion, and politics. In: *Internaciotion studies in philosophy* v. 30 (1), Nova York, 1998. p. 91-105.

KESSLER, Mathieu. *L'esthétique de Nietzsche*. Paris: PUF, 1998.

KITTMANN, Siegfried. *Kant und Nietzsche,* Frankfurt ao Main: Peter Lang Verlag, 1984.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux.* Paris: Mercure de France, 1969.

_____. *Un si funeste désir.* Paris: Gallimard, 1963.

KNODT, Reinhard. *Friedrich Nietzsche Die ewige Wiederkehr des Leidens*, Bonn: Bouvier, 1987.

KOFMAN, Sarah. *Nietzsche et la métaphore,* Paris: Payot, 1972.

_____. *De l'ecce homo de Nietzsche*, Paris: Galilée, 1992.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche.* São Paulo: Ática, 1979.

KREMER-MARIETTI, A. "Nietzsche et quelques-uns de ses interprètes actuels". In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1959):457-468.

_____. *L"homme et ses labyrinthes,* Paris: UGE, 1972.

_____. "Que signifie le niilisme?" in: *Le niilisme européen,* Paris: UGE, 1976.

_____. Le "terrain de l'art". In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 61-69.

KUNNAS, Tarmo. *Nietzsche ou l'esprit de contradiction,* Paris: Nouvelles Editions Latines, 1980.

_____. *Die Politik als Prostitution des Geistes,* Munique: Edition Wissenschaft und Literatur, 1982.

LACOSTE, Jean. Goethe éducateur? In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p.89-107.

LAUANAY, Marc de. "*Ars vitae, Ars tacendi*". In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 109-121.

LEBRUN, Gérard. Ouvre de l'art et ouvre d'art. In: *Philosophie – revue trimestrielle* (63) Paris: Les éditions de minuit, fevereiro-junho 1998. p. 70-88.

_____. *O avesso da dialética*, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.

_____. "Surhomme et homme total", in: *Manuscrito,* vol. II, n° 1, Campinas, outubro de 1978.

LEKAN, Todd. The normative force of genealogy in ethics. In: *International philosophical quarterly* v. 37 (1) Nova York, 1997, p.83-93.

LE RIDER, Jacques. Oubli, mémoire, histoire dans la Deuxième considération inactuelle. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 207-225.

_____. *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*. Paris: PUF, 1999.

LICHTENBERGER, Henri. *La philosophie de Nietzsche,* Paris: Alcan, 1923.

LOEB, Paul S. The moment of tragic death in Nietzsche's dionysian doctrine of eternel recurrence: an exegesis of aphorism 341 in *The Gay Science*. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 131-143.

LORAUX, Patrice. L'effectué en pensée ou le Programme de Galois. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 109-116.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche,* Zurique: Europa Verlag, 1941.

_____. Nietzsche et sa tentative de récupération du monde. IN: *Nietzsche,* Cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967.

_____. *Nietzsche*: *Philosophie de L'éternel Retour du Même*, traduzido do alemão por Anne-Sophie Astrup, Paris: Calmann-Lévy, 1991.

_____. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* 3. Ed., Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978.

_____. Nietzsche et as tentative de récupértion du munde. In: *Cahier de Royaumont,* Paris: Minuit, (1967): 45-84.

_____. Nietzsches Vollendung des Atheismus. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p. 7-18.

LONGO, Silvano. *Die Aufdeckung der leiblichen Vernunft bei Friedrich Nietzsche*, Würzburg: Königshausen + Neumann, 1987.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra tragédia nietzschiana,* Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MALABOU, Catherine. *La métamorphose de constance: une lecture de* Nietzsche et l'ombre de Dieu. In: *Revue de metaphysique et de morale. Ètudes critiques* (3), Paris: julho-setembro 1999, p. 401-418.

MARCUZZI, Max. "Le choeur comme un mur vivant". Physiologie de la tragédie. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p. 359-376.

MARIE, Jean-Etienne. Nietzsche et la musique. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 160-165.

MARTENS, Gunter. Im Aufbruch das Ziel. Nietzsches Wirkung im Expressionismus. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p.115-166.

