

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**DISSERTAÇÃO**

**O CORPO COMO VONTADE DE PODER EM *ASSIM FALOU ZARATUSTRA***

**VANESSA PEREIRA DIAS**

**2024**



**UFRRJ**

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O CORPO COMO VONTADE DE PODER EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA**

**VANESSA PEREIRA DIAS**

*Sob a orientação do Professor*  
**Danilo Bilate de Carvalho**

Dissertação submetida como requisito parcial  
para a obtenção do grau de **Mestra em**  
**Filosofia**, no curso de Pós-Graduação em  
Filosofia, Área de concentração em Filosofia.

Seropédica, RJ  
Junho de 2024

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D196c      Dias, Vanessa Pereira, 1999-  
              O corpo como vontade de poder em Assim falou  
Zaratustra / Vanessa Pereira Dias. - Petrópolis, 2024.  
              76 f.

              Orientador: Danilo Bilate.      Dissertação(Mestrado).  
-- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

              1. Corpo. 2. Vida. 3. Zaratustra. 4. Vontade de  
Poder. I. Bilate, Danilo, 1983-, orient. II  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL**

**VANESSA PEREIRA DIAS**

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestra em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 25/06/2024

---

Prof. Dr. Danilo Bilate de Carvalho – UFRRJ (Orientador)

---

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa – UFRRJ

---

Prof. Dr. Tiago Mota da Silva Barros – IFRJ



---

**ATA DE DEFESA DE TESE Nº 161/2024 - DeptFILO (12.28.01.00.00.85)**

**(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)**

**(Assinado digitalmente em 10/07/2024 17:10 )**

**AFFONSO HENRIQUE VIEIRA DA COSTA**

**PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**

*DeptES (12.28.01.00.00.86)*

*Matrícula: ###793#0*

**(Assinado digitalmente em 10/07/2024 16:05 )**

**DANILO BILATE DE CARVALHO**

**PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR**

*DeptFILO (12.28.01.00.00.85)*

*Matrícula: ###393#8*

**(Assinado digitalmente em 10/07/2024 16:27 )**

**TIAGO MOTA DA SILVA BARROS**

**ASSINANTE EXTERNO**

**CPF: ###.###.287-##**

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **161**, ano: **2024**, tipo:  
**ATA DE DEFESA DE TESE**, data de emissão: **10/07/2024** e o código de verificação: **c82855a641**

*Ao Pedro Benjamim Garcia*

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, o Professor Dr. Danilo Bilate, obrigada pela leitura sempre atenciosa e cuidadosa deste trabalho; pelo incentivo e pela paciência.

Ao Professor Dr. Tiago Mota da Silva Barros, agradeço pela participação na banca de Qualificação, por ter trazido inúmeras questões e sugestões que ajudaram a enriquecer o texto. Agradeço, igualmente, o seu retorno na banca de defesa.

Ao Professor Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa, agradeço também o seu retorno na banca de defesa e à participação generosa e estimulante na banca de Qualificação. Quero agradecer-lo, em particular, por ter me concedido a oportunidade de participar de seu Grupo de Estudos sobre Nietzsche, realizado em conjunto com o professor Gilvan Fogel. Dedico, assim, grande parte deste trabalho a esse grupo, que me abriu os sentidos “para a eterna novidade do Mundo”.

Agradeço ao PPGFIL-UFRRJ pela acolhida durante o mestrado, em especial, aos professores e colegas com os quais tive a oportunidade de conhecer e dialogar junto.

*O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento 001*

*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance Code 001*

*Vivem em nós inúmeros;  
Se penso ou sinto, ignoro  
Quem é que pensa ou sente.  
Sou somente o lugar  
Onde se sente ou pensa.*

*Tenho mais almas que uma.  
Há mais eus do que eu mesmo.  
Existo todavia  
Indiferente a todos.  
Faço-os calar: eu falo.*

*Os impulsos cruzados  
Do que sinto ou não sinto  
Disputam em quem sou.  
Ignoro-os. Nada ditam  
A quem me sei: eu 'screvo.*

(“Vivem em nós inúmeros” – Odes de  
Ricardo Reis)



DIAS, Vanessa Pereira. **O corpo como vontade de poder em *Assim falou Zaratustra***. 2024, 76p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

## RESUMO

O objetivo geral desta dissertação é fornecer uma leitura do corpo a partir da obra *Assim falou Zaratustra*, de modo a poder conduzi-lo à doutrina da vontade de poder em Nietzsche. Em decorrência do diagnóstico feito por Zaratustra acerca de um adoecimento do corpo, analisaremos, na primeira parte de nosso trabalho, os aspectos que nos levam a compreender esse quadro como sendo fruto de um esgotamento da vontade e de um declínio das forças criativas. Visamos, dessa forma, trazer à luz a questão do corpo articulada com a problemática do niilismo, de maneira que possamos seguir as marcas, os desgastes e os desvios que possibilitaram a Nietzsche pensar no corpo subjugado e arruinado pelos dualismos da metafísica, assim como permitiram a ele, fundamentalmente, tomar o corpo como peça-chave na compreensão da experiência da *décadence* no pensamento filosófico. A contrapartida de toda essa investigação será oferecida na segunda parte deste trabalho, a partir do discurso de Zaratustra aos desprezadores do corpo, momento propício em que o corpo aparecerá na perspectiva de um *pathos*, ou seja, como um campo de relação afetiva que se estabelece em função de uma multiplicidade de forças. Pretendemos, em última análise, recuperar o sentido da experiência do corpo como vida. Tal experiência nos guiará, assim, a pensar na vida mesma não mais a partir de uma determinação subjetivista, atravessada pela primazia de uma alma ou pela autonomia ilusória de um sujeito. Nossa tentativa será a de recuperar, portanto, a experiência do corpo como vida que se manifesta e se intensifica na medida em que é determinada a todo instante pelo caráter perspectivístico da vontade de poder.

**Palavras-chave:** Corpo, Vida, Zaratustra, Vontade de Poder.

DIAS, Vanessa Pereira. **The body as will to power in *Thus spoke Zarathustra***. 2024. 76p. Dissertation (Master of Philosophy). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

## **ABSTRACT**

The general aim of this dissertation is to provide a reading of the body based on the work *Thus spoke Zarathustra*, in order to lead it to Nietzsche's doctrine of the will to power. As a result of Zarathustra's diagnosis of a sickening body, we will analyze, in the first part of our work, the aspects that lead us to understand this situation as being the result of an exhaustion of the will and a decline in creative forces. In this way, we aim to bring to light the question of the body in conjunction with the problem of nihilism, so that we can follow the marks, the wear and the detours that enabled Nietzsche to think about the body subjugated and ruined by the dualisms of metaphysics, as well as allowing him, fundamentally, to take the body as a key piece in understanding the experience of *décadence* in philosophical thought. The counterpart to all this research will be offered in the second part of this work, starting with Zarathustra's speech to the despisers of the body, at which point the body will appear from the perspective of a *pathos*, in other words, as a field of affective relationships that is established according to a multiplicity of forces. Ultimately, we want to recover the meaning of the experience of the body as life. This experience will thus guide us to think of life itself no longer from a subjectivist determination, crossed by the primacy of a soul or the illusory autonomy of a subject. Our attempt will therefore be to recover the experience of the body as life, which manifests itself and intensifies to the extent that it is determined at every moment by the perspectival character of the will to power.

**Keywords:** Body, Life, Zarathustra, Will to Power.

## **SIGLAS DAS OBRAS CITADAS DE NIETZSCHE E SISTEMA DE NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA**

Para a referência às obras de Nietzsche, adotamos as siglas que podem ser consultadas na lista abaixo, as quais foram utilizadas, ao longo do texto, no seguinte formato: “Sigla da obra, Nome da Seção ou Capítulo (quando houver), Número da Seção ou Capítulo (quando houver), Número do parágrafo/aforismo (quando houver)”.

**NT** – O Nascimento da Tragédia

**FT** – A filosofia na época trágica dos gregos

**HHI** – Humano, demasiado humano – vol. 1

**A** – Aurora

**GC** – A Gaia Ciência

**ZA** – Assim falou Zaratustra

**BM** – Além do Bem e do Mal

**GM** – Genealogia da Moral

**CI** – Crepúsculo dos Ídolos

**EH** – Ecce Homo

**FP** – Fragmentos Póstumos

Para todas as obras que não são da autoria de Nietzsche, optamos por referenciá-las em notas de rodapé. Elas seguem o seguinte formato de referência: “Nome do autor, Título da obra, Número da página”.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>I. O CORPO SOB A PERSPECTIVA DE UMA TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES.....</b>	<b>15</b>
1.1 O diagnóstico de adoecimento do corpo na seção “Dos Trasmundanos” .....	20
1.2 A união entre o corpo, a vida e a terra: a proposta de criação de novos valores .....	25
<b>II. O DISCURSO DE ZARATUSTRA AOS DESPREZADORES DO CORPO .....</b>	<b>30</b>
2.1 A grande razão como um novo paradigma.....	31
2.2 O corpo como uma multiplicidade .....	36
2.2.1 As forças.....	37
2.2.2 Os impulsos e os afetos .....	44
2.3 A vontade de poder como a forma primitiva de afeto.....	49
2.4 Soberania e sabedoria do <i>Selbst</i> .....	58
2.4.1 O Si-mesmo como instância <i>atrás dos pensamentos e dos sentimentos</i> .....	58
2.4.2 A articulação entre o Eu e o <i>Si-mesmo</i> .....	60
2.5 Solidão e autossuperação: a vontade de poder como criação para além de si .....	65
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>71</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>73</b>

## INTRODUÇÃO

Há uma diversidade de caminhos que atravessam o pensamento de Nietzsche. Se aqui optamos por perseguir a temática do corpo, em um primeiro momento, é preciso levar em conta um vasto projeto que visa desconstruir aqueles valores que ora rechaçam o corpo a favor da existência de uma alma eterna e imutável, ora o reduz a uma realidade meramente materialista. Do pensamento antigo ao pensamento moderno, sem deixar escapar as crenças engendradas pela visão judaico-cristã, o que está posto como ponto crítico são aquelas clássicas dicotomias, que sempre pretenderam estabelecer uma oposição entre o sensível e o suprassensível, e, em maior grau, a distinguir corpo e alma. Ao tomar como perspectiva a tradição filosófica, aquilo que Nietzsche nos sinaliza, sobretudo, é um processo de apagamento e adoecimento do corpo, consequência da supervalorização de valores transcendentais.

Do mesmo ponto de vista em que se serve de tal diagnóstico, Nietzsche associa à criação e à produção desses valores o próprio corpo, perspectivado em seu estado de doença. Em *A Gaia Ciência* diz ter se perguntado, frequentemente, “se até hoje a filosofia, de um modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo” (GC, Prólogo, §2). Por um lado, sua suspeita é a de que toda história do pensamento, com seus juízos e valores metafísicos, produziram-se como “sintomas do corpo”. Sintomas estes que, frutos de uma *má-compreensão*, por outro lado, levam o autor a levantar a hipótese de que “talvez os pensadores doentes predominem na história da filosofia”. Desta afirmação sobressai como referência dois tipos de homens: em um, escreve, “são as deficiências que filosofam”, em outro, são “as riquezas e as forças” (GC, Prólogo, §2).

Ao tomarmos como ponto de partida esses modos de filosofar a partir das “deficiências”, das “riquezas”, das “forças”, há de se ter em vista, em segundo plano, que Nietzsche entende o corpo como uma pluralidade de afetos, impulsos e pensamentos.<sup>1</sup> Ao adotar esse pluralismo

---

<sup>1</sup> Cabe aqui elucidar, já na introdução, que Nietzsche dispõe em seus textos de duas terminologias germânicas para se referir ao substantivo “corpo”, são elas: *Körper* e *Leib*. Quanto ao primeiro vocábulo, sua derivação do latim *corpus* alude, principalmente, à concepção cartesiana (SILVA, Leonardo. *Körper e Leib: a noção de corpo entre a segunda e a terceira fase do pensamento nietzschiano*, p. 48), notadamente àquele dualismo psicofísico que pretendeu a separação entre uma *res cogitans*, tomada como principal atributo das substâncias espirituais, e uma *res extensa*, em que todo corpo era compreendido como pura matéria situada no espaço. Daí que seja comum a utilização de *Körper* para se referir ao corpo em sua dimensão físico-química, por vezes em seu funcionamento restritamente orgânico. Já a terminologia *Leib*, além de ser traduzida por “corpo”, encontra também respaldo para traduções como “abdômen”; “ventre”. Importa ver, para além destas últimas derivações, que no caso de Nietzsche o substantivo servirá para designar o corpo não apenas em seu estatuto biológico, mas como unidade fisiopsicológica – daí que seja uma pluralidade de forças, de afetos, de impulsos, de sentimentos, de pensamentos. O corpo (*Leib*) é entendido então como conjunto, não excluída a sua dimensão físico-química que o faz aparecer como *Körper*, ele é antes uma reunião entre “espírito-consciência-alma” (Ibidem, p. 49).

dentro de seu pensamento, privilegiando o corpo como a “realidade” mais imediata à qual teríamos acesso, nosso autor rejeita, portanto, o caráter demasiadamente dualista da metafísica, que podemos nos colocar a resumir da seguinte maneira: de um lado, compreende-se a realidade como aparente, suscetível à corrupção do corpo, dos sentidos; do outro, supõe-se um “mundo ideal”, fonte de acesso à Verdade, à Perfeição, ao Bem.

Nietzsche constata que estes dualismos foram iniciados a partir de Platão, cujo pensamento já havia se influenciado pela lógica conceitual e pela racionalidade socráticas. No fundo, o que há de mais significativo na metafísica, para ele, é a pretensa crença na existência da verdade como valor superior. E se à verdade encontram-se associadas aquelas ideias de uma essência permanente, de uma substância imutável, de uma identidade fixa, de um “logos” transcendente, através dela também está projetada a crença de que este mundo sensível, fruto da apreensão dos nossos sentidos, não induz a razão à veracidade. Daí a necessidade de remetê-la a um plano inteligível, distante do plano sensível, este último considerado mutável, imperfeito, transitório. Aí nasce, também, a necessidade dos dualismos, da oposição de valores que se insurge como “a crença fundamental dos metafísicos” (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §2). Para Giacoia, essa oposição que configura a separação entre mundo sensível e mundo inteligível corresponderá, no plano da existência humana, justamente à oposição entre corpo e alma.<sup>2</sup>

Na contramão da metafísica, ou se quisermos, desse dualismo metafísico, é que o corpo surge para Nietzsche, por excelência, como uma unidade fisiopsicológica. Sua organização se assemelharia, assim, mais a uma “estrutura social de muitas almas” (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §19). E, ultrapassada a analogia, ele pode ainda ser compreendido como “algo muito mais superior, refinado, complexo, aperfeiçoado e moral do que todas as associações e comunidades humanas que conhecemos” (FP 7[133], Primavera-Verão de 1883).

Tais afirmações, nesse contexto, já nos oferecem pistas das inúmeras particularidades com as quais teremos de lidar com Nietzsche: como genealogista, como psicólogo, como fisiólogo, como “médico da civilização”. Da genealogia à doutrina da vontade de poder<sup>3</sup>, isto

<sup>2</sup> GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*, p. 219.

<sup>3</sup> *Lehren* é o verbo alemão que aqui utilizamos para a tradução, em português, do substantivo “doutrina”. Apesar dos significados problemáticos que essa palavra pode trazer, não objetivamos, com ela, fazer referência a um conjunto de princípios, leis ou crenças doutrinárias introduzidas por Nietzsche quando de sua concepção da vontade de poder. Nossa escolha, ao utilizá-la em alguns momentos de nosso texto, se deve ao fato de que ela responde ao sentido de “ensinamento”. Ela deve convergir, portanto, com a posição segundo a qual Zarastustra ocupa no texto de Nietzsche, justamente como aquele que se coloca no lugar de “ensinar algo”, de ser um “portavoz” – a exemplo do “Prólogo”, quando se coloca pela primeira vez diante da tentativa de ensinar o além-do-homem (*Ich lehre euch den Übermenschen*) (ZA, Prólogo, §3). Em última instância, quando nos referimos à “doutrina da vontade de poder”, pretendemos trazer o termo *Wille zur Macht* para a primazia com a qual ele surge pela primeira vez na seção “Das Mil Metas e Uma só Meta”, de *Zarastustra*. Conceitualmente mais aberto na seção

é, da noção de valor à tentativa de construção de uma cosmovisão, entendemos que o corpo aparece como peça-chave para a compreensão das críticas de Nietzsche ao caráter idealista da tradição, bem como aos acontecimentos científicos que ambientavam o século XIX, ao qual ele estava inserido.

\*\*\*

No que nos toca quanto à escolha do *Zaratustra*, acreditamos que é precisamente e essencialmente nesse livro que o corpo aparece como uma estimulante ligação entre a vida e a obra do autor em questão. Pretende-se afirmar com isso que, em Nietzsche, há não só um pensamento que tenciona atribuir ao corpo uma nova posição dentro da tradição filosófica, tal como viemos sugerindo até o momento, mas também um modo de se fazer filosofia a partir do corpo, isto é, a partir de suas forças, de seus impulsos.