MAGNUS, Bernd. "Eternal recurrence", in: *Nietzsche Studien*, 8, (1979), 362-77.

_____. "Nietzsche's eternalistic counter-mith", in: *Review of Metaphysics*, 26, junho de 1973.

_____. *Nietzsche's Existencial Imperative.* Bloomington, Indiana University Press, 1978.

MAGNUS, Bernard, Stanley STEWART & Jean-Pierre MILEUR, *Nietzsche's Case.* Nova York/Londres: Routledge, 1993.

MARQUES, António (org.). *Nietzsche: cem anos após o projeto "Vontade de potência - Transmutação de todos os valores"*, Lisboa: Vega, [s.d.].

____. *Sujeito e pespectivismo em Nietzsche*, Lisboa: Dom Quixote, 1989

____. *Perspectivismo e modernidade. O valor construtivo e crítico do perspectivismo de Nietzsche*. Lisboa: Veja, 1993.

MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

____. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

____. "O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético?" in: *Nietzsche: uma provocação,* Cristop Türcke (coordenador), Porto Alegre: Ed da Universidade, 1994.

____. "Nietzsche e Hegel, Leitores de Heráclito ou A propósito de uma fala de Zarastruta: Da superação de si", in: STEIN, Ernildo & DE BONI, Luís A. *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.

MCINTYRE, A. "Communion in Joy. Will to Power and Eternal Return in Grand Politics, in: *Nietzsche-Studien,* 25, Berlim: Walter de Gruyter & Co., (1996): 24 – 41.

MIESEN, Heinrich Eduard. *Das Problem des Selbstverständnisses in der Philosophie Friedrich Nietzsche,* Würzburg: Konrad Triltsch Verlag, 1938.

MILON, Alain. Du don à dette. Aristote, Nietzsche, Deleuze. *Guerre et paix entre les sciences. La revue du Maluss semestrielle* (10), 2° semestre de 1997, p. 307-318.

MINAZZOLI, Agnés. La forme humaine et ses ombres. In: *Critique – les classiques décoifflés*. Paris: Éditions de Minuit. p. 488-500.

MONTEBELLO, Pierre. Vie et être chez Nietzsche. In: *Kaíros* (13) Toulousse, 1999. p. 169-254.

MONTINARI, Mazzino. *"La volonté de puissance" n'existe pas*. Éditions de l'éclat, 1996.

_____. *Nietzsche lesen,* Berlim: Walter de Gruyter, 1982.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche - Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie,* Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1971.

_____. "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht" in *Nietzsche Studien,* 3, Berlim: Walter de Gruyter & Co., (1974): 1 – 60.

_____. Der Organismus als innerer Kampft – Der Einfluis von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, *in: Nietzsche Studien,* 7, Berlin: Walter de Gruyter & Co., (1978): 189 – 223.

_____. *Nietzsche physiologie de la volonté de puissance*, Paris: Allia, 1998.

_____. *A doutrina da vontade de potência.* Trad. Oswaldo Giacoia, São paulo: AnnaBlume, 1997.

_____. "Der Wille zur Macht als Buch der Krisis philosophischer Nietzsche-Interpretation", in: *Nietzsche-Studien,* 24, Berlin: Walter de Gruyter & Co., (1995): 223 – 260.

_____. De l'économie et de la culture chez Nietzsche. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 123-135.

_____. Décadence artistique et décadence physiologique. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p. 275-292.

MÜNSTER, Arno. Le moi, l'unique et le néant: Nietzsche et Stiner. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 137-155.

MURIN, Charles. *Nietzsche.* Problème: généalogie d'une pensée. Montréal: Pres Universitaire de Montréal, 1979.

NABAIS, Nuno. *Metafísica do trágico*, Lisbos: Relógio D'Água, 1997.

NEHAMAS, Alexander. Truth and value diverge: on Arthur Danto's Nietzsche as philosoper. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 5-12.

_____. Le visage de Socrate a ses raisons... Nietzsche sur "le problème de Socrate". In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 27-57.

_____. *Nietzsche. Life as literature*, London/England: Harvard University Press, 1985.

NISHIGAMI, Kiyoshi. *Nietzsches Amor fati. Der Versuch einer Überwindung des europäischen Nihilismus,* Frankfurt am Main, Berlim, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang, 1993.

NUSSBAUM, Martha. Is Nietzsche a political thinker? In: *International journal of philosophical studies* v. 5 (1) Grã-Bretanha: Routledge, 1997, p. 1-13.

OSMO, Pierre. De la vitalité propre aux philosophies de la vie, ou comment Nietzsche et Bergson se nourrissent des sciences. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 98-108.

OTTMANN, Henning. *Philosophie und Politik bei Nietzsche,* Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1987.

OVERBECK, Franz. *Souvernis sur Nietzsche*. Paris: Editions Allia, 1999.

PAUMEN, Jean. "La pensée nietzchéenne du dépassement". In: *Revue Internationale de Philosophie* 67(1964).

PAUTRAT, Bernard. *Versions du Soleil,* Paris: Seuil, 1972.

PÉNISSON, Pierre. Nietzsche missionnaire. Le protestantisme et la question de l'auteur à la fin de la Seconde considération intempestive. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 227-235.

PICON, Gaétan. *Nietzsche. La vérite de la vie intense*. Paris: Hachette Littératures, 1998.

PHILIPPON, Jean. Nietzsche et Raphäel. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 92-107.

PHUILONENKO, Alexis. *Nietzsche. Le rire et le tragique*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

POLIN, Raymond. Nietzsche und der Staat oder Die Politik eines Einsamen. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p.27-44.

PORTER, James I. Nietzsche et les charmes de la métaphysique: "La logique du sentiment". In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 157-172.

PRZYCHODZEN, Janusz. La dialectique du paradoxe et du paroxysme dans Dévadé de Réjean Ducharme. In: *Voix et images* v. 23 (2) Québec/Montréal: Edit. Université, outono 1998.p. 346-359.

PÜTZ, Peter. Thomas Mann und Nietzsche. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p.91-114.

QUINIOU, Yvon. Nietzsche et la moral. In: *Revue de l'association des professeurs de philosophie de l'enseignement public* (2) Paris, 1999.

RAYMOND, Didier. *Nietzsche ou la grande santé*. Paris: L'Harmattan, 1999.

REBOUL, Oliver. *Nietzsche critique de Kant,* Paris: PUF, 1974.

REY, Jean-Michel. *L'enjeu des signes.* Paris: Seuil, 1972.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's system,* New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.

RICHER, Jean. Les animaux de Zarathoustra. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 37-49.

RICHTER, Claire. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines, Paris:* Mercure de France, 1911.

RIEHL, Alois. *Friedrich Nietzsche, der Kunstler und der Denker:* Suttgart, 1911.

ROMANO, Claude. Au-delà du sujet: Remarques sur Nietzsche et la métaphysique. In: *Philosophie – revue trimestrielle* (58) Paris: Les éditions de minuit, fevereiro-junho 1998, p. 66-90.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche uma biografia*, Trad. Lya Luft, São Paulo: Geração, 2001.

SALAQUARDA, J. "Noch einmal *Ariadne*. Die Rolle Cosima, in: *Nietzsche-Studien,* 25, Berlin: Walter de Gruyter & Co., (1996): 99 – 125.

_____. (Hrsg.) *Nietzsche*, Darmstadt: Wiss. Buchges, 1996.

_____. "Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na Quarta parte do Assim falava Zaratustra de Nietzsche, tradução: Maria Clara Cescato, in: *Discurso,* 28, São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, (1997): 167-208.

_____. "Der Antichrist". in: *Nietzsche-Studien,* 2, Berlin: Walter de Gruyter & Co., (1973): 91 - 136.

_____. "A concepção básica de Zaratustra", tradução: Scarlett Marton, in: *Cadernos Nietzsche,* 2, São Paulo: Departamento de Filosofia/ USP, (1997): 17-39.

_____. L'enseignant de l'humanité. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 173-189.

SALEM-WISEMAN, Jonathan. Nature, deception, and politics of art: divisions of labor of labor in Kant and Nietzsche. In: *International Studies in philosophy* v. 30 (1) Nova York: Binghanton University, 1998. T. XXX. p.107-120.