*Zaratustra* é descrito como sendo fruto de uma inspiração<sup>4</sup> enquanto o autor caminhava pelas margens do lago de Silvaplana, na Suíça, e ali relata que foi tomado pelo pensamento do *Eterno Retorno* (EH, Assim falou Zaratustra, §1), que viria a se tornar a concepção fundamental de sua obra.<sup>5</sup> Quase todas as partes que compõem o seu livro, Nietzsche também as descreve como marcas de suas andanças: por montanhas, por cidades afora, pelos arredores dos lagos e bosques. Se pudermos assumir aí uma metáfora, digamos que o *Zaratustra* parece ter nascido de suas pernas, da rigidez de seus músculos.<sup>6</sup> Os momentos de alegria e satisfação mostravam a plenitude com a qual *Zaratustra* era encontrado:

---

“Da superação de Si mesmo”, a vontade de poder remeterá à tendência de todo ser vivente para se expandir incessantemente em sua própria existência, cujo ensinamento Zaratustra afirma ter recebido da própria vida: “Muitas coisas são estimadas pelo vivente do que a vida mesma; mas no próprio estimar fala – a vontade de poder! – Assim a vida me ensinou outrora (*Also lehrte mich einst das Leben*)” (ZA, Da superação de Si mesmo).

<sup>4</sup> Quanto à “inspiração”, ela pode ser mais propriamente entendida como uma ideia que “cai sobre”, que toma como “um assalto” (*überfallen*). Vale, nesse contexto, transcrever as próprias palavras de Nietzsche, que escreve: “A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato. Ouve-se, não se procura; toma-se, não se pergunta quem dá; um pensamento reluz como relâmpago, com necessidade, sem hesitação na forma – jamais tive opção” (EH, Assim falou Zaratustra, §3).

<sup>5</sup> Nos cabe aqui acrescentar que *Zaratustra* é apresentado por Nietzsche, antes de tudo, como aquilo que teria começado pela visão do *eterno retorno*. É em agosto de 1881 que ele oferece o momento exato em que foi acometido por aquela visão inebriante (Cf. ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*, vol. II, p. 475). Depois, é somente em janeiro de 1882 que, através do poema *Sils-Maria*, considerado parte de outros poemas publicados como *Canções do príncipe Vogelfrei*, ele parece descrever o momento em que foi tomado por *Zaratustra*, quando no poema registra: “Aqui sentava eu, à espera – à espera de nada, / Além do bem e do mal, ora fruindo/A luz, ora a sombra, tudo apenas brincadeira, / Tudo lago, tudo meio-dia e tempo sem meta. / Subitamente, amiga, o um se tornou dois! – / – E Zaratustra passou junto a mim...” (GC, Apêndice, p. 283). No início de fevereiro de 1882, em Rapallo (Gênova), começa então a escrever a primeira parte do livro, e logo a conclui em dez dias.

<sup>6</sup> Sandro Fornazari, em um artigo dedicado à leitura de “Homem e estilo em Nietzsche”, de Germán Meléndez, oferece uma imagem interessante da relação entre corpo e força criadora em Nietzsche: “Agilidade muscular e

“De velhas e novas tábuas” foi composto na tão fatigante subida da estação ao maravilhoso castelo mourisco de Eza – a agilidade muscular sempre foi máxima em mim, quando a força criadora fluía do modo mais pujante. O corpo está entusiasmado: deixemos a “alma” de fora... Com frequência me podiam ver dançando; eu podia, sem sombra de cansaço, andar durante sete ou oito horas pelas montanhas. Dormia bem, ria muito – possuía robustez e paciência perfeitas (EH, Assim falou Zaratustra, §4).

Por outro lado, Nietzsche expunha também como a tristeza e a dor foram igualmente transpostas à obra, quando assim relatava o seu estado de doença e de melancolia:

– Em uma loggia que domina a mencionada piazza, da qual se avista Roma e se ouve bem abaixo sussurrar a fontana, foi composta a mais solitária canção jamais composta, o “Canto noturno”; por esse tempo rondava-me uma melodia indizivelmente melancólica, cujo refrão encontrei nas palavras “morto de imortalidade...” (EH, Assim falou Zaratustra, §4).

Há aí, talvez, uma conformidade entre a letra de Nietzsche, isto é, de seu pensamento, e o corpo como elevação de poder. Também quando seguimos ao encontro de Zaratustra, vislumbramos a possibilidade de ver as suas transformações, os seus declínios e as suas vivências por meio de seu corpo. Em Zaratustra, o próprio corpo se torna um porta-voz das mudanças que sofre: nele não se identifica algo de imutável, algo de substancial, uma identidade fixa, mas a aceitação de um eterno vir-a-ser. Assim é que trava, em diversos momentos, conflitos com forças que não cessam de ser, senão, um conflito consigo mesmo. Ao decorrer do livro, ele se depara por diversas vezes com o “espírito da gravidade”, seu grande opositor. Quando narra os seus encontros com a vida, que lhe aparece sempre com traços femininos, fala a ela através dos sentidos de seu corpo, os quais, afirma Scarlett Marton, convergem com os sentidos dos termos, e daí emerge uma aparente desordem, resultado do esfacelamento do seu “eu”: “os olhos falam a Zaratustra, seus dedos dos pés escutam, ele se torna boca por inteiro – e sempre se entretém com o seu coração”.<sup>7</sup> Assim exprime ao decorrer de seus discursos, seja através de seus sentidos, da plenitude por meio da qual manifesta as suas forças ou de seus declínios, uma busca constante por superação.

---

força criadora seriam indissociáveis para Nietzsche, [que] só levava a sério pensamentos surgidos ao ar livre, nunca quando se estava sentado. Modos idiossincráticos de criação filosófica: assim se manifestava nele Nietzsche, e apenas nele, a possibilidade de uma vida afirmativa, o modo como seu corpo impunha suas exigências ao mundo, criando a si mesmo e à sua obra, ou sendo arrebatado por ela” (FORNAZARI, Sandro Kobol. *O corpo-escritura de Nietzsche*, p. 09).

<sup>7</sup> MARTON, Scarlett. *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*, p. 69.



\*\*\*

A dissertação aqui apresentada será dividida em duas partes:

Na primeira, contamos com a proposta de trabalhar o corpo sob a perspectiva da transvaloração de todos os valores. Inicialmente, compreendemos que a tarefa de “transvalorar” se acha intimamente relacionada à morte de Deus, primeira boa-nova que Zaratustra comunica ao declinar do alto das montanhas. É diante da constatação dessa morte que os valores sustentados pela metafísica, pela visão judaico-cristã e pela modernidade perdem o seu solo. Daí que seja necessário, antes de tudo, uma exposição do modo como Nietzsche opera por meio de Zaratustra em uma avaliação desses valores – servindo-se da genealogia – e pela inversão dos mesmos – assim conta recuperar tudo o quanto antes foi desprezado pelo homem, isto é, o corpo, a terra e a vida. Através de uma análise da seção “Dos Ultramundanos”, buscaremos chegar ao diagnóstico de adoecimento do corpo comunicado por Zaratustra, diagnóstico esse que busca a superação dos dualismos e da crença em valores absolutos. Ademais, é o próprio corpo que falará, como veremos no discurso, de um modo “mais honesto” e “mais puro” – ele falará do sentido da Terra.

Na segunda parte deste trabalho, examinaremos a seção “Dos Desprezadores do corpo”, espinha dorsal desta dissertação, e com ela seguiremos em continuidade com a seção anterior<sup>8</sup>, tema da primeira parte. No entanto, para além daqueles dualismos metafísicos, aquilo que virá explicitar mais de perto a quarta seção da primeira parte de *Assim falou Zaratustra* será uma crítica à primazia do sujeito, fonte principal das discussões modernas. Com ela, seguiremos passo a passo o discurso de Zaratustra: primeiro quando inverte a noção de superioridade da alma em detrimento do corpo, e assim passa a entender este como uma “grande razão”; depois, quando afirma ser o corpo “uma multiplicidade”, momento em que passa a entender o “Eu” não mais como causa do querer e do pensamento, senão como instrumento do corpo. Adiante, seguiremos na tentativa de analisar as diversas configurações que fazem do corpo uma pluralidade, sejam elas: as forças, os impulsos e os afetos. Analisaremos em que medida o Si-mesmo (*Selbst*) – termo que Zaratustra, subitamente, passa a utilizar em seu discurso no lugar do substantivo “corpo” – é tomado não apenas como sinônimo para o corpo, mas o expressa ainda mais como fio condutor para a vontade de poder.

---

<sup>8</sup> Para Scarlett Marton, não é mero acaso que ambas as seções apresentadas estejam em sequência na obra, já que Nietzsche “entende, por certo, que a crítica do sujeito é tributária da crítica à metafísica. Os metafísicos, que postulam o dualismo de mundos, postulam de igual modo a dicotomia entre corpo e alma [...]” (MARTON, Scarlett. *Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisíaca*, pp. 62-63).

## I. O CORPO SOB A PERSPECTIVA DE UMA TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES

Nesta parte inicial, investigaremos em que medida o corpo se inscreve dentro do conceito nietzschiano de transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werte*). Para isso, buscaremos percorrer dois caminhos que nos levarão à tese proposta: fazendo-se notar, primeiro, que a tarefa de transvalorar ocupa uma posição crucial em *Assim falou Zaratustra* – ela perpassa, principalmente, pelos temas do niilismo, da morte de Deus e do além-do-homem; segundo, só se torna possível tomar o corpo como expressão para a vontade de poder quando antes compreendemos que, em Nietzsche, as noções de valor e avaliação estão intimamente interligadas à transvaloração, e é somente por meio desta que o corpo se apresenta não só como possibilidade de criação de novos valores, mas é ele mesmo lugar de onde partem as avaliações e por isso mesmo deve ser estudado.

Em última análise, torna-se relevante compreender que através da relação entre os afetos e os impulsos é que podemos ver a vida como decadência e doença, conforme julga Nietzsche a partir de sua visão da cultura ocidental, cuja vontade de poder dar-se-ia através de uma desagregação da hierarquia dos instintos; todavia, é também por meio da relação pulsional e afetiva que a vida pode aparecer como força plástica e criadora, que remeteria à vontade de poder do ponto de vista do crescimento e da manifestação de instintos sadios. Através da seção intitulada “Dos Trasmundanos”, acreditamos que as noções de valor são enfatizadas por Zaratustra na medida em que ele estabelece uma oposição entre um corpo doente, incapaz de superar os dualismos e o tipo de moral propagada pela metafísica, e um corpo sadio, esse que supera a doença e passa a falar do sentido da terra e do além-do-homem.

A partir daí, e tomando o ponto de abertura da nossa questão, pelo termo “transvaloração” subentende-se dois importantes movimentos no pensamento de Nietzsche, os quais estão associados, conforme afirma em *Ecce homo*, a duas metades de sua tarefa: uma primeira, que diz Sim, a qual conta já ter solucionado; e uma segunda, “que diz Não, que faz o Não” (EH, Além do Bem e do Mal, §1), fórmula essencial que acarretará na tentativa de destruição dos valores visionados pela tradição socrático-platônica, pela cultura judaico-cristã e pelos ideais modernos. Quando assim se refere à segunda metade, a associa a partir da publicação de *Além do Bem e do Mal*, livro que teria lhe ocorrido como “regime dietético”, pois o teria afastado de quaisquer que fossem os instintos de bondade e afirmação, assim levando-o a consolidar uma grande guerra aos valores. À outra metade que diz Sim, e que encontra a sua culminância, portanto, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche parece creditar não só aquele

caráter afirmativo da existência que encontra a sua base na concepção do eterno retorno, mas também um de seus primeiros escritos acerca da origem da tragédia.<sup>9</sup> Por isso aquela frequente associação entre as figuras de Zaratustra e Dioniso, ambos como representação máxima daquele teor afirmativo (EH, Assim falou Zaratustra, §6), que busca no sofrimento não um enfraquecimento, mas uma tal abundância de vida como plenitude para a criação (GC, §370).

Custa analisar que se a Nietzsche compete a realização dessa dupla tarefa, é porque a ele também antecede um longo exercício que o faz se autodefinir como um “*experimentado* em questões de *décadence*”.<sup>10</sup> Pela possibilidade dessa experimentação, concebe a si mesmo como sendo capaz de, “da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*”. Assim caracteriza-se, ao fim e ao cabo, como alguém capaz de “*deslocar perspectivas*” – razão primeira para que a ele tenha se tornado viável uma “*tresvaloração dos valores*”<sup>11</sup> (EH, Por que sou tão sábio, §1). Esse deslocamento é que o possibilitou ter um olhar para os valores que, iniciados a partir do pensamento socrático, propiciaram a *décadence* dos instintos de criação antes presentes na cultura grega:

Sócrates foi um mal-entendido: *toda a moral do aperfeiçoamento, também a cristã, foi um mal-entendido...* A mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, em resistência aos instintos, foi ela mesma uma doença, uma outra doença – e de modo algum um caminho de volta à “virtude”, à “saúde”, à felicidade... *Ter* de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida ascende, felicidade é igual a instinto (CI, O problema de Sócrates, §11).

A partir dessa moral patológica atribuída essencialmente à figura de Sócrates, Nietzsche julga que tenha havido uma inversão dos valores antigos, a qual teria atingido o seu ponto mais alto no idealismo platônico e no judaico-cristianismo. É de tal modo que, tomado pelo

<sup>9</sup> É significativo, nesse sentido, quando Nietzsche registra ao final de *Crepúsculo dos ídolos* que *O Nascimento da Tragédia* foi o seu primeiro ato de transvaloração (CI, O que devo aos antigos, §5). Ali compreende a indissolúvel relação entre o dizer “Sim” e o fazer “Não” como produtos de uma psicologia trágica, a qual encontra o prazer não só naquela vontade de vida que em tudo deseja o seu eterno retorno, mas igualmente na destruição, na aniquilação, para que de novo retorne o prazer mesmo na criação.

<sup>10</sup> Müller-Lauter destaca, com pertinência, os três aspectos segundo os quais Nietzsche se designa enquanto um *décadent*: no sentido hereditário, “num olhar retrospectivo sobre a morbidez do pai”; no sentido biográfico, ele mesmo exposto, enquanto doente, à própria doença; e, terceiro, quando se reconhece “enquanto filho de sua época, de um tempo de declínio” (MÜLLER-LAUTER, *Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, p. 11-12). Estes três aspectos parecem relevantes, *a priori*, para tornar cada vez mais claro o modo como Nietzsche também faz de sua experiência fisiológica uma experiência do próprio pensamento.

<sup>11</sup> Cabe acrescentar que nem sempre Nietzsche utiliza o termo transvaloração restritamente ao seu pensamento, isto é, àquela sua tarefa já descrita aqui. Quando registra esse conceito pela primeira vez em *Além do Bem e do Mal*, por exemplo, é para se referir ao modo como, através de uma inversão de valores, a fé cristã, com a sua “paradoxal fórmula ‘Deus na cruz’”, operou pela “promessa de uma tresvaloração de todos os valores antigos” (BM, O espírito livre, §46).

pensamento de que a crença em um mundo transcendente e ideal produziu um estilo de vida decadente, Nietzsche se empenha em sua tarefa de uma nova transvaloração como possibilidade de conter a lógica niilista que perdura desde a base da metafísica e da religião. O diagnóstico do niilismo se torna, assim, fator importante para conceber o motivo que o leva a ver a necessidade de uma nova inversão: é como negação desta vida, deste mundo sensível, que os metafísicos criaram um plano inteligível e a ele atribuíram valores absolutos que depreciaram o corpo, a vida, a terra, o tempo e o devir. É a esse tipo específico de negação da vida, de um “niilismo negativo”, que Roberto Machado marcará, em Nietzsche, a fonte de onde os outros tipos derivam.<sup>12</sup> Ou seja, se aí puder ser apontada uma origem para esse modo de negação, está ela demarcada no dualismo de mundos iniciado por Platão e na ascensão da moral cristã:

[...] a criação de valores superiores – Deus, o bem, a verdade – significa, para Nietzsche, a negação da vida em nome de uma outra vida, uma vida melhor; a negação de um mundo em nome de um outro mundo: o mundo verdadeiro. Se a religião judaico-cristã e a metafísica socrático-platônica são por natureza niilistas é porque julgam e desvalorizam a vida temporal a partir do mundo suprassensível e eterno, considerado verdadeiro.<sup>13</sup>

Decerto, a interpretação do niilismo no pensamento de Nietzsche é marcada principalmente pelo polo central da desvalorização dos valores considerados superiores.<sup>14</sup> Não raro, Machado o distingue como um “niilismo reativo”.<sup>15</sup> A particular diferença entre os dois sentidos explorados por ele provém da leitura de Deleuze, que aponta o primeiro, o negativo, como uma depreciação da vida em nome de um mundo suprassensível: é por uma vontade de negar esta vida que é dado o crédito a uma ficção, e com ela todas as suas formas expressas nos conceitos de Deus, Bem, Verdade; já o segundo sentido irrompe como uma reação contra o mundo suprassensível e contra todas as suas formas de valores absolutos.<sup>16</sup> Sua radicalidade esbarra em uma crise severa que avança sobre o período moderno, uma vez que o abandono daqueles valores superiores – que implicou, notavelmente, em um abandono da visão dualista de mundo sustentada pelo platonismo e pelo cristianismo – deu lugar aos ideais de “humanidade”, de progresso da razão, da ciência e da moral, todos como modos de mascarar e

<sup>12</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 65. Essa denominação advém de sua leitura da interpretação deleuziana sobre o niilismo.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>14</sup> Essa descrição é feita por Nietzsche: “*Nihilismo*: falta a meta; falta a resposta ao “por que?”; que significa *nihilismo*? – que os valores supremos se desvalorizam” (FP 9[35], Outono de 1887).

<sup>15</sup> Cf. MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 62. Uma vez mais, a nomenclatura é tomada emprestada de Deleuze.

<sup>16</sup> Convém esclarecer que todas as formas de niilismo sistematizadas por Deleuze, ou mesmo por Machado, são todas baseadas nas diversas classificações que Nietzsche oferece em seus Fragmentos Póstumos, especialmente quando escreve no período do outono de 1887.

preencher o vazio deixado pela morte de Deus.<sup>17</sup> Com isso, o que vem a tornar mais drástico o “niilismo reativo” nesse estágio, é que dele não sucede uma nova base axiológica, mas uma perda total e progressiva de tudo o quanto antes sustentava aquele mundo tido como ficção e, conseqüentemente a essa perda, reflete Deleuze, um enfado que leva a “uma negação de toda vontade, um *taedium vitae* [tédio da vida]. Não há mais vontade de homem nem da terra”.<sup>18</sup>

Em última instância, Nietzsche descreve, através da figura do “homem louco”, em *A Gaia Ciência*, o fenômeno da morte do deus cristão como um dos maiores atos nunca antes cometido (GC, III, §125), demasiadamente grande para aquele que foi seu próprio assassino – o homem moderno, que, empalidecido depois da imagem do seu ato, sente novamente o “peso de sua culpa a pesar sobre ele, e novamente sua pobre razão está rígida, paralisada, pesada” (ZA, Do criminoso pálido). Mas é somente por meio do anúncio dessa morte que, apesar de catastrófica, o autor de *Zarathustra* vislumbra ultrapassá-la através da criação de novos valores, sejam eles ativos e afirmativos, conforme escreve Araldi, quando relaciona essa possibilidade de criação a um “niilismo do êxtase”:

O tipo de homem afirmativo não se detém na negação (tudo é em vão) e suas conseqüências: a derrocada de todo sentido e a decadência fisiológica. Desse modo, no niilismo do êxtase há a necessidade de destruir ativamente, visto que a destruição é uma condição para a criação de novos valores. Enquanto “a mais divina de todas as formas de pensar”, o niilismo funciona como um martelo na mão do criador. Com isto chega-se ao niilismo do êxtase, que é condição para se chegar à suprema afirmação da existência.<sup>19</sup>

Até aqui já se pode avançar um segundo passo quanto à transversalidade dos temas que ligam Zarathustra àquele empreendimento transvalorativo: não é arbitrariamente que Nietzsche verá a necessidade de inverter e suprimir os valores antigos e modernos em nome da criação de novos valores. Mas porque enxerga, através de seu tempo e através de toda a história do Ocidente, a perpetuação de uma moral que exhibe um niilismo brutal – ela expõe a fraqueza, a degenerescência e o desgosto do homem para com a vida. Trata-se de notar que a lógica niilista apontada por Nietzsche a partir de seus escritos tardios, especialmente de Zarathustra, atua como processo decorrente do modo de avaliação moral do Ocidente. Não à toa, para compreender

<sup>17</sup> Clademir Araldi assinala essa fase como sendo marcada por um *niilismo incompleto*. É ela distinta, nesse caso, do *niilismo completo*, fase em que o homem já elabora uma autoconsciência de si próprio quanto a sua situação diante do vazio decorrente da morte de Deus e, portanto, não busca mais mascarar-la por meio de ideais (ARALDI, Clademir. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, p. 86). É também digno de nota que o termo *niilismo incompleto*, bem como *niilismo perfeito*, são variações encontradas nas anotações de Nietzsche (Cf. FP 10[42] e 10[43], Outono de 1887).

<sup>18</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 190.

<sup>19</sup> ARALDI, Clademir. *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, p. 88.

esse modo de avaliar de uma cultura tradicionalmente cristã e metafísica, nosso autor direciona-se à genealogia. Não obstante essa noção esteja ausente em *Assim falou Zaratustra*, representa nessa obra uma importância incontestável. Sem dúvida, é a partir daquele conjunto de dissertações intitulado por Nietzsche de *Genealogia da Moral* que a noção aparece. No entanto, é a partir de *Zaratustra*, no capítulo “Das mil metas e Uma só meta”, que a veremos ser articulada junto à doutrina da vontade de poder, de modo que podemos afirmar, nesse contexto, que o procedimento genealógico se torna um *modus operandi* para o que Nietzsche virá a empreender posteriormente como uma “transvaloração de todos os valores”, tornando esta, por conseguinte, o *locus* privilegiado de desenvolvimento do conceito de vontade de poder. O que nos importa definir, *a priori*, é que Nietzsche utiliza o termo “genealogia” para referir-se ao procedimento que visa investigar a precedência dos valores: seu intuito é se perguntar como e por quem eles foram atribuídos ao longo da história. O procedimento genealógico, a princípio, implica em um entendimento da moral “como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno ‘vida’” (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §19). Assim, a moral aparece como processo natural. Antes complexa e dúbia, ela supõe um olhar minucioso para a história e para as significativas mudanças que ocorrem através de tais relações de dominação, bem como sugere que tais transformações podem “engendrar um povo e indivíduos superiores ou pode levar à decadência, dependendo de qual fonte os valores são criados, da vida afirmativa ou da vida doente”.<sup>20</sup>

O exercício genealógico ao qual Nietzsche recorre aponta, também, para o modo como os valores se relacionam com o corpo. Ao seguir por uma análise da precedência – a qual mostra nada mais nada menos que os valores são meras atribuições dos homens, resultado do que Nietzsche descreve como uma “vontade de verdade”, isto é, vontade de tornar a vida um reflexo do pensamento humano –, vemos que nela o corpo aparece propriamente como resultado das relações de dominação que, conforme já citado anteriormente, é o que se denomina por moral. Consoante a isso, cabe a passagem de Foucault quando analisa a relação entre o corpo e a genealogia: “A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”.<sup>21</sup>

Tal articulação nos auxilia, em um primeiro momento, no diagnóstico de Nietzsche acerca do tipo de decadência que já contamos descrever através do niilismo: ela segue o fio da filosofia socrático-platônica-cristã e prolonga-se até os confins da modernidade. Acreditamos

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>21</sup> FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a história*, p. 22.

que esse diagnóstico é manifestado como estado do próprio corpo: de um lado, o temos como principal produtor de um tipo de moral que predomina enquanto doença na história da filosofia; do outro, o temos como efeito desse estilo de vida declinante que é própria do homem que a nega em troca de um mundo transcendente, em que defende valores que fogem ao plano da imanência. Frente a esse quadro, acompanharemos o discurso de Zaratustra aos ultramundanos como principal desdobramento desse exame que, discriminado ao decorrer da seção, reclama, ao final, por uma nova visão do corpo como um criador de novos valores.

### 1.1 O diagnóstico de adoecimento do corpo na seção “Dos Trasmundanos”

O discurso de Zaratustra aos Trasmundanos possui um lugar significativo dentro do projeto de transvaloração dos valores. Ali, a proposta de apontar para os valores da metafísica e da religião como consequências do modo de valorar do próprio homem se torna explícita. Na seção, há então de se notar que aqueles visionários de um além-mundo aos quais ele se dirige são identificados com os metafísicos, são eles os responsáveis pela promoção das dicotomias entre terreno e supraterrâneo, mundo sensível e mundo inteligível, corpo e alma.

Rubens Rodrigues Torres Filho, ao optar pelo termo “Ultramundanos” em sua tradução, esclarece que, em sua acepção germânica, “Hinterwelter” traz uma correspondência literal e direta com o termo “metafísicos”, de origem grega. “Hinter” é traduzido por “atrás”, e “Welt”, por “mundo”. Portanto, os ultramundanos ou trasmundanos vêm designar os “habitantes do mundo de trás”. Segundo o tradutor, tal termo utilizado por Nietzsche guarda uma assonância com “Hinterwälder”, que, de modo ainda mais enfático, denota os “habitantes dos fundos das florestas virgens, selvagens alheios ao mundo”.<sup>22</sup> Essa conotação utilizada por Nietzsche no discurso de Zaratustra possibilita compreender que os seus interlocutores são caracterizados como indivíduos alheios a este mundo, que, em vista do sofrimento e da impotência que os alcançam, necessitam criar para si ficções que competem tão somente com valores transcendentais. Logo, a eles é que Zaratustra deseja se pronunciar, a fim de lhes dizer que foi a crença em outros mundos que levou o homem à doença.

Dado o contexto, almejamos dividir essa seção em duas partes: a princípio, ela conta com uma tese principal que foi melhor sintetizada pelas palavras de Roberto Machado, a qual busca esclarecer “por que o homem criou o Deus cristão”.<sup>23</sup> O desdobramento dessa tese faz

<sup>22</sup> Cf. notas de Rubens Rodrigues Torres Filho em: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*, p. 130; p. 231.

<sup>23</sup> MACHADO, Roberto. *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*, p. 40.

ver que a ideia de um “criador” e de um “além-mundo” é mera invenção do próprio homem, que toma para si a necessidade de desviar o olhar de seu sofrimento. Já na metade de seu discurso, longe de promover uma descontinuidade, Zaratustra busca se deter na ideia de que a impotência e a fadiga que estão por trás dos valores da metafísica e da religião nada mais dizem do que de um corpo doente. Por contraposição àquele gênero de sofrendores, doentes e moribundos, ele oferece a visão de um corpo sadio, o qual deve afirmar a criação de novos valores com base em uma perspectiva imanente da vida.

Assim, ao dar início a seu discurso com o anúncio de uma transformação expressiva, Zaratustra afirma:

Outrora, também Zaratustra lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos. A obra de um deus sofredor e atormentado me parecia então o mundo. Sonho me parecia então o mundo, e ficção de um deus; colorida fumaça ante os olhos de um divino insatisfeito. Bem e mal e prazer e tu e eu – eram, para mim, colorida fumaça ante olhos criadores. O criador quis desviar o olhar de si mesmo – então criou o mundo (ZA, Dos Trasmundanos).

É importante considerar que, se Nietzsche deixa explícita a sua crítica da metafísica como dualismo de mundos nessa seção, não contamos que é somente à visão platônica e judaico-cristã que visa atingir. Isso porque, ao dar início ao seu discurso, Zaratustra se comunica com os seus interlocutores de um modo um tanto peculiar se comparado aos outros discursos que faz no livro, de forma que acompanhamos a narração de que, outrora, também ele “lançou sua ilusão para além do homem, como todos os trasmundanos”. Isso permite, sobretudo, observar aqui e ao decorrer de toda a seção que essa maneira com a qual busca descrever a sua experiência passada suscita um movimento retroativo não só em relação a Zaratustra, mas, principalmente, a Nietzsche. Há, portanto, uma possível menção ao seu próprio passado, cuja influência marcante foi Schopenhauer, especialmente à metafísica de artista com que assume a interpretação da duplicidade apolíneo-dionisíaca presente em *O Nascimento da Tragédia*.<sup>24</sup>

Apesar de já demarcar em sua obra de juventude uma distância em relação ao pessimismo schopenhaueriano, é ainda àquele estilo de metafísica, rodeado pela dualidade vontade e representação – que mais tarde Nietzsche reconheceu como fruto de um fenomenismo radical, que o levou a estragar “de modo absoluto o grandioso problema grego [...] pela ingerência das coisas mais modernas!” (NT, Tentativa de Autocrítica, §6) –, que o seu *alter*

---

<sup>24</sup> Com base na interpretação de que o discurso aos Ultramundanos guarda referência à metafísica de artista de *O Nascimento da Tragédia*, cf. ARALDI, Clademir. *Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 344.



*ego*<sup>25</sup> se baseia quando se identifica, em tempos passados, como um *trasmundano*. Essa superação de si que Nietzsche exhibe agora em sua obra madura mostra com maior concretude que também Schopenhauer, na medida em que faz da vontade uma fonte inesgotável de sofrimento e negação da vida, pode ser posto no mesmo patamar em que estão incluídos aqueles visionários. Motivo pelo qual o nosso autor não cessa de reconhecer uma afinidade entre as ideias schopenhauerianas e a moral cristã, seja pelo instinto de *décadence*, que se insinua como “negação da vontade de vida” (CI, *Moral como antinatureza*, §5), seja por abraçarem o niilismo como “estimulante da necessidade de ‘redenção’” (CI, *Incursões de um Extemporâneo*, §21). Nesse sentido, Zaratustra acentua o tom pessimista-niilista que movia a sua experiência passada. O aspecto que antes nutria do mundo como um “eternamente imperfeito, imagem de uma eterna contradição” (ZA, *Dos Trasmundanos*), criação de um divino insatisfeito e atormentado, introduz a visão da existência como sendo marcada por um sofrimento inerente à vontade de negar a vida.

Na sequência, após afirmar pela segunda vez que também ele, Zaratustra, uma vez lançou a sua ilusão para além do homem, então se pergunta: “Para além do homem, de verdade?”. E responde:

Oh, irmãos, esse deus que criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses! Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além (ZA, *Dos Trasmundanos*).

Sua resposta marca um ponto decisivo na seção, pois nela ele justifica que a crença em outros mundos é produto do modo de valorar do próprio homem – é o homem o criador dos valores. Ela possibilita, mais ainda, uma amostra do exercício genealógico de Nietzsche, que, apesar de desenvolvido com mais profundidade em seu texto dissertativo da *Genealogia da Moral*, já é antes tematizado por meio de Zaratustra na primeira parte do livro: “Valores foi o homem que primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (ZA, *Das mil metas e Uma só meta*).

Se toda essa ficção não se passa de “obra e loucura de homens”, custa ainda uma resposta acerca daquilo que o move a estabelecer a crença em um além-mundo. Por trás dessa tentativa de querer “passar com a cabeça pelas últimas paredes”, sugere Zaratustra, encontra-se, em realidade, o sofrimento e a impotência como criadores de “todos o *trasmundanos*”. Tal

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 307.

sofrimento esbarra, justamente, em um corpo doente e fatigado, que se desesperou da terra e “nem mais deseja querer” (ZA, Dos Trasmundanos).

Analizado de perto, o diagnóstico de Zaratustra parece incorrer diante de uma dupla interpretação: se há um desejo de negação do terreno, da transitoriedade, da vida ela mesma em sua imanência, é no corpo principalmente que essas marcas se manifestam enquanto sintoma de doença e declínio das forças. É em posse desse estado doentio que o homem prolonga para si mesmo esses valores, levando-os ao grau máximo de uma vontade que nada mais deseja em seu entorno, nela só predominando o cansaço e o desejo por redenção. Dessa forma, doentes e moribundos estão em face desse desprezo pelo corpo, eles estão próximos aos pregadores da morte, aos quais Zaratustra também discursa na nona seção da primeira parte (ZA, Dos pregadores da morte). Eles veem esta vida apenas como renúncia de modo que desejam tão logo morrer. Enxergam a existência somente como sofrimento, e nada fazem para superá-la. Moribundos e pregadores da morte carregam consigo o mesmo vírus que adoece a terra e o corpo, todos eles têm em vista uma vida de maceração e cansaço.

Zaratustra adverte: “Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo – que bateu as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado. Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou da terra – que ouviu o ventre do ser a lhe falar” (ZA, Dos Trasmundanos). Um corpo desesperado é tido como um corpo doente, que ao cair nas ilusões de uma voz supraterrênea esqueceu de si mesmo, pensou estar preso à Terra como um condenado que aguarda pela sua salvação. Nessa altura, Zaratustra utiliza da expressão “o ventre do ser” como se quisesse aludir à metafísica. Ele reduz o sentido do ser, essa miragem filosófica que se perpetuou por milênios no Ocidente, à invenção humana. Através dela é que sempre se buscou identificar o ser a um “mundo verdadeiro” – que significa, em última instância, dizer do lugar da unidade, da substância, da alma – em contraposição ao “mundo aparente” – isto é, lugar do vir-a-ser, da transformação, de tudo o quanto nos é imediato à experiência. Sintomático, nesse caso, que Nietzsche registre em outros escritos que “não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir” (GM, I, §13), o que reitera a sua visão de que “Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia” (CI, A razão na filosofia, §2).

No discurso de Zaratustra, o ser que fala ao corpo e o faz crer em um “além-mundo” aparece também como pura sombra do próprio homem, o qual necessita criar uma verdade, valorar tudo o quanto lhe for possível. Em suma, uma tentativa humana e sobrepujante de ultrapassar os limites do pensável, que acaba por transpor os limites do que Zaratustra compreende como uma vontade criadora, como ele diz na segunda parte do livro:

Podeis *pensar* um deus? – Mas que a vontade de verdade signifique isto para vós, que tudo seja transformado em humanamente pensável, humanamente visível, humanamente sensível! Vossos próprios sentidos deveis pensar até o fim! (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas).