SALOMON-BAYET, Claire. La méprise, l'erreur, l'équivoque, le paradoxe. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 130-135.

SCHACHT, Richard. *Nietzsche,* Londres: Routledge & Kegan Paul ltda, 1983.

_____. *Making sense of Nietzsche. Reflections timely and untimely,* Chicago: University of Illinois Press, 1995.

SCHLECHTA, Karl. *Nietzsches Grossen Mittag,* Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1954.

SCHLECHTA, Karl und Anni ANDERS. *Friedrich Nietzsche Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens,* Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1962.

SCHRIFT, Alan D. "Between Perpectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic", in: *Nietzsche-Studien,* 16, Berlin: Walter de Gruyter & Co, (1987): 91 - 111.

SCHOBER, Angelika. Le surhumain et l'androgyne. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 130-137.

SCHUMACHER, Bernard. La mort comme la possibilité d'être. Une analyse critique de Heidegger. In: *Archives de philosophie* v. 62 (1), Paris: Beauchesne Éditeur, janeiro-março 1999, p. 71-94.

SCHUSSLER, Ingeborg. "La 'raison' dans la philosophie: Nietzsche, le crepuscule des idoles", in: *Revue de Théologie et de Philosophie,* 3, (1983): 261-273.

SLOTE, Michael. Nietzsche and vitue ethics. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 23-27.

SOULEZ, Philippe. Entre-deux d'une lecture. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p. 106-108.

STEFFEN, Hans. Schopenhauer, Nietzsche und die Dichtung Hofmannsthals. In: *Nietzsche. Werk und Wirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. p.65-90.

STIEGLER, Barbara. Nietzsche lecteur de Darwin. In: *Revue philosophique de la France et de l'étrange*. Paris: PUF, 1998. p. 377-395.

SWATON, Christine. Outline of a nietzschen virtue ethics. In: *International Studies in philosophy* (3) Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 29-38.

THIERRY, Yves. Le philosophe et le métaphysicien. In: *Rue Descartes*. Paris: Albin Michel, novembro 1994, p.123-129.

TOUEY, Daniel. How Nietzsche Explains and Why. In: *Journal of the history of ideas* v. 59 (3), julho 1998. p. 485-498.

TÜRCKE, Christoph. *O louco - Nietzsche e a mania da razão*, tradução: Antônio C. P. de Lima, Petrópolis: Vozes, 1993.

VALADIER, Paul. *Nietzsche. Cruauté et noblesse du droit*. Paris: Édition Michalon, 1997.

VENTURELLI, Aldo. Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme. In: *Revue germanique internacionale – Nietzsche moraliste*. Paris: PUF, novembro 1999, p. 191-203.

VILLANI, Arnaud. Physique et musique. In: *Nouvelles Lectures de Nietzsche*. Lausanne: L'age d'homme, 1985. p. 81-91.

VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Leben und Denken. Interpretationem zur Philosophie Nietzsches*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1968.

WEIN, Hermann. Métaphysique et Antimétaphysique, accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4(1958):385-411.

WELSHON, Robert C. Perspectivist causality. In: *International Studies in philosophy.* n.3. Nova York: Scholars Press, 1988. T. XXX. p. 39-48

WHITE, Stephen K. "Critical responsiveness" and justice. In: *The later Foucault.* London: Sage Publications, fevereiro 1998, p. 73-81.

WILCOX, John T. What aphorism does Nietzsche explicate in *Genealogy of morals*, Essay III? In: Journal of the history of philosophy v. 35 (4), outubro 1997, p.593-614.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche et le problème de la civilization,* Paris: PUF, 1995.

_____ . *La pensée du soul-sol.* Paris: Editions Allia, 1999.

III - OUTRAS OBRAS:

AURÉLIO, Marco. Meditações. In: *Coleção Os pensadores.* Trad. Jaime Bruna, São Paulo: Abril Cultural, 1985.

BARNES, Jonathan. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BORGES, Jorge Luis. *História de la eternidad.* Buenos Aires: EMECÉ, 1953.

BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1994.

BOUTROUX, Émile. *La Philosophie de Kant.* Paris: Vrin, 1960.

CASSIRER, Ernst. *Kant: Vida y Doctrina.* México: Fondo de Cultura Economica, 1968.

CACCIOLA, Mária L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

DARWIN, C. R. *The origin of species*. 17 th edition. London, Penguin Books, 1985.

DELBOS, Victor. *La Philosophie Pratique de Kant.* Paris: Alcan, 1926.

DELEUZE, Gilles. *La Philosophie Critique de Kant.* Paris: PUF, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie.* Paris: Minuit, 1972.

____. *El lenguage y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós; I.C.E/U.A.B., 1995.

ESPINOSA, B. Ética. In: *Os pensadores*. Trad. Joaquim de Carvalho, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FREGE. *Obras incompletas.* Coleção "Os pensadores" Trad. Luís Henrique dos Santos, São Paulo: Abril, 1983.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes, 1990.

GASSET, Ortega. *Em torno a Galileu.* Trad. Luis Felipe Esteves, Petrópolis: Vozes, 1989.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Platonisme et pensée contemporaine.* Paris: Vrin, 1990.

____, *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique.* Paris: PUF, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico - Estudos filosóficos*, traduzido do alemão por Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, traduzido do alemão por Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*, traduzido do alemão por Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Schelling*, traduzido do alemão por J. F. Courtine. Paris: Gallimard, 1977.

JAEGER, Werner. *Paidéia.* A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, traduzido do alemão por Valério Rohden e Udo B. Moosburger, São Paulo, Abril Cultural, 1980.

____. *Critique de la raison pratique,* traduzido do alemão por Luc Ferry e Heinz. Wismann. Paris: Gallimard, 1985.

LEBRUN, Gérard. *Kant et la fin de la Métaphysique.* Paris: Armand Colin, 1970.

LEIBNIZ, G. A monadologia. In: *Os pensadores.* Trad. Marilena Chauí, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LOPARIC, Z. Ética e finitude. In: In: NUNES, Benedito (org.). *A crise do pensamento,* Belém do Pará: Editora Universitária, 1994, p. 37 - 122.

MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber.* A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1991.

MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução,* São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

MORRIS, Charles W. *fundamentos da teoria dos signos.* Trad. Milton José Pinto, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

NUNES, Benedito. O tempo dividido: cosmo e história, In: NUNES, Benedito (org.). *A crise do pensamento,* Belém do Pará: Editora Universitária, 1994, p. 123 - 154.

PEIRCE, Charles Sanders. *Semiótica e filosofia,* Trad. Octanny S. da Mota & Leônidas Hegenberg, São Paulo: Cultrix, 1993.

_____. *Obras incompletas.* Coleção "Os pensadores" Trad. de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum São Paulo: Abril, 1983.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*: decifrando o enigma do mundo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

PLATÃO. *A República*, traduzido do grego por Maria Helena da Rocha Pereira. 6 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____ *Obras Incompletas*, coleção "Os Pensadores", tradução de José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: Universidade federal do Pará, 1977.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduzido do alemão por A. Burdeau. Paris: PUF, 1978.

SILVA, Márcio Seligmann. *Ler olivro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética.* São Paulo: Iluminuras, 1993.

SILVA, Franklin L. *Descartes a metafísica da modernidade.* São Paulo: Moderna, 1993.

_____. O lugar da Interpretação. In: *Cadernos Nietzsche 4*. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1998, p. 27 - 33.

SPENCER, Herbert. *Los primeiros principios,* trad. de José A. Irueste, Madrid: S. Calleja, 3 ed., 1905.

_____. *El progresso, su ley e su causa,* trad. de M. de Unamuno, Madrid: La España Moderna. [s.d.])

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

STEIN, Ernildo. *Melancolia - Ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental.* Porto Alegre: Editora Movimento, 1976.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *Ensaios de filosofia ilustrada.* São Paulo: Brasiliense.

ULLMANN, Reinhold. *O estoicismo romano*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WENLEY, R. M. *El estoicismo y su influencia*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1948.