Para falar do ser, Zaratustra dá lugar a uma voz que segundo ele é a mais honesta, é ela o “Eu”: “Sim, esse Eu, e a contradição e confusão do Eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas” (ZA, Dos Trasmundanos). Através da passagem já se antecipa uma questão complexa no pensamento nietzschiano, pois é principalmente ao pensador alemão a quem se atribui uma crítica à primazia do sujeito.<sup>26</sup> Porém, aqui tal crítica ainda é fortalecida, dado que o “Eu” de seu discurso não aparece como traço unitário e próprio ao sujeito, como consciência determinadora da vontade ou como instrumento, enfim, que comanda o corpo. Ele é “contradição”, “confusão”, criação. O “Eu” deseja, agora, aprender sobre a vontade do corpo. Ele ensina a Zaratustra um novo orgulho que também serve aos homens: “não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra!” (ZA, Dos Trasmundanos). Significativo para a seção, ele é ainda quem abre margens para comunicar o corpo como possibilidade de criação de novos valores, embora esse novo horizonte seja longínquo para aqueles a quem discursa, os trasmundanos. Por isso Zaratustra diz ser tolerante com os doentes, os quais ainda estão em vias de convalescer. Esse último estado, que no passado ele já teve de enfrentar, nos aparece como uma alusão breve à morte de Deus: “Tampouco se irrita Zaratustra com o convalescente, quando esse olha com ternura para sua ilusão e à meia-noite ronda pelo sepulcro de seu Deus: mas suas lágrimas continuam a ser, para mim, doença e corpo doente” (ZA, Dos Trasmundanos). Para o homem moderno que ainda vive às avessas com o vazio que se perpetua diante de um niilismo radicalizado, ainda lhe é difícil superar o peso de seu assassinato. Exemplo do que Nietzsche registra, em *A Gaia Ciência*, quando escreve que a morte de Deus já se faz presente, no entanto, ela aparece apenas como uma sombra na caverna para os homens, tal como ocorrera com Buda durante séculos (GC, §108).

Vencer essa sombra implica, no fundo, um desafio que traz consigo o anúncio do fim da metafísica ocidental e da crença em valores absolutos. Não só fim, mas novo começo para aquele que tem de suportar o fato de que todos os valores, sejam eles, os platônicos-cristãos e modernos, perderam a sua base comum. Desse modo, sustentar uma nova base cujos valores

---

<sup>26</sup> No próximo capítulo, por meio da seção “Dos Desprezadores do corpo”, iremos discutir mais detidamente o lugar que o Eu (*Ich*) ocupa no discurso de Zaratustra e, de modo mais abrangente, no pensamento de Nietzsche. Defenderemos a ideia de que o Eu se constrói em uma relação dialógica com o Si-mesmo (*Selbst*).

estejam assentados na imanência constitui o pano de fundo do discurso de Zaratustra. Através daí se torna viável estabelecer, de fato, se da perspectiva do corpo a vida aparece em estado de decadência – isto é, manifestando-se como negação e esgotamento da vontade, possibilitando a doença e o declínio das forças – ou de uma vida ascendente cuja vontade afirma-se na criação. Para engendrar esse último estilo de vida, Zaratustra solicita aos seus ouvintes que, antes, superem a si mesmos e que criem, cada qual para si, um “corpo superior”, qual seja, um “corpo sadio” (ZA, Dos Trasmundanos), capaz de superar a visão dualista de mundos e capaz de firmar um sentido na terra.

### **1.2 A união entre o corpo, a vida e a terra: a proposta de criação de novos valores**

O ato de criação, conforme nos é apresentado em *Zaratustra*, pressupõe a afirmação de três parâmetros indispensáveis: o corpo, a vida e a terra. Sabemos desde o prólogo da obra que essa união possibilita a construção de um espaço aberto à morada do além-do-homem, signo que permite integrar a superação do niilismo à proposta de uma transvaloração de todos os valores. Nesse sentido, o ponto de vista em que o corpo e a vida agora são defendidos por Zaratustra será condizente com uma nova visão de mundo que preza pela fidelidade à terra. Uma vez anunciada a morte de Deus, não há mais ofensa contra o seu nome que se torne válida, bem como já não há mais ofensores: “Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (ZA, Prólogo, §3).

Ao reivindicar pelo retorno à terra, ao corpo e à vida, Zaratustra nos comunica uma nova noção de criação quando assim a entende em uma perspectiva imanente, segundo a qual o homem deve gerar novos valores a partir de uma vontade que se insurja ela mesma, nele, como criadora. Vontade aqui, portanto, já não aparece mais como algo autodestrutivo, que se anula diante de uma negação completa da vida, como nos foi apresentado pela imagem dos trasmundanos. Em via oposta, ela abre margens para uma nova afirmação do corpo como poder intensificador dos impulsos e dos afetos, a qual busca prolongar continuamente a vida ao passo em que a assimila como eterno processo de domínio e autossuperação.

Por isso, em relação à palavra criação, torna-se importante visualizar que o seu emprego denota, como observa Rosa Dias,

[...] uma atividade constante e ininterrupta. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida. [...] Criar é colocar a realidade como devir, isto é, aos olhos

do criador não há mundo sensível já realizado onde é preciso se integrar. Criar não é buscar. Não é buscar um lugar ao sol, mas inventar um sol próprio.<sup>27</sup>

Tomando a criação em um sentido imanente, Nietzsche se separa, sem dúvidas, da noção comumente associada à visão teológica-cristã. Nessa, a ideia predominante é de uma *creatio ex nihilo*, que parte do pressuposto de que Deus, em sua condição de criador, teria criado o mundo a partir do nada e, ao criá-lo, teria engendrado concomitantemente o tempo.<sup>28</sup> Disso sucede uma série de implicações ligadas à especulação de uma suposta “origem” do mundo, bem como de uma direção teleológica, que estariam, por conseguinte, associadas à obra de um “divino” cuja natureza transcendente seria essencialmente eterna e superior às próprias criaturas.

O que importa notar, porém, é que Nietzsche parece estar muito mais próximo da acepção grega de uma *poíesis* (ποίησις)<sup>29</sup>, para assim dar conta de um produzir incessante, que é próprio à realidade sensível, compreendida enquanto devir. Isso nos distancia da concepção judaico-cristã na medida em que podemos considerar que há nela uma apropriação e limitação do verbo latino *creatio*, que aparece nos termos da necessidade de admitir uma causa eficiente e incondicionada. Se para o nosso autor é importante se desvincular desta noção, podemos assumir, por um lado, que é como justificativa do fato de que não há mais sentido em sustentar aqueles valores absolutos que serviam de base à religião judaico-cristã e à metafísica. Pois, evidentemente, à altura em que já alcançamos a narrativa de *Zaratustra*, o diagnóstico da morte de Deus está dado. Por outro lado, à medida que a criação se distancia da visão cristã e se aproxima do âmbito da atividade humana<sup>30</sup>, há um deslocamento que permite conceber a proposta de criação de novos valores a partir das esferas da arte e da fisiologia. Sob a ótica de uma “fisiologia da arte”, Nietzsche articula o valor da estética em relação à biologia<sup>31</sup>, ponto chave para entendermos que se há possibilidades para falar em um “corpo superior” (ZA, Dos

<sup>27</sup> DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*, p. 65.

<sup>28</sup> Do ponto de vista filosófico, as bases para a construção dessa visão teológica podem ser encontradas, principalmente, em meio às considerações de Santo Agostinho, que formulou as suas teses sob a influência das leituras de Platão e dos neoplatônicos. Em suas *Confissões*, a ideia de criação divina recebe relevância na seguinte reflexão: “Mas afirmo que tu és criador de toda a criação, nosso Deus, e, se pelo nome de céu e terra devemos entender a criação inteira, me atrevo a dizer: antes de fazer o céu e a terra, não fazias nada. Com efeito, se fizesses algo, o que farias a não ser uma criatura? E tomara eu soubesse tudo o que quero saber por meu proveito, como sei que antes de existir alguma criatura não existia criatura alguma” (AGOSTINHO, Santo. *Confissões*, livro XI [XII, 14], p. 248). Com efeito, tal argumento acompanha a ideia de surgimento do tempo simultaneamente à criação: “Logo, não houve um tempo em que não fizesses algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque tu permaneces; mas ele, se permanecesse, não seria tempo” (Ibidem, livro XI [XIV, 17], p. 249).

<sup>29</sup> Aqui o termo é tomado no sentido mesmo de criação, como produção artística (Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 772).

<sup>30</sup> Cf. DIAS, Rosa Maria. *A questão da criação em Nietzsche e em Bergson*. p. 162.

<sup>31</sup> Cf. WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, p. 199.

Trasmundanos) e criador, devemos compreendê-lo a partir da expressão artística que induz à dinâmica dos impulsos e afetos.

Indicativo, nesse caso, que a seção que analisamos anteriormente tenha sido concluída por Zaratustra a partir da reivindicação de um “corpo sadio”, capaz de produzir impulsos criativos. Para Clademir Araldi:

É no corpo que se dá a criação contínua de valores e de recursos para a afirmação da vida, nele ocorre o exercício da intensificação de potência. Tal criação pressupõe sempre a luta entre os instintos, na perspectiva da auto-superação. A própria arte é analisada a partir do fio condutor do corpo. Assim sendo, ao empreender uma “fisiologia da arte”, o filósofo busca desvelar o impulso de domínio e de criação do corpo.<sup>32</sup>

Certamente, é sob o domínio do corpo que podemos falar agora na proposta de criação de novos valores. Também é necessário antever que, para Nietzsche, trata-se de julgar a fisiologia a nível axiológico – ou seja, se perguntar se determinados valores inibem a vontade criadora, enquanto consequência da desagregação dos impulsos, ou se favorecem a expansão de forças criativas. Para que haja criação, nesse sentido, é necessário um querer crescer constantemente com a própria vida, o que implica, no fundo, uma abertura para a experiência da vontade. Contrariamente a isso, a tradição metafísica e a cultura judaico-cristã estariam na base dessa falta de experiência, que pode ser compreendida não só através do niilismo, mas da perspectiva mesma de um corpo doente, já que nele a vontade para a criação, que se manifestaria através de uma vontade de vida, se encontraria minada.

Em *Zaratustra*, o “tipo forte” e superior que nos permite articular a criação de novos valores por meio da afirmação do corpo e da vida é o além-do-homem. Desde o início da descida de Zaratustra e de seu primeiro discurso, é ele quem vem apontar para a ideia de que “O homem é algo que deve ser superado” (ZA, Prólogo, §3). Esse processo indica, dessa forma, que, em um primeiro plano, o anúncio do além-do-homem surge como superação daquele tipo descrito por Zaratustra como o “último homem” – uma espécie “inextinguível”, “que tudo apequena” e cuja vida é “a mais longa” (ZA, Prólogo, §5). Assim, a transição do “último homem” para o além-do-homem, no contexto da narrativa nietzschiana, está longe de ser colocada em vias de um ideal, de uma meta a ser atingida como propósito teleológico, tampouco biológico, a nível de uma escala evolutiva. Ao trazer o além-do-homem como chance de redimir a humanidade da falta de sentido ocasionada pelo niilismo, Nietzsche/Zaratustra o apresenta como um tipo que aponta para uma disposição da vontade para a criação:

<sup>32</sup> ARALDI, Clademir. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 428.

Vede a plenitude ao nosso redor! E a partir da abundância é belo o olhar para os mares distantes. Um dia se falou “Deus”, ao olhar para os mares distantes; mas agora vos ensinei a falar: “super-homem”. Deus é uma conjectura; mas quero que vossas conjecturas não excedam vossa vontade criadora. Podeis *criar* um deus? – Então não me faleis de deuses! Mas bem poderíeis criar o super-homem (ZA, Nas ilhas bem-aventuradas).

A vontade criadora capaz de engendrar esse tipo que é o além-do-homem aparece, aqui, nos termos de uma vontade de poder. Isso abre passagem para mais um modo de entendimento do que seja a ideia de autossuperação exposta por Zaratustra. Naturalmente, se pelo verbo “superar” entendemos que há aí uma tentativa de o homem ultrapassar a si mesmo, é com a concepção de vida, exposta na segunda parte do livro, na seção “Da superação de si mesmo”, que o além-do-homem se identifica. Entendemos que este tipo se localiza no meio-termo de uma ultrapassagem do niilismo, da superação do idealismo e de toda moral tida como predominante durante a história da cultura ocidental e, ao mesmo tempo, situa-se como promessa futura de libertação contra todo sofrimento evidenciado pela negação da vida, do devir e, em geral, do corpo, que deve querer a liberdade para o criar por meio da expressão máxima de seus impulsos. O que nos parece mais singular, nesse sentido, é admitir que se há uma hipótese de constituição do além-do-homem como um tipo mais bem logrado, é necessário antes uma reabilitação do valor do corpo, manifesto diante de um desejo de querer “criar para além de si”.

Nos discursos que realiza na primeira parte, ao mesmo tempo em que procura suprimir aqueles valores que hostilizam a vida, o corpo e a terra, ou seja, que não servem de ponte para o além-do-homem, Zaratustra também aponta para o caminho daquele que é um criador, que terá de reescrever “novos valores em novas tábuas”. A seção “Das três metamorfoses” começa por apresentar como “o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (ZA, Das três metamorfoses). Conta com isso oferecer uma metáfora segundo a qual o espírito viria a passar por três transmutações, e com ela aprenderia: a ultrapassar aquilo que há de mais pesado a ser carregado – a moral, as crenças, os valores –; a assumir a liberdade daquele que deseja ser o senhor de si próprio em seu deserto – e para isso tem de vencer a figura do dragão, que retornará a todo tempo e lhe dirá: ““Tu-deves””, o qual vem representar o peso da moral –; e então ser aquele que cria novos valores – que está disposto a dizer sim: é a imagem da inocência, do esquecimento e da criação, os quais vêm a coadunar com o espírito da criança.

Esse discurso representa o caminho de Zaratustra da primeira até a última seção<sup>33</sup>, isto é, como aquele que necessita derrubar antigos valores e oferecer o caminho para aquele que, percorrida a sua solidão, terá de ser o criador de novos valores. Daí que necessite se livrar de todo o peso que antes carregava, como um camelo, para então encontrar a liberdade de um tornar-se a si mesmo, e assim se redimir como em um ato de esquecimento, com a inocência que representa a criança<sup>34</sup> e que agora vê tudo como um jogo, como criação.

---

<sup>33</sup> Em relação à interpretação de que a seção “Das três metamorfoses” vem a oferecer as bases para toda a primeira parte, vale acrescentar que Eugen Fink também a vê da seguinte forma: “A transformação radical da existência que ele [Nietzsche] formula no primeiro discurso permanece o princípio de todos os outros discursos. A partir daí ele pode caracterizar a compreensão da virtude que vigorava antes desta metamorfose como um sono da vida em que o homem ainda não acordou para si próprio, onde ele se encontra ainda preso na aparência da transcendência, onde ele se esquece da sua própria natureza criadora” (FINK, Eugene. *A Filosofia de Nietzsche*, p. 78).

<sup>34</sup> Vale destacar o quanto o próprio Zaratustra poderia vir a ser interpretado diante desse espírito da criança. Em sua primeira transformação esta marca aparece já no prólogo, quando assim declina das montanhas e é reconhecido pelo velho santo como aquele “tornou-se uma criança [...] um despertado” (ZA, Prólogo, § 2). No entanto, vale também destacar que mais à frente, na seção “Dos Desprezadores do corpo”, é o próprio Zaratustra que vem associar a imagem da criança àqueles que estão adormecidos (ZA, Dos Desprezadores do corpo). De tal modo, é de se reconhecer que há aí também uma leitura equívoca nas imagens utilizadas por Nietzsche.



## II. O discurso de Zaratustra aos Desprezadores do corpo

Na parte anterior, procuramos introduzir o corpo no centro das temáticas fundamentais ao pensamento nietzschiano. Nos propusemos, especialmente, a pensar que em Nietzsche há uma busca pela reabilitação do corpo, isto é, reabilitação da vida afetiva e instintiva, portanto, uma vida produtora de sentido. Isso se deu na medida em que observamos que há uma genealogia intrínseca à questão do corpo, motivo para que tenhamos nos colocado, inicialmente, frente a uma análise dos valores da cultura ocidental que teriam propiciado estados de adoecimento e, conseqüentemente, de desintensificação da vida. Na sequência, investigamos brevemente o modo como a tarefa transvalorativa proposta por Nietzsche conduz o corpo ao cenário principal da criação de novos valores.

Nesta nova e segunda parte, à medida que tomamos como ferramenta de análise o discurso de Zaratustra intitulado “Dos Desprezadores do corpo”, desejamos nos aproximar do que Nietzsche objetivou instituir, no lugar de uma “teoria do conhecimento”, como “*uma doutrina perspectivista dos afetos*” (FP 9[8], Outono de 1887). Este plano que segue registrado em seus textos póstumos deverá nos guiar em grande parte da seção, fundamentalmente porque, quando Zaratustra destitui as noções de “razão”, “alma”, “consciência”, “sujeito” daquela posição privilegiada que lhes foram atribuídas pela tradição do pensamento, é para dizer que todo interesse deve ser interpretado, em última instância, a partir do corpo. Que é o mesmo que dizer que todo impulso para o conhecimento que parte de todos nós não é desde o fundamento último do sujeito, ou da alma enquanto “substância pensante”, mas desde o lugar do corpo, que é vida efetivando-se a partir de uma dinâmica contínua de busca por poder. Em última análise, isso também deve nos levar ao ponto central de que Nietzsche admite, sim, para si, a pergunta crucial da modernidade acerca de que como se dão as condições de possibilidade para o conhecimento, uma vez que considera as questões subjacentes à constituição da subjetividade e de sua formação. No entanto, ao assumir para si tais questões, a fará dentro de uma metodologia comprometida em seguir o fio condutor do corpo como principal paradigma para a atividade de conhecer.

Isto posto, nosso esforço se constituirá, por um lado, em trabalhar com a questão do corpo ainda por uma via negativa, ou seja, necessitamos dizer do corpo o que ele não é a partir da maneira como fora falsamente assimilado pelos pensamentos antigo e moderno. Contudo, por outro lado, procuraremos também avançar em um procedimento positivo: tentaremos fazer emergir o corpo como algo que se abre para nós, conforme nos diz Nietzsche, como “um fenômeno muito mais rico, que permite observações mais claras” (FP 40[15], Agosto-Setembro

de 1885). Entendemos, a partir deste último procedimento, que isso que Zaratustra denomina “corpo” não é algo que podemos definir, isto é, limitá-lo, fixá-lo, enfim, dar a ele a precisão como a que, por hábito da lógica e da linguagem tradicionais, damos a tantos conceitos (“substância”, “forma”, “pessoa”, “coisa em si” etc.). Nosso intuito, neste caso, é tomar como uma experiência o discurso sobre o corpo a partir do momento em que o vemos como abertura de sentido, sabendo também que ao pronunciá-lo, já nos encontraremos dentro do próprio sentido da palavra, e não fora dela. Sugestivamente, podemos reforçar essa posição com Blanchot, quando sinaliza para o perigo que a palavra “corpo” produz, porque “facilmente dá a ilusão de que já estamos fora do sentido, sem contaminação com consciência inconsciente”.<sup>35</sup> Permanecer atento a esse perigo é reconhecer que estaremos, aqui, sempre posicionados no interior da linguagem, posição essa que, lembra bem Müller-Lauter, nos permite observar que também o “Falar é uma maneira de expressão do querer-poder”.<sup>36</sup> O que em última análise deve resultar no fato de que essa “contaminação” descrita por Blanchot transfigura-se, para nós, como imposição inevitável de sentido.

## 2.1 A grande razão como um novo paradigma

Assim que dá início a seu discurso da quarta seção da primeira parte, Zaratustra solicita aos desprezadores que digam adeus a seu próprio corpo, e assim se calem (ZA, Dos desprezadores do corpo). Por meio de uma postura ordenativa, age não só como se quisesse ensinar sobre o corpo, mas sobretudo, fazê-lo comunicar algo de importante a seus desprezadores.

Neste primeiro momento, haveríamos de destacar ao menos uma questão relevante à nossa investigação, que diz respeito àquilo que Gilvan Fogel enfatiza acerca de Zaratustra, “que não é ‘pessoa’ nenhuma, é fala de vida se falando ou se dizendo a si mesma para si própria”<sup>37</sup>, o que deve nos encaminhar ao seguinte ponto de partida: quando lemos Zaratustra declarar em primeira frase: “Aos desprezadores do corpo desejo falar”, isso que se pronunciará, ao decorrer de toda a seção, é, portanto, corpo (*Leib*) fazendo-se exprimir enquanto vida (*Leben*).

Prosseguimos mais adiante em seu discurso quanto à sua segunda declaração: “‘Corpo sou eu e alma’ – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças? Mas o

<sup>35</sup> BLANCHOT, Maurice. *L'écriture du desastre*, p. 77.

<sup>36</sup> MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 78.

<sup>37</sup> FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*, p. 164.

desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”. Aqui é importante notar que a imagem da criança ocupa um lugar à parte em relação àquele desenvolvido no capítulo “Das três metamorfoses”. Stanley Rosen, quando interpreta essa seção que é o tema de nosso capítulo, dissocia a criança de seu significado essencial – da inocência e do esquecimento – daquele despertar para o jogo e para a criação. Diferente daquela seção em que lemos Zaratustra narrar as três transmutações do espírito, nesta, afirma Rosen, “aprendemos agora que a criança é também o símbolo do sono, dos sonhos, da ilusão e da ignorância. A criança tem de acordar e tornar-se adulta. Ser adulto é dizer que não se é nada para além do corpo: ‘A alma é apenas uma palavra para designar algo sobre o corpo’”.<sup>38</sup>

Somado ao fato de que isto nos põe a admitir a existência de uma equivocidade dos conceitos e imagens evocados por Nietzsche, vejamos, também, que ao menos nesse capítulo Zaratustra parece querer atribuir à criança o mesmo papel ao qual atribui à tradição, que aqui aparece sob o título de “desprezadores do corpo”. Entre a criança e o desperto, que é também um sabedor, há um diferencial retórico que quando pronunciado por aquela voz que nos fala “Corpo sou eu e alma”, por um lado, reforça a doutrina dualista que concebe corpo e alma como duas instâncias dispersamente autônomas, heterogêneas, quando não muito, superior uma à outra. Por outro lado, essa voz que nos direciona ao modo como devemos compreender toda a seção, quando determina que digamos “corpo sou eu inteiramente, e nada mais”, quer conferir ao corpo o fundamento mais imediato de experiência do real, e que passará a ser traduzido, por Zaratustra, nos termos de uma “grande razão”: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA, Dos desprezadores do corpo).

Zaratustra se apropria, agora, do conceito de razão e o desloca ao sentido do corpo para fazer deste um novo paradigma. Isso deve nos direcionar, ao menos, a duas questões importantes para o entendimento dessa passagem: 1. o fato de reconhecermos em Nietzsche, desde os seus escritos sobre *O Nascimento da Tragédia*, uma crítica mordaz ao estilo de racionalidade difundida por Sócrates na filosofia; 2. o fato de que, em se tratando de um dos conceitos mais importantes da história do pensamento filosófico, a razão se encontra tradicionalmente, desde Platão, posta em oposição ao sensível, que é o ponto de partida, evidentemente, para a crítica de Nietzsche da metafísica como dualismo de mundos.

---

<sup>38</sup> ROSEN, Stanley. *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, p. 84.

Quanto à primeira questão, convém delimitarmos que a crítica mais originária de Nietzsche ao conceito de razão dirige-se ao método socrático que compreende a dialética como um domínio da lógica sobre os instintos. Isso é dito no contexto mais geral em que o autor de *Zaratustra* acusa Sócrates de ser um precursor do declínio da arte trágica no cenário grego, uma vez que nele teria havido um deslocamento do sentido da palavra, antes guiada por um caráter criador, para o âmbito da lógica conceitual. Essa problemática associada à figura de Sócrates é apresentada na seguinte passagem:

Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador – uma verdadeira monstruosidade *per defectum*! (NT, §13).

É possível pensarmos que isso que Nietzsche identifica a partir de Sócrates como uma cisão entre instinto e consciência, é o que surge aqui para nós, nas palavras de Zaratustra, como uma oposição entre corpo e razão, ou corpo e alma. E ao passo que o conceito de razão aparece em seu discurso, de agora em diante, como aquilo que está integrado ao próprio corpo, há justamente uma tentativa de ruptura com aquele conceito de racionalidade antes instaurado na filosofia, pois, esclarece Nietzsche alguns anos mais tarde, “‘estar consciente’ não se opõe de algum modo decisivo ao que é instintivo – em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (BM, Dos preconceitos dos filósofos, §3).

Essa *idiossincrasia* cuja finalidade em Sócrates é colocar a razão contra os próprios instintos, nos diz, contudo, apenas de um começo “estórico”, se com isso compreendemos, a partir de Nietzsche, a *história* do pensamento ocidental como aquilo que teria vindo a se tornar uma fábula. Sucede que, através de Platão, isso tomará a forma mais grave de uma oposição entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”. Associado a este último, o corpo teria sido visto, segundo Nietzsche, como uma “deplorável *idée fixe* dos sentidos!”. A partir do platonismo, o mais necessário não é somente tomar partido da razão e da consciência em detrimento dos instintos, mas sobretudo contra os sentidos (*aisthesis*), pois, mediante eles, o corpo apareceria, paradoxalmente, “acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real!...” (CI, A “razão” na filosofia, §1).

O que Sócrates inaugura na filosofia nos termos de uma tirania da razão, é o que Platão, através de um mimetismo, passa a determinar para si como sintoma de um moralismo

patológico: “é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo...*” (CI, O problema de Sócrates, §10). Tomar como necessária a renúncia aos desejos, aos instintos e ao inconsciente é nada mais, nada menos, do que afirmar que o corpo conturba a atividade inteligível, que, para Platão, se desenvolve no homem única e exclusivamente por intermédio da alma. Ao aspirar ao conhecimento da verdade, portanto, o homem deve expurgar tudo o quanto nele diga respeito ao mundo sensível, para que assim possa alcançar a “essência” do real em sua forma pura.

Como última consequência de sua crítica, Nietzsche retoma conceitos fundamentais – a “alma”, a “unidade”, a “razão”, a “verdade” –, remetendo-os àquele traço marcante de sua filosofia que consiste em uma reversão do platonismo. Resulta, por exemplo, que não são mais os sentidos os responsáveis por comprometer a ordem de nosso conhecimento, mas sobretudo a razão, que “é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos”. Uma vez “que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem...” (CI, A “razão” na filosofia, §2). Em vista disso, o que Nietzsche propõe é que comecemos a aceitar o testemunho dos sentidos, uma vez que estejamos em vias de afirmar que este mundo, o “mundo aparente”, imediato à nossa experiência, é o único – “o ‘mundo verdadeiro’”, dirá “é apenas *acrescentado mendazmente...*” (Ibidem).

Em *A Gaia Ciência*, esse reconhecimento e essa aceitação são remetidos a uma espécie de “sensualismo”<sup>39</sup>: “Houve tempos em que os filósofos temeram os sentidos: teríamos nós talvez desaprendido demais esse temor? Hoje somos sensualistas, nós, homens do presente e do futuro na filosofia” (GC, §372). Nietzsche toma partido dessa posição sensualista, de um lado, quando busca consumir o fato de que só “possuímos ciência, hoje, exatamente na medida em que resolvemos aceitar o testemunho dos sentidos” (CI, A “razão” na filosofia, §3). Embora, por outro lado, em uma perspectiva mais abrangente e regressiva, tenha elevado os gregos

---

<sup>39</sup> A fim de um esclarecimento acerca dessa posição “sensualista” de Nietzsche, vale acrescentar a leitura de Wotling, que a interpreta como uma postura essencialmente anti-idealista. Assim, ao rejeitar aquele dualismo metafísico que consiste em uma separação entre realidade e aparência (mundo verdadeiro *versus* mundo sensível), Nietzsche teria se empenhado em estabelecer que a aparência, entendida por ele como “simples e única realidade”, não seria “mais uma ‘aparência’ no sentido dos filósofos, assim como sua realidade não [seria] a ‘realidade’ deles: Nietzsche a designa com o termo realidade para neutralizar qualquer tentação de se pôr um em-si além dela [...] ele usa simultaneamente o termo aparência a fim de dissociar essa realidade do conceito de ser, para associá-lo ao de metamorfose, para insistir sobre seu caráter cambiante e multiforme” (WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, pp. 84-85). Ocorre que sua preferência pelo sensualismo, que no fundo figura-se como uma tentativa de apontar para o primado da aparência, seria mais uma tentativa de “contestar a pertinência desse modo de questionamento” aduzido pela tradição metafísica, do que uma mera aceitação cega de “que nossos sentidos e sensações nos permitam ter acesso à verdade das coisas” (Ibidem, pp. 86-87).

trágicos, e notadamente Heráclito, ao *hall* de autênticos filósofos da natureza, por conta de suas tendências de colocar os sentidos, justamente, a favor do caráter devenida da natureza.

Diante disso, é preciso reconhecermos que apesar de Nietzsche identificar em Platão essa separação radical entre o intelecto e o sensível, os registros de seus primeiros textos sugerem, digamos, uma fonte primária para explicação dessa oposição, a qual teria recebido um engajamento por parte da ontologia parmenidica. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, ao interpretar o fato de que Parmênides teria suprimido toda a realidade do vir-a-ser a fim de engendrar somente aquele mundo regido por uma “eterna unidade” do ser, ele se desdobra diante da seguinte interpretação sobre o eleata:

Se agora, porém, Parmênides tornava a voltar o olhar ao mundo do vir-a-ser, cuja existência ele havia antes procurado conceber através de combinações tão engenhosas, zangava-se com seus olhos porque viam o vir-a-ser, com seus ouvidos porque o ouviam. “Não sigais o olho estúpido” – assim diz agora seu imperativo –, “não sigais o ouvido ruidoso ou a língua, mas examinai somente com a força do pensamento”. [...] ao apartar abruptamente os sentidos e a aptidão de pensar abstrações, portanto a razão, como se fossem duas faculdades totalmente separadas, ele dilacerou o próprio intelecto e encorajou àquela separação totalmente errônea entre “espírito” e “corpo” que, particularmente desde Platão, pesa como uma maldição sobre a filosofia (FT, §10).

Tomemos essa citação como uma oportunidade de retorno a *Zaratustra*. Vejamos que em seu discurso, ele não visa apenas reverter a herança platonista quando anuncia que somos corpo inteiramente, e que alma nos serve apenas para designar algo do corpo; para além disso, há uma tentativa de apontar para ideia de que a razão não é autônoma, separada e superior ao corpo, pelo contrário, ela está integrada a ele. O que Zaratustra parece ter em vista, portanto, é um procedimento que busca suturar esse dilaceramento empreendido por tanto tempo pela história do pensamento metafísico-filosófico, o qual resultou em uma separação entre intelecto e sentidos.

Afirmar que o corpo é uma grande razão é concebê-lo, então, como o que une, reúne, enfim, integra razão e sentidos – de modo que a “grande razão”, agora, é algo que se permitiria estar mais próximo de uma “sensibilidade inteligente”, afirma Fogel. Quanto à maneira em que Zaratustra dita a razão como “grande”, isso marca apenas um pleonasmo que serve para indicar “o contraste com o que habitualmente se vê como fundamental, mas que é caracterizado tão só como ‘pequena razão’ (i.é, in-essencial, não realmente fundamental!), a saber, o ‘eu’, o ‘espírito’”.<sup>40</sup> Expresso assim, a questão central para nós, nesse momento, é justamente notar que se o corpo passa a ser tomado por Zaratustra como essencial, fundamental, é porque torna

<sup>40</sup> FOGEL, Gilvan. *Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e de filosofia*, p. 222.

possível a reconciliação da razão com a própria vida. A partir daí devemos refletir de que modo a razão, a consciência, o espírito atuam como modos de abertura desse fenômeno que é o corpo. Mais que isso, será importante notar que em todos os momentos em que Zaratustra se apropria desses termos (alma, razão, espírito) em sua fala, é para se posicionar contra a linguagem da metafísica – porquanto será necessário, em diversos momentos, se apropriar de sua própria linguagem para falar contra ela. Se assistiremos, de modo igual, Nietzsche se apropriar dos conceitos de força, impulso, instinto, afeto, é necessário, mais ainda, que não nos enganemos quanto à sua pretensão: ao utilizá-los conceitualmente, ele quer se aproximar do caráter efetivamente múltiplo com o qual a vida aparece.

## 2.2 O corpo como uma multiplicidade

Em uma anotação de Outono do ano de 1883, Nietzsche registra o seguinte pensamento: “levar à unidade a tensão suprema da multiplicidade dos opostos – objetivo” (FP 17[27], Outono de 1883). Escrito em meio às inúmeras notas que serviriam como esboços para a terceira parte de *Zaratustra*, seu conteúdo parece firmar um encontro propício com a afirmação que devemos retomar nesta seção, a saber, quando, depois de elevar o corpo à posição de uma “grande razão”, Zaratustra refere-se a ele como sendo “uma multiplicidade com um só sentido”. Através dessa fala seu discurso encerra por absoluto toda concepção que se preza dualista, embora venha revelar um novo ponto de debate em torno das ideias de unidade e multiplicidade – trata-se da necessidade de revisitar, em alguma medida, a discussão que animara Nietzsche em relação aos primeiros fisiólogos, a qual diz respeito à investigação do duplo aspecto da realidade concebida como ser e vir-a-ser.

No que toca à particularidade dessa investigação, não resulta em qualquer novidade a dileção que Nietzsche mantinha por Heráclito, cuja proximidade, relata, fazia-o sentir-se “mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar” (EH, O Nascimento da Tragédia, §3). Suas leituras dos fragmentos heraclitianos marcam, do início ao fim de seu pensamento, hipóteses fundamentais acerca da visão dionisíaca do mundo, da concepção do eterno retorno do mesmo e da vontade de poder. Todavia, seria preciso investigar, juntamente, em que medida nosso autor alemão amplia o caráter ontológico dessas questões mais originárias à filosofia para a esfera cosmológica: é assim, queremos crer, que Nietzsche transpõe os limites da discussão entre ser e vir-a-ser, ou mais estritamente, sobre a dimensão una e múltipla da *physis*,<sup>41</sup> para o

---

<sup>41</sup> Utilizamos o vocábulo dentro da acepção grega de “gênese”, “surgimento”, “fonte originária”.

âmbito das ciências naturais e experimentais modernas. Motivo para que, ao falar sobre o corpo, estenda sua linguagem para o domínio das forças, do impulso/pulsão e, em última análise, do poder. Para além de uma transposição, talvez estejamos em vias de concordar com Karl Löwith, que encenava a posição de que Nietzsche havia encontrado na modernidade um novo acesso ao mundo heraclítico do ponto de vista de uma existência que se tornou sem caminho e sem meta – isto é, uma existência tomada pelo niilismo. Assim, conclui Löwith na sequência: “Ele [Nietzsche] repete a antiguidade no auge da modernidade anticristã”.<sup>42</sup>

Limitativo seria, frente a isso, interpretar esse caráter múltiplo com o qual o corpo aparece no discurso de Zarathustra apenas pelo viés de uma crítica à metafísica. Corpo, nesse contexto, possui também um caráter fundador: é com o corpo e a partir do corpo que será permitido a Nietzsche descrever e aplicar sua visão da vida enquanto vontade de poder. Assim, se voltamos a afirmar que na fala de Zarathustra corpo é vida, é preciso ressaltar que isso que pronunciamos singularmente não é mais do que uma maneira de dizer de um substantivo que reúne, em si mesmo, uma complexa pluralidade – de modo que podemos assegurarmo-nos com Nietzsche de que, aqui, “a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HHI, §14). A cada pensamento, sentimento ou sensação; a todo querer dominar e ser dominado; a toda dinâmica de opostos que consiste em um exercer contínuo de forças: em tudo isso há um movimento que conduz sempre a um modo particular de aparecer da vida. Corpo, portanto, não chega a ser “coisa” alguma, no sentido mesmo em que não é substância, como também não é pura matéria; assim como também não é determinado e subjugado por substrato algum que queiramos chamar de “sujeito”, “espírito”, “alma”. Corpo é apenas um espelho que reflete o modo como a vida cresce e se manifesta enquanto vontade de poder. Manifestação tal que nos diz de uma abertura ou possibilidade, porque não cessa de produzir sentidos múltiplos que, na linguagem nietzschiana, se constituem a partir de movimentos antagônicos entre as forças.

### 2.2.1 As forças

Começamos então por visualizar que o conceito de força, tal como é empregado por Nietzsche em seus escritos, resultará em uma tentativa fundamental de descrever o caráter devenida do mundo como vontade de poder. Em um fragmento de maturidade, o autor de *Zarathustra* faz compreender que a vontade de poder, enquanto um modo de ser de toda força,

---

<sup>42</sup> LÖWITH, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, p. 119.



responde à sua natureza mais íntima: “Esse conceito vitorioso de força, graças ao qual os nossos físicos criaram Deus e o mundo, tem necessidade de um complemento: é preciso atribuir-lhe um querer interno que denominarei vontade de poder, isto é, o apetite insaciável de manifestar o poder” (FP 36[31], Junho-Julho de 1885). Nesse sentido, no que diz respeito a todo corpo orgânico, as forças atuariam como impulsos básicos da vontade, que, por sua vez, tenderia a todo tempo ao aumento, ao crescimento, à expansão.

Contudo, assim como não desejamos nos enganar quanto à forma em que Nietzsche utiliza o termo “corpo”, tendo em vista que não se trata de uma substância, uma unidade acabada e fixa, mas como um conjunto que se assemelharia mais a uma “estrutura social de muitas almas” (BM, §19), é nessa mesma direção que devemos interpretar o conceito de força. Uma força estará sempre em relação antagônica com outra força. Sua existência, não a temos propriamente em um nível físico ou material, espiritual ou psicológico, mas simplesmente no campo da ação.<sup>43</sup> Quando analisa a teoria das forças dentro da perspectiva de sua tese cosmológica, Scarlett Marton sinaliza para uma anotação importante em que Nietzsche pergunta-se se, alguma vez, já se constatou alguma força, para responder, ele mesmo, negativamente, afirmando haver apenas *efeitos*.<sup>44</sup> Sua postura não é a de um ceticismo generalizado quanto a tudo que tenha afirmado anteriormente. Antes disso, sua declaração enfatiza que se devemos compreender qualquer fenômeno relacionado ao corpo, ou seja, à vida, devemos fazê-lo a partir do grau de atividade e intensidade com que se manifesta.

Há de se acrescentar, certamente, que Nietzsche não só nos eximirá da possibilidade de conceber a força dentro de uma perspectiva substancial, mas retirará igualmente a possibilidade de vê-la dentro de uma relação entre causa e efeito, pois também essa duplicidade provavelmente nunca existiu – “na verdade temos diante de nós um *continuum*” (GC, §112). Na *Genealogia da Moral*, por exemplo, deixa transparecer uma posição resolutiva ao sugerir que “não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; [...] **a ação é tudo**” (GM, I, §13, grifo nosso). Ação, luta, oposições: tudo isso deve comportar, em um só termo, sua preferência pela utilização da palavra “força”, na mesma medida em que esta deve possuir a legitimidade de descrever a realidade como movimento espontâneo e irruptivo da vontade de poder.

---

<sup>43</sup> Cf., por exemplo, o FP 14 [121] do início do ano de 1888 até a primavera do mesmo ano, em que Nietzsche afirma: “O fato de toda força impulsionadora ser vontade de poder, **o fato de não haver nenhuma força física, dinâmica ou psíquica além disso...**” (grifo nosso).

<sup>44</sup> MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54.

Torna-se necessário, entretanto, dar um passo atrás a fim de observarmos que, definir a força como sendo, ela mesma, vontade de poder,<sup>45</sup> é um salto expressivo quanto à exclusividade com que devemos abordá-la nesta seção. Também a descrição da vida como vontade de poder é tardia se comparada à tendência com a qual Nietzsche, já em sua juventude, postulava uma visão de mundo marcada por lutas contínuas entre forças opostas. Em um primeiro momento, sua preocupação parece se concentrar mais no nível de uma *ontologia imanente*, dada a sua posição em afirmar a efetividade<sup>46</sup> como sendo constituída por uma unidade-múltipla de forças, em detrimento da ilusória crença metafísica que toma por princípio ontológico a existência de unidades substanciais, sejam elas fixas e imutáveis. Acerca daquela perspectiva, seu discurso estaria notadamente marcado pela imagem do mundo heraclítico, ao qual podemos retornar, novamente, quando de seus escritos sobre *A filosofia na época trágica dos gregos*:

O eterno e único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante [...] Era preciso uma força assombrosa para transpor esse efeito em seu oposto, no sublime, no assombro afortunado. Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação. [...] O povo pensa, por certo, conhecer algo rígido, pronto, permanente; na verdade, há a cada instante luz e escuro, amargo e doce lado a lado e presos um ao outro, como dois contendores, dos quais ora um, ora outro, tem a supremacia. O mel, segundo Heráclito, é a um tempo amargo e doce, e o próprio mundo é um cadinho [*ein Mischkrug*] que tem de ser constantemente agitado (FT, §5).

Temos na citação acima, pois, dois momentos decisivos para a leitura que Nietzsche realiza de Heráclito: quando reconhece neste a transposição daquela sensação sísmica atordoante, provocada pela contemplação do movimento impermanente e incessante de todo o efetivo, na sublime concepção de tensões entre forças opostas; depois, porque na medida em que concebe a polaridade existente entre uma multiplicidade de contrários, é que Heráclito poderia justificar a inconsistência de todo vir-a-ser como a garantia mais fundamental da unidade do próprio mundo. O que se torna mais relevante, nesses dois momentos, é uma admissível conformidade entre unidade e multiplicidade, entre ser e vir-a-ser, tal como é

<sup>45</sup> Quanto a essa afirmação, podemos ver Nietzsche articulá-la no final do §36 de *Além do bem e do mal*, quando, ao arriscar variadas teses e hipóteses acerca da proveniência do real e da pertinência com a qual se admite uma “causalidade da vontade”, supõe que talvez se pudesse obter “o direito de definir toda *força* atuante, inequivocadamente, como vontade de poder.

<sup>46</sup> “Efetividade” (*Wirklichkeit*) é o substantivo que também podemos empregar, dentro da filosofia de Nietzsche, para referir-se à “realidade”. Em uma nota para a tradução do Livro II de *A Gaia Ciência*, Rubens Rodrigues Torres Filho esclarece que o termo *Wirklichkeit* é utilizado em alemão para designar o “real”, a “realidade”, designação pela qual Nietzsche teria demonstrado maior preferência desde o texto de 1873, a respeito da filosofia na época trágica dos gregos, em que expõe sua interpretação do pensamento de Heráclito (Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*, p. 197).

descrito pelo filósofo naturalista em um de seus fragmentos, quando expõe uma série de correlações entre “completo e incompleto, concorde e discorde, harmonia e desarmonia, **e de todas as coisas, um, e de um, todas as coisas**”.<sup>47</sup> Dessa forma, isso que o povo pensa conhecer como “rígido, pronto, permanente” é, em verdade, uma ilusão que se encontra contida em toda proposição que pretenda petrificar o mundo das mudanças através da crença na unidade do ser.

No entanto, são as próprias mudanças, na medida em que espelham uma luta relacional entre opostos, que permitem dar vez à compreensão de uma unidade dinâmica e mutável. Isso porque a unidade, longe de ser compreendida como a permanência absoluta de uma força qualquer, ou de um corpo qualquer, responde apenas a modos momentâneos de organização da vida. Nietzsche chega a definir em certa passagem que “toda unidade é apenas como organização e conjunção unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade” (FP 2[87], Outono de 1885 – Outono de 1886). Organização e conjunção, para Nietzsche, é o que podemos interpretar, em Heráclito, através de uma “harmonia”, se com ela nos reportarmos ao sentido mais originário em que o grego procurava traduzi-la como união, acordo, junção. Harmonia é a unidade que nasce da múltipla tensão entre opostos, em uma imagem, o que teríamos diante de nós é uma “harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira”.<sup>48</sup>

Para além desta releitura, Nietzsche dava-se conta de que o mundo do eterno vir-a-ser, constituído pelo jogo incessante de forças, podia ser reintroduzido dentro das questões subjacentes às ciências modernas. Quando discorre biograficamente acerca de seus primeiros estudos científicos, Andler afirma que o autor de *Zaratustra* “tinha a impressão de que a filosofia grega inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna, e por meio da ciência reencontrava a tradição de toda verdadeira filosofia”.<sup>49</sup> Do período de sua juventude até a sua maturidade, sabemos que Nietzsche estabelecera contato, em suas leituras, com diversos nomes importantes da ciência, dentre os quais podemos citar: o do físico e astrônomo alemão Johann Karl Friedrich Zöllner; do também astrônomo e matemático esloveno Roger Joseph Boscovich; dos neo-lamarckistas Wilhelm Roux e William Henry Rolph. Mas, no tocante, por enquanto, à teoria das forças, é relevante sublinhar a influência de Boscovich sobre Nietzsche, a ponto de este tomar partido contra a matéria – referente à visão mecanicista – e assumir a preferência pela força – até então dominada, no período moderno, pelos estudos da energética.<sup>50</sup> Assumindo

<sup>47</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 10, in BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*, p. 36 (grifo nosso).

<sup>48</sup> HERÁCLITO, DK 22 B 51, in BORNHEIM, Gerd (org.). *Os filósofos pré-socráticos*, p. 39.

<sup>49</sup> ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento – vol. I*, p. 525.

<sup>50</sup> ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento – vol. II*, p. 615.

uma forma mais precisa no texto de *Além do bem e do mal*, o nome do esloveno é engrandecido e equiparado ao de Copérnico, ambos os quais Nietzsche denomina “adversários da evidência”:

enquanto Copérnico nos persuadiu a crer, contrariamente a todos os sentidos, que a Terra *não* está parada, Boscovich nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra (BM, §12).

Ora, o que está abertamente em jogo é o fato de que Nietzsche toma a crítica à concepção de um atomismo materialista, empreendida pela ciência, como tributária à crítica da substância, inerente à metafísica. Seguro de que é necessário declarar uma guerra à “necessidade atomista”, seu intuito é que a partir daí se atinja também o alvo mais primário da “necessidade metafísica”. Juntas, elas responderiam a um “mais funesto atomismo” ensinado pelo cristianismo: o “*atomismo da alma*”, o qual crê na “alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*” (Ibidem). Ao presumir que Boscovich teria aberto as portas para se pensar na matéria não como algo extensível e indivisível em relação ao espaço, mas dotada de um dinamismo imanente ao movimento entre as forças, Nietzsche empreenderá seu próprio projeto de acrescentar ao movimento efetivo de todo o vir-a-ser uma realidade mais profunda, a da vontade de poder, tornando-a um critério para o exame da qualidade das forças.

Nesse sentido, é mais do que notória a importância que Gilles Deleuze atribui à teoria das forças nietzschiana quando a analisa à luz das noções de qualidade e diferença de quantidade. Cabe ver que Deleuze interpreta o corpo como um conjunto de forças – “O que define um corpo é a relação entre forças dominantes e forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: químico, biológico, social, político”.<sup>51</sup> Enquanto as forças dominadas são ditas reativas, as dominantes são denominadas ativas: a estas últimas correspondem as características de apropriação, apoderamento, subjugação; àquelas, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade, porquanto o conceito de reação empregado por Deleuze a partir da leitura de Nietzsche, pertence às “acomodações mecânicas e utilitárias”, ou seja, às “*regulações* que expressam todo o poder das forças inferiores e dominadas”. Contudo, o decisivo na determinação dessas que são as qualidades originais das forças (ativas e reativas) está na diferença de quantidade, que, segundo o filósofo francês, constitui por assim dizer “a essência da força, a relação da força com a força”. Uma vez que toda força só pode ser compreendida em relação essencial com outra força, a cada qual delas remeter-se-á uma quantidade que, entretanto, não as levam a uma igualação, ou, em um maior grau, a uma anulação. Daí que

---

<sup>51</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*, p. 56.

Deleuze venha utilizar a palavra “diferença” para demonstrar o que há de inigualável na quantidade e que garante, portanto, que possamos falar em uma qualidade. Mais importante para ele é, pois, submeter à análise das forças o elemento da vontade de poder. É ela, enquanto instrumento genealógico das forças, o fator determinante que pode manifestar-se tanto quanto diferencial, porque é elemento de produção da diferença de quantidade na relação entre as forças, quanto genético, se remetido à qualidade. Em uma perspectiva mais abrangente, Deleuze considera que, se na teoria constituída por Nietzsche é “o acaso que coloca as forças em relação”, a vontade de poder seria então “o princípio determinante dessa relação”, ou seja, “só ela é capaz de afirmar todo o acaso”.<sup>52</sup>

À margem dessa interpretação, é certo que a leitura das forças empreendida pelo francês se estende profundamente durante toda a sua obra. Convém notar que o autor se dedica na construção de um quadro sistemático, permeado por diversas conceitualizações, à medida que toma o fio condutor do corpo para tratar da dupla manifestação ativa e reativa das forças. Junto a isso, Deleuze fixa, à sua maneira de intérprete, uma diversidade de conceitos que, embora façam parte do vocabulário de Nietzsche, poucas vezes dispõem de uma significação permanente, especialmente se associados a temas em que o autor de *Zarathustra* avançou pouco nos planos finais de sua vida, tal como o da vontade de poder. Um caso excepcional, levantado por Marton, aplica-se justamente a esse contexto em que Deleuze delega os conceitos ativo e reativo à qualidade das forças. Segundo a autora, tal interpretação feita pelo filósofo viria a comportar alguns excessos, pois, escreve, “é apenas muito raramente que Nietzsche utiliza os termos ‘ativo’ e ‘reativo’”. Emprega-os, por certo, na *Genealogia da Moral*, quando, ao examinar a origem da justiça, considera ativas a avidez e a sede de dominação e reativa, a vingança; neste caso, atribui os adjetivos a sentimentos e não a forças”.<sup>53</sup> É viável ressaltar, ao mesmo tempo, a notoriedade do nome de Deleuze para a compreensão do corpo a partir da teoria das forças, mas que essa compreensão também pode nos distanciar de nosso propósito caso tenha de corresponder, restritamente, à leitura sistemática tal como é apresentada em seus textos.

Nesse contexto, importa não muito mais do que reduzir o termo qualidade ao modo de atuação das forças em relação à potência que exercem. Isso deve corresponder à tendência corriqueira com a qual Nietzsche nos conduz a pensar nas forças em termos de “mando” e “obediência”, “regentes” e “regidos”, sinteticamente, em uma explícita hierarquia (Cf. FP 40[21], Agosto-Setembro de 1885). Supor, no entanto, que em função dessa hierarquia haja

---

<sup>52</sup> Ibidem, pp. 55-70.

<sup>53</sup> MARTON, Scarlet. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 66.

uma lei extrínseca às próprias forças, e que portanto a posição ocupada por uma força em relação à outra seja definitiva, não é disso que se trata. Primeiro, porque Nietzsche deixa explícito que pertence ao âmago de toda força uma tal ânsia de domínio e expansão, de modo que, “Exigir da força que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força” (GM, I, §13). Não há lei externa às próprias forças, tampouco na relação que se estabelece entre elas, senão o fato de que é a vontade de poder mesma a essência constitutiva desse impulso de domínio que lhes são devidas. Isso explica, por conseguinte, o papel instável com o qual essa dimensão hierárquica é descrita:

Que o homem é uma multiplicidade de forças que se organizam em hierarquia, de modo que há quem manda, mas quem manda também deve criar para quem obedece tudo o que serve para preservá-lo e, portanto, é ele mesmo condicionado pela sua existência. Todos estes seres vivos devem ser de um tipo relacionado, caso contrário não poderiam servir e obedecer uns aos outros desta forma: aqueles que servem devem, em certo sentido, ser também aqueles que obedecem, e em casos mais delicados o papel deve mudar temporariamente entre eles. E aquele que de outra forma comanda, obedece uma vez (FP 34[123], Abril-Junho de 1885).

Nietzsche retrata, por certo, um cenário em que percebe a relação entre as forças analogamente a um campo de batalha. A beligerância permite, antes de mais nada, que em um dado momento venha a se formar um centro de domínio temporário, cuja organização é determinada pela sujeição de diversas forças face à imposição de algumas outras. A maneira com a qual essa hierarquia é ilustrada sugere que diante dessa ligação antagônica, que é antagonismo de uma luta, se estabeleça uma coesão. Imediatamente a essa coesão, o que se tem é uma estabilidade, digamos, um acordo momentâneo entre as partes, e que implica, por sua vez, na formação de uma unidade entre elas. Unidade diz respeito ao sentido ordenador segundo o qual as forças congregam-se no interior dessa grande razão que é o corpo. Tão logo ela é desfeita, os papéis se modificam e novas lutas são travadas, revelando, assim, que o aspecto essencial da realidade como vir-a-ser está condicionado ao dinamismo inesgotável de suas alianças e oposições.

Ao deslocarmos esse cenário ao discurso central de Zaratustra, veremos que é antes pelo aspecto de união e conjunto do que pela ideia de dissolução e aniquilamento que podemos nos aproximar do sentido do corpo. Zaratustra afirma ser este uma multiplicidade porque, em parte, deve comportar a pluralidade de muitos outros corpos, que de longe reduz-se somente ao “corpo humano”, mas a tudo o quanto antes pertence ao nível da vida, de forma que em cada corpo possível, dizemos que há também diversas possibilidades de vida. Aberto à metáfora que o define como sendo “uma guerra e uma paz”, ele traz consigo o significado mais essencial de

um vir-a-ser das forças, as quais, à medida de um contraste, revelam a harmonia que renasce a todo tempo, graças à disputa que entre elas é engendrada. No abrir-se dessa relação, corpo é ainda essa multiplicidade *com um só sentido* porque, por um lado, é o que torna visível a vontade de poder como seu próprio modo de ser. De forma que arriscaríamos, por essas vias, a conceber a palavra sentido não como algo que remete a “impressões sensíveis”, mas como aquilo que designa um modo de afecção. Corpo, nesse caso, é o lugar em que a vida se abre, ela mesma, como força. Daí que Zaratustra se estenda em mais uma metáfora, ao dizer que o corpo é “um rebanho e um pastor”: enquanto pastor, é ele que ordena e impõe forma à multiplicidade de forças. Corpo como um si-mesmo (*Selbst*), termo que analisaremos à frente, é, portanto, o sentido unificante e estruturador de todos os corpos possíveis.

### 2.2.2 Os impulsos e os afetos

Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos;  
de nós mesmos somos desconhecidos (GM, I, §1).

Nietzsche recorre à linguagem dos impulsos (*Triebe*) e dos afetos (*Affekte*) a fim de dar base à realidade de nossos desejos e volições, assim como de nossos sentimentos e pensamentos. Vinculados estritamente à sua teoria das forças<sup>54</sup>, as pulsões e os afetos permitem que avancemos ainda mais na compreensão da comunicação entre o fenômeno da “grande razão” e entre aquilo que agora vemos aparecer, na fala de Zaratustra, como epifenômeno, a “pequena razão”, apenas um produto do corpo: “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão” (ZA, Dos desprezadores do corpo).

Quando Zaratustra reduz alma e espírito à posição de meros instrumentais-superficiais, torna evidente que os efeitos mais gerais de sua crítica à metafísica visam à dissolução de toda psicologia tradicional ou racional, a qual tendia a considerar que a totalidade do psíquico identificava-se, via de regra, à unidade da consciência. Não à toa, na tentativa de reestruturar a Psicologia como um novo campo de estudos voltado para as formas de desenvolvimento da

---

<sup>54</sup> Com a afirmação de que impulsos e afetos estão vinculados à teoria das forças nietzschiana, servimo-nos de uma base referencial particularmente oferecida por Oswaldo Giacoia. Em sua leitura preliminar do conceito de pulsão em Nietzsche, ele observa que, haja vista a variedade com a qual o termo *Trieb* se encontra presente nas obras do autor alemão, não há, entretanto, uma sistematicidade que a diferencie, por exemplo, do termo *Instinkt* (instinto), tal como ocorre habitualmente no campo da psicanálise freudiana. Ao sugerir esse traço distintivo fundamental, Giacoia busca, principalmente, chegar à posição de que Nietzsche teria considerado tanto pulsão como instinto como *Triebkräfte*, uma vez que estariam intimamente vinculados a perspectivas teóricas acerca de sua teoria das forças. (GIACOIA, Oswaldo. *O conceito de pulsão em Nietzsche*, pp. 79-81).

vontade de poder, Nietzsche teria ousado, com ela, “descer às profundezas”, portanto, sair daquela superfície que a manteve “presa a preconceitos e temores morais” (BM, §23). Frente a esse fenômeno que agora descortina-se como “a grande razão”, o que Zarathustra busca, justamente, é operar em um movimento de transfiguração de toda unidade-substancial – espírito, consciência, alma – em multiplicidade-dinâmica – ou seja, o corpo, tal como devemos compreendê-lo enquanto organização pulsional e afetiva. Com efeito, um discurso sobre os impulsos e os afetos nos levaria à compreensão, em um primeiro momento, da totalidade dos processos presentes na relação corpo, alma e espírito, sabendo-se que por alma/espírito devemos nos referir não mais a uma espécie de entidade incorpórea e autônoma em relação ao corpo, mas à esfera do psíquico em sua correspondência direta com o fisiológico.

Em vista a isso, busca-se antecipar a defesa de que o conjunto de sentimentos, pensamentos e desejos que irrompem desde essa complexidade afetiva e pulsional não aparece como mero produto de uma livre subjetividade humana. Eles servem, antes, às determinações da vida, que, nesse contexto, dizem respeito elas mesmas às determinações fisiológicas. Através da fisiologia, Nietzsche parece poder apreender não somente o sentido químico-biológico atribuído aos processos corporais. O fisiológico é o que possibilita, antes de mais nada, que o corpo apareça como um *pathos*, uma vez que esse último estaria, segundo um atento estudo filológico de Bilate, “relacionado com espírito ou forma de vida, no sentido de multiplicidade constituída por desejos, vontades, sentimentos, afetos”.<sup>55</sup>

Assim sendo, seguiremos, por ora, com um trecho do aforismo *Viver e inventar*, presente em *Aurora*:

— Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém (A, §119).

Nietzsche provoca, certamente, um abalo, quando assim sugere que a existência de um mundo permeado por relações e exigências pulsionais é algo de inacessível, portanto desconhecido a cada um de nós. Ainda assim presentes na constituição de nosso ser, quando ganhamos consciência desses impulsos, ele manifesta em outro lugar, o que se ganha “é o último elo de uma cadeia, uma conclusão”. Logo, tudo o que surge na superfície de nossa consciência na forma de pensamentos, sentimentos ou de um afeto, é o resultado de um estado de poder instantâneo de nossos impulsos, isto é, “do impulso justamente dominante, assim como

<sup>55</sup> BILATE, Danilo. *Nietzsche, por uma ética dos afetos*, p. 69.



dos impulsos que lhe obedecem ou que resistem a ele” (FP 1[61], Outono de 1885 – Início do ano de 1886). Se chegamos a pensar desta ou daquela forma, a desejar isto ou aquilo, não há qualquer nexos racional e causal que venha assegurar a existência de um sujeito por trás de tal desejo ou pensamento. Aquilo que chegamos a crer como sendo fruto de “nossas motivações conscientes”, em realidade, “por detrás delas se encontra a luta de nossos impulsos e estados, a luta pela violência” (FP 1[20], Outono de 1885 - Início do ano de 1886).

Especialmente no âmbito de nossas vivências, Nietzsche considera que o sentido de cada acontecimento é tão e somente determinado pelo impulso que dele se apropria. Fazendo uso de termos como “necessidades de nutrição”, “fome”, “saciedade”, sua hipótese é a de que cada instante de nossa vida pode servir, por um lado, como “meio de alimentação”, dessa forma, de aumento da força ou do vigor de um impulso. Caso nada sirva à sua satisfação, por outro lado, o que acompanhamos é um estado de debilitação, “e mais alguns dias ou meses de não satisfação e ele murcha, como uma planta sem chuva” (A, §119). Se algo chega a acontecer, ou seja, se uma experiência se torna visível diante de nossa consciência, é sinal de que ali um sentido já se interpôs e tornou-se dominante. Nisso residem os fatores de necessidade e de interesse dos impulsos, que aqui pode ser dito, em último termo, como imposição perspectivística de sentido, o que implica que toda perspectiva seja ela mesma um *acontecer* (FP 1[128], Outono de 1885 – Início do ano 1886).

Projetar qualquer sentido absoluto e exterior a essa dimensão impositiva é desconhecer que nossas vivências se resumem muito mais àquilo “que nelas pomos do que o que nelas se acha!”, Nietzsche finaliza em *Aurora*, de modo que não deveríamos, então, considerar que nessas vivências não se acha nada? – “Que viver é inventar?” (A, §119). Se a questão de Nietzsche soa ou não retórica, ao menos ganhamos a possibilidade de dar a ela uma entonação através dos versos de Caeiro, que dizem:

Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas,  
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.

Porque o único sentido oculto das coisas  
É elas não terem sentido oculto nenhum,  
É mais estranho do que todas as estranhezas  
E do que os sonhos de todos os poetas  
E os pensamentos de todos os filósofos,  
Que as coisas sejam realmente o que parecem ser  
E não haja nada que compreender.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> PESSOA, Fernando. *Obra Poética*, p. 157.

“Que as coisas sejam realmente o que parecem ser / E não haja nada que compreender”, quer dizer, não há algo de essencial, oculto, por trás do real aparente. Toda interpretação que ocorre na vigência de um acontecimento, ou de uma experiência, esteja ela relacionada à arte, à filosofia, à poesia etc., não se deve crer que nela há um sujeito ou “indivíduo” conscientes, que atuem como intérpretes por trás de tudo isso. A realidade, tal qual se apresenta como sendo a desse fenômeno que é o corpo, é um processo conflituoso entre forças, que, por sua vez, determinam o próprio caráter interpretativo através do conjunto de pulsões que, à sua maneira, enunciam exigências, resistências, coações, obediências, comandos. Nesse jogo conflituoso, o próprio interpretar constitui por si mesmo um processo, cujo sentido ou perspectiva independem da existência de um sujeito interpretante. Por isso Nietzsche declara, sem desvios, que: “Não se tem o direito de perguntar: ‘quem interpreta afinal?’, mas o próprio interpretar, como uma forma da vontade de poder, tem existência (mas não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir) como um afeto” (FP 2[151], Outono de 1885 – Outono de 1886). Que o interpretar agora seja descrito, decisivamente, como um afeto, isso reforça um tanto mais o caráter relacional, imparcial, produtor de sentido, que é o referente ao universo das pulsões. Porque nem os impulsos e, tampouco, as forças têm existência como um “ser”, quer sejam, como substratos, é que Nietzsche ressalta neles essa dimensão afetiva.

No corpo, são os afetos que exprimem as relações de poder recorrentes a um determinado sistema pulsional. Permitindo que se ganhe, com isso, a possibilidade de pensar as próprias forças pulsionais como afetos infraconscientes, uma vez que sejam elas dotadas da capacidade e da disposição para sentir, é que Nietzsche, constantemente, parece traduzir por afeto uma pluralidade ou estados de sensações ou sentimentos (*Gefühle*). Em *Além do bem e do mal*, por exemplo, afirma que: “O que é chamado de ‘livre-arbítrio’ é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer” (BM, §19). O afeto de superioridade que, na consciência do indivíduo, o leva a crer na existência de uma “liberdade da vontade”, ou do que Nietzsche coloca aqui nos termos de um “livre-arbítrio”, é apenas resultado de uma complexa luta entre diversos feixes de pulsões, que, por um instante relativo, estabeleceram ou estabelecem entre si um estado de harmonia em termos de mando e obediência. Assim, tanto por parte daquele que obedece quanto por parte daquele que ordena pertencerá uma pluralidade de sensações, cuja apreensão, por parte do intelecto, na busca de saber as causas de tais processos, acaba por nomeá-los, isto é, dar a eles um caráter conceitual, simbólico: “os afetos (lutas, etc.) nada mais são do que interpretações intelectuais que o intelecto faz quando não sabe absolutamente nada, mas, não obstante, pretende saber tudo” (FP 11[128], Primavera-Outono de 1881). Enquanto traço dessas

transformações que agora podemos definir como sendo fruto de uma concepção fisiopsicológica, Bilate compreende, substancialmente, que o “que se nomeia ‘afeto’ é um processo fisiológico que, no entanto, ao ser nomeado – conceituado, intelectualizado, espiritualizado – recebe uma significação *a posteriori*, ela mesma de outra ordem, qual seja psicológica”.<sup>57</sup>

Seria preciso considerar, nesse contexto, que à medida que Nietzsche pensa a interpretação enquanto desdobramento de uma forma específica de afetividade, sua atenção também se volta para a lógica de avaliação, ou seja, da produção de valores. Os valores são tomados, em termos muito gerais, como uma sintomatologia da vida afetiva – embora também concedam a Nietzsche a possibilidade de variar o ângulo e analisar a incidência dos valores na constituição dos próprios afetos. O que ressurgue enquanto questão central é que, ao tornar paralela e explícita a ligação entre interpretação e afeto, Nietzsche ressalta ainda a natureza “projetivista” a partir da qual os viventes atribuem atividade, formas e juízos às coisas, ou, como se queira, ao mundo. Se remetermos, de modo particular, às condições de vida do humano, portanto, de sua corporeidade, a realidade à qual ele conhece e tem acesso não pode ser outra distinta, senão essa segundo a qual ele mesmo projeta valores:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que de fato e continuamente *fazem* algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento, de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações [...] 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).

Na passagem acima citada, de *A Gaia Ciência*, Nietzsche reclama pelo reconhecimento do humano como detentor de um poder criador (*vis creativa*), face àquela ilusão que sempre o acompanhou e o fez crer que fosse um *espectador* e *ouvinte* ante a vida, possuidor apenas de um poder contemplativo (*vis contemplativa*). Zarathustra, quando aponta para a mendacidade, para as ilusões e as artimanhas dos poetas, busca fazer referência, justamente, ao gênero dos contemplativos, que acreditam “que quem aguça os ouvidos, deitado na relva ou em declives solitários, aprende algo das coisas que estão entre o céu e a terra” (ZA, Dos poetas). A crença que se acerca dos contemplativos é a de que as coisas ou a realidade são, em si mesmas, dotadas de valores estáveis, absolutos. Com isso, são levados a considerar que elas se encontram aí previamente constituídas, cabendo conhecê-las em sua essência e verdade. Na busca de conhecer a realidade, o homem ignora, portanto, que a sua procura é resultado de um afeto, de

<sup>57</sup> BILATE, Danilo. *Nietzsche, por uma ética dos afetos*, p. 75.

um *pathos*, que nele preexiste. Por conseguinte, o que há de encontrar não é mais do que aquilo que ele mesmo acrescenta, põe nas coisas, e que aqui é traduzido por Nietzsche como uma *vis creativa*, que quer dizer: só há valor no mundo, na natureza, porque há no humano, antes, apreciação, projeção, avaliação, a partir do que nele mesmo responde a uma vontade criadora. É nesse sentido que, em um capítulo mais adiante, Zaratustra também ensinará: “Apenas através do estimar existe valor: e sem estimar seria oca a noz da existência (ZA, Das mil metas e Uma só meta). Estimar e avaliar devem ser compreendidos como atividade própria de todo vivente. Nisso é preciso insistir, a fim de garantir que quando falamos em “humano” ou no “homem” como o que aprecia, projeta, cria, não se trata de pensá-lo como um sujeito cuja atividade é representar conceitualmente aquilo que por ele é apreendido da realidade. O sujeito ou a consciência são definições tardias, isto é, secundárias, que, conforme pudemos descrever até aqui, servem a isso que Zaratustra condiciona em todo o seu discurso, aos desprezadores do corpo, como sendo de uma ordem epifenomenal, porque pertencem somente à “pequena razão”.

### 2.3 A vontade de poder como a forma primitiva de afeto

O queres e o estares sempre a fim  
Do que em mim é de mim tão desigual  
Faz-me querer-te bem, querer-te mal  
Bem a ti, mal ao queres assim  
Infinitivamente pessoal <sup>58</sup>

Em uma passagem para o *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche expõe o “fatídico erro” que fizera com que a vontade tivesse sido compreendida, por tanto tempo, como uma *faculdade*. “Hoje sabemos”, afirma ele, “que [a vontade] é apenas uma palavra” (CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §5). O propósito que lhe guiará, a partir daí, será o de fornecer um tratamento outro a essa questão, a julgar por sua postura cautelosa e “afilosófica”, cuja análise o permite constituir, a nosso ver, uma fenomenologia do querer. Por meio deste último termo, desejamos chamar atenção para o procedimento profundamente descritivo através do qual Nietzsche se debruça sobre a natureza do querer junto à dimensão constitutiva dos afetos. Para isso, tomaremos como base uma importante passagem de *Além do bem e do mal*, na qual ele se inclina detidamente sobre o assunto:

Querer me parece, antes de tudo, algo *complicado*, algo que somente como palavra constitui uma unidade [...] digamos que em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se *deixa*, a sensação do

<sup>58</sup> Canção “O Queres”, de Caetano Veloso.

estado para o qual se *vai*, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos” (BM, §19).

Nas primeiras linhas da passagem acima, Nietzsche fala no “querer” como uma compreensão já tardia, quer dizer, aquela em que o querer traduz-se em um “quero”, dependente de um “Eu” ou sujeito que, por mero preconceito e descuido dos filósofos, sempre fora compreendido como núcleo da vontade, portanto, como o agente da ação. Nesse primeiro caso, é como unidade que vemos o querer, ou seja, o vemos como vontade já concretizada, realizada. Dado que Nietzsche afirma, na sequência, que o querer existe antes como “uma pluralidade de sensações”, digamos que ele aponta para o querer como o aberto, como um ímpeto que, nesse sentido, não comporta determinações de sujeito ou consciência, mas designa tudo o quanto se encontra “atrás” do querer mesmo. Esse “atrás”, que Nietzsche deseja que percebamos através de um conjunto de sensações, não é mais do que um conjunto de afetos, algo que faz do vivente, enquanto inserido nessa realidade que é a do corpo ou da vida, esteja sempre em uma disposição para um poder ser.

Todavia, é necessário seguir cautelosamente e, com isso, nos perguntarmos, afinal, que é que Nietzsche entende por “querer” no sentido de um afeto? Por afeto, já se disse, o autor de *Zarathustra* parece procurar determinar uma relação de poder entre as forças pulsionais. No entanto, em diversas passagens, ele também sinaliza para o querer como sendo da ordem de um afeto.<sup>59</sup> Isso significa apontar para a possibilidade de que Nietzsche esteja pensando não somente nas forças e nas pulsões como sendo da mesma natureza do afeto – no fundo, são elas mesmas, em seus múltiplos modos de relações, formas de afecções –, mas também no querer, que podemos aqui antecipar: Nietzsche concebe como “querer-poder”, mais explicitamente, vontade de poder.

Em um póstumo intitulado “Vontade de poder psicologicamente”, no entanto, Nietzsche parece inverter a concepção da vontade como um afeto e apoia-se no “fato de a vontade de poder ser a forma primitiva do afeto, de outros afetos não passarem de reconfigurações” (FP 14[121], Início do ano de 1888 – Janeiro de 1889). Cria-se diante disso um problema. Problema tal que fora percebido e analisado por Heidegger, que enxerga nesse modo de procedimento uma “definição circular”, uma vez que se compreenda que o que está sendo colocado por Nietzsche, fundamentalmente, é que “os afetos são formas da vontade; a vontade é afeto”.<sup>60</sup> O

<sup>59</sup> Damos destaque, por exemplo, ao §19 de *Além do bem e do mal*, que nesta seção temos tomado como objeto de investigação e que é onde Nietzsche afirma que a vontade é um afeto. Também em um outro Fragmento Póstumo ele declara, peremptoriamente: “No querer há um afeto” (FP 34[251], Outono de 1884 – Outono de 1885).

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*, p. 41.

que possibilita a Heidegger sair dessa circularidade é perguntar-se, antecipadamente: “o que Nietzsche mesmo compreende pela expressão ‘vontade de poder’?”, o que, para ele, possui seu desdobramento em duas outras perguntas: “O que significa vontade? O que significa vontade de poder?”<sup>61</sup> Somente depois de tomar tais questões com clareza é que o autor de *Ser e Tempo* pode perguntar-se: “Em que medida a vontade de poder é a forma originária de afeto, ou seja, em que medida ela é aquilo que constitui absolutamente o ser do afeto? O que é um afeto?”<sup>62</sup>

Para Heidegger, um dos pontos cruciais para apreender o conceito de vontade enquanto vontade de poder, é entender que com ele Nietzsche visava à determinação fundamental de todo ente, uma vez que, a seu ver, o autor de *Zarathustra* não teria fornecido uma referência, ou um modelo sistemático, desde onde se poderia derivar a sua noção de vontade a partir de um ente particular. Tomar essa concepção como ponto de partida é o que o permite exemplificar um dos motivos segundo o qual Nietzsche se distancia da representação usual e habitual que concebe a vontade como uma faculdade da alma:

A alma designa um ente particular em contraposição ao corpo e ao espírito. Se para Nietzsche a vontade determina o ser de todo e qualquer ente, então não é a vontade que é algo psíquico, mas a alma (a psique) que é algo volitivo. Mas também o corpo e o espírito são vontade, uma vez que algo desse gênero “é”.<sup>63</sup>

Assim ocorre, de modo igual, quando a vontade é determinada como um tipo de causa, segundo Heidegger, e com isso obtemos a percepção de que ela é uma faculdade que “produz algo, provoca o surgimento de um resultado”. Em vista a isso, ele afirma, “costumamos dizer: esse homem não age tanto com a sua inteligência quanto com a sua vontade”. Sua alusão parece, então, retomar a tão problemática e consolidada noção clássica de vontade pensada pela tradição filosófica, que buscava determiná-la como aquilo que se move em acordo com a razão, distinguindo-a, sobretudo, do desejo, que, especialmente para Platão, movimentar-se-ia através de um “apetite sensível”. A partir daí, consequentemente, toma-se a vontade como um princípio para o agir racional, de tal forma que onde esperamos um determinado efeito, acreditamos poder rastreá-lo através de uma ligação causal que nos remeteria, enfim, à própria vontade. Em suma, importa para Heidegger a questão de que instituir um “ser-causa” como sendo da ordem da própria vontade não o pode ser ainda viável no contexto do pensamento de Nietzsche, pois nesse caso a vontade ainda apareceria como um modo particular de ser.<sup>64</sup> Sua recusa, pois, é

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>64</sup> Ibidem.

contra todas as concepções precedentes. Por conseguinte, ele sinaliza para o equívoco que nos levaria a crer, facilmente, que não há nada a ser determinado na vontade, que “vontade é vontade”, “porquanto se acha que à palavra simples corresponde uma coisa igualmente simples”<sup>65</sup> – ora, entende-se que é precisamente em virtude desse erro que Nietzsche menciona no §19 de *Além do bem e do mal* o nome de Schopenhauer, para quem a vontade seria a coisa mais simples e mais conhecida do mundo.

Alcancemos, contudo, o cerne da hermenêutica heideggeriana: sua análise parte da tentativa de tomar o querer como aquilo que, inicialmente, se impõe: “querer é uma inclinação para..., um dirigir-se para algo...; querer é um comportamento dirigido para algo”. Entretanto, a ideia de um “estar-direcionado-para”, Heidegger esforça-se para distingui-la de um exercício puramente representativo e desejante. Ele analisa estes últimos, respectivamente, da seguinte maneira: ao nos lançarmos para uma coisa já dada, “estamos dirigidos de forma representativa para a coisa e aí não entra em jogo nenhum querer”, apenas deixamos com que as coisas sejam o que elas são; também na forma habitual em que utilizamos o querer como um “gostaria-de-ter”, aquilo a que se quer, a que se aspira, difere-se do querer na medida em que possui a particularidade de um desejo, logo, o desejante “espera que o desejado aconteça sem que tenha de fazer nada para tanto”.

À medida que deixa esclarecida e, assim, subtraída as duas formulações anteriores, Heidegger pode manifestar um primeiro ponto decisivo acerca do querer: ele caracteriza-se como um “colocar-se sob o próprio comando. Querer é a decisão do comandar-se que em si mesma já é uma execução desse comando”.<sup>66</sup> Em vista a essa caracterização, arrisca Heidegger, não coincidiria com a “essência da vontade” a possibilidade de que o querer seja, simplesmente, um “puro querer”? Como um simples “dirigir-se para algo”? Sua resposta é negativa porque nela, ele interpreta, guarda-se a convicção nietzschiana acerca de um outro erro fundamental de Schopenhauer, que residiria na ideia de que existiria algo como um puro querer “que é tanto mais puramente um querer quanto mais completamente aquilo que é querido é deixado indeterminado e quanto mais decididamente ele é excluído”. Contrariamente, o querer, enquanto um “dirigir-se para algo”, só pode ser um querer por parte daquilo que quer e por parte daquilo que é querido. Nisso, ele diz, reside a “essência da vontade”, no “fato de que aquilo que é querido e aquilo que quer são co-inseridos no querer”<sup>67</sup>, ou seja, o que quer e o que é querido participam juntos no próprio querer.

---

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>67</sup> Ibidem.

Enquanto segundo ponto decisivo de sua exegese, só se chega verdadeiramente a compreender essa ligação dos termos no interior do querer uma vez que se veja que a vontade é, enquanto decisão e comando, o que “traz a cada vez a partir de si mesma uma determinação corrente para o interior do seu querer”. A esse tipo de determinação, Heidegger o associa ao termo nomeado por Nietzsche “afeto de comando”. Isso indica que há um traço de “auto-assenhoreamento”, uma decisão que permite à vontade colocar-se sob o seu próprio comando, como um sinal de obediência. “Afeto de comando” sintetiza, portanto, o caráter de decisão da própria vontade em comandar a si mesma, pois é somente por meio dela, dessa *de-cisão*, “que o querer pode se ligar ao que quer e ao que é querido”. Heidegger diz,

Só é capaz de comandar verdadeiramente – o que não pode ser de modo algum equiparado com o mero dar ordens – quem não apenas está em condições de, mas quem está mesmo constantemente pronto a colocar-se a si mesmo sob o comando. Por meio dessa prontidão, ele coloca a si mesmo no âmbito do comando como o primeiro que normativamente obedece. Nesse caráter de decisão pelo qual o querer é lançado para além de si reside o ser-senhor sobre...<sup>68</sup>

O que permite ao querer, diante de um caráter decisivo, lançar-se para além de si e ser-senhor sobre si consiste, para Heidegger, naquilo que Nietzsche chamou de poder. Poder é, assim, “o querer que é constante em si”, e que revela, portanto, aquilo que na vontade estende-se para além de si mesma, algo próprio de um movimento que indica, em Nietzsche, o caminho e o sentido da autossuperação. O empenho de Heidegger é, de todo modo, para que se veja que Nietzsche não visava com o termo “poder” marcar um complemento da vontade ou a um tipo de desejo por parte da mesma. Tampouco, poder pode ser pressuposto previamente como meta para a vontade. Poder é o vir à luz da vontade, que, em suas palavras, “significa uma elucidação da essência da própria vontade”.<sup>69</sup> Seu esforço é para tornar visível que a vontade de poder, em sua interpretação de Nietzsche, é, no fim, “vontade de vontade”, isto é, querer a si mesma. Justamente porque o “poder não diz outra coisa senão a realidade efetiva da vontade”,<sup>70</sup> Heidegger tornará mais claro em um capítulo adiante que na medida em que “poder é vontade como querer-para-além-de-si”, isso resultaria em um “chegar-a-si-mesmo, encontrar-se e afirmar-se na simplicidade fechada da essência”.<sup>71</sup>

É preciso, entretanto, que nos aproximemos de seu próximo passo, que abrange a já exposta declaração de Nietzsche, que concebe a vontade de poder como a forma primitiva do afeto. Ao tomar parte dessa afirmação nietzschiana, sua perspectiva é a de que com ela seria

<sup>68</sup> Ibidem, p. 39.

<sup>69</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 58.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 59.



possível “tornar mais clara e mais rica a delimitação do conceito essencial de vontade”. Ademais, respondendo à pergunta sobre aquilo que constitui absolutamente o ser do afeto, tornar-se-ia explícito o sentido daquela circularidade presente na relação entre afeto e vontade de poder.

Quando Nietzsche busca caracterizar a vontade como um afeto, indica Heidegger, ele está pensando em um momento essencial da afecção, que implicaria em um acometimento repentino e tempestuoso, de algo que se abate sobre nós, que nos toma através de uma excitação ao ponto de não nos sentirmos mais senhores de nós mesmos. Ele sugere, por conseguinte, que há algo na essência do afeto que o distingue daquilo que é propriamente essencial à paixão e, por sua vez, ao sentimento. Contudo, o que no afeto e na paixão há de diverso não impede, a seu ver, que possamos remetê-los a uma “conexão originária”, cuja apreensão poderia ser verdadeiramente concebida por meio do que se denomina, também essencialmente, “sentimento”. Ele põe em questão essas reflexões ao tomar o afeto e a paixão nos seguintes termos:

a ira é um afeto; em contrapartida, não visamos, com o ódio, a algo apenas em geral diverso do que é designado com o termo “ira”. O ódio não é apenas um outro afeto. Ao contrário, ele não é absolutamente nenhum afeto, mas sim uma paixão. No entanto, denominamos os dois sentimentos. Falamos do sentimento de ódio e do sentimento de ira.<sup>72</sup>

Heidegger tenciona distinguir a ira e o ódio a fim de que se veja ambos como formas muito particulares de sentimentos. Se, de um lado, esse modo de ser afetado pela ira responde a uma “agitação cega”, de outro, o que é característico do ódio em seu caráter de paixão responde a uma expansão clarividente e reflexiva. O que se mostra diverso, pois, é a forma como esses estados, o do afeto e o da paixão, se abatem sobre nós. A ira, logo após irromper, ela se dissipa, “logo vira fumaça”, descreve Heidegger, revelando assim um aspecto efêmero que no humano produz aquela sensação de excitação; tão logo ele acompanha uma espécie de esvaziamento dessa excitação, vê surgir, em seguida, a sensação de algo que nele próprio se perdeu. O ódio, ao contrário, expõe o que em toda paixão há de durável, porquanto, para Heidegger, ele nos acomete através de um movimento lento da vontade, algo capaz de crescer, de se solidificar e de consumir o nosso ser até o ponto de nos garantir visão e reflexão. Com a finalidade de sintetizá-los, ele define o afeto como “o acometimento que nos agita cegamente”; como paixão: “a expansão clarividente e reunidora do campo de vinculação ao ente”.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 45.

O modo como afeto e paixão se conectam e enriquecem isso que Heidegger concebe a todo tempo como sendo da ordem da essência da vontade, só o pode ser compreendido através do “sentimento” (*Gefühl*). Com essa palavra, pensa ele, Nietzsche não teria demonstrado qualquer constrangimento no momento em que buscava, com ela, caracterizar o querer: “Querer: um sentimento que compele, muito agradável! Ele é o epifenômeno de todo *efluxo de força*” (FP 7[226], Primavera-Verão de 1883). Associando o sentimento a uma forma originária da vontade, Heidegger entende que, no fim, é ele que confere à vontade um caráter de abertura, que é o modo como através do querer encontramos-nos em um estado de humor ou afinação (*Gestimmtheit*) em relação a nós mesmos e, concomitantemente, às coisas.

O sentimento é efetivamente esse estado aberto para si mesmo, no qual nossa existência se agita. O homem não é um ser pensante que também quer e que, além disso, teria sentimentos acrescentados ao pensar e ao querer – e isso com a finalidade de embelezamento ou de embrutecimento. Ao contrário, o estado do sentimento é originário, mas o é de tal modo que a ele copertencem o pensar e o querer.<sup>74</sup>

Ao apontar para a ideia de que o sentimento é originário, Heidegger parece deixar em termos muitos claros que antes mesmo de pensar e querer, o homem sente, isto é, ele experiencia aquele estado “aberto para si mesmo”. Sugerindo também que o sentimento não é algo como um acréscimo do pensamento e da vontade, algo que o homem “teria”, deixa em termos mais implícitos a possibilidade de que é o sentimento aquilo que propriamente toma o homem, que o tem. Em todos esses casos, importa para ele caracterizar a vontade como um sentimento porque, no querer, estamos diante de um estado, nunca diante de um “em si” ou de uma faculdade, tal como a tradição sempre buscara compreender a vontade. É nesse sentido que em meio ao querer há “um sentimento que compele”, “muito agradável”, pois, por meio dele, presencia-se um movimento de trazer-a-si-mesmo e, ao mesmo tempo, um encontrar-se impetuosamente para-fora-de-si, em direção a algo.

Se se pensa na vontade de poder como uma forma primitiva de afeto, o que está aí implicado é justamente aquele caráter essencial que marca o afeto como um ser-excitado, um ser-lançado-para-fora-de-si. O afeto é o que propicia o entendimento da vontade de poder como esse estar lançado para-fora-de-si. Por outro lado, diz Heidegger, se invertemos o estado de coisas e pensamos no afeto, no fundo de sua essência, como vontade de poder, isso significa que no ser afetado encontramos aquela característica que é intrínseca ao querer como ser-para-além-de-si, isto é, aquele sentimento de um ser senhor-sobre, que consiste em um sentir-se-mais-forte. Sua perspectiva, finalmente, é a de que Nietzsche pensa na vontade de poder como

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 48.

um afeto não em termos de uma equiparação, mas como “uma caracterização da vontade em vista daquilo que distingue o afeto”.<sup>75</sup>

O lugar que até aqui entregamos a Heidegger, cujo trabalho hermenêutico dedicado à vontade de poder em Nietzsche exerce ainda singular importância, é similar ao que atribuímos a Deleuze em determinado momento de nossa investigação, quando de sua notória influência e interpretação acerca da teoria das forças nietzschiana. Contudo, é necessário confessar que a via interpretativa de Heidegger, um tanto mais quanto a de Deleuze, é conduzida por duras críticas por parte daqueles que rejeitam a possibilidade de que o projeto nietzschiano da vontade de poder esteja circunscrito ao âmbito da metafísica. Rejeitam, um tanto mais, a tese de que a vontade de poder constitua a “essência de todo ente”. Ou ainda, tal como aparece em uma oposição refinada feita por Müller-Lauter: de que a vontade de poder, em sua unicidade, “bastando-se a si mesma, mover-se-ia no âmbito de sua própria essência”; portanto, de que Heidegger teria ignorado aquele caráter múltiplo e relacional da(s) vontade(s) de poder, na medida em que pensa a vontade de poder como “vontade de essência”.<sup>76</sup> Não é intuito de nossa investigação aprofundar quaisquer que sejam as teses que se contrapõem à canônica interpretação heideggeriana. Nosso objetivo, ao contrário, foi o de conduzir uma tal hermenêutica ao centro de nossos interesses, dando enfoque à maneira como Heidegger, através de uma fineza filológica e de um pensamento que se permite, também, ser fenomenológico, constrói um encadeamento entre afeto e vontade de poder.

No entanto, a essa altura, há uma necessidade de retornar ao início de nossa seção a fim de que enfatizemos, finalmente, como que a descrição de uma experiência do querer, tal como é a apresentada por Nietzsche, passa fundamentalmente por aquele “afeto de mando”. É assim que, na continuidade do §19 de *Além do bem e mal*, o autor de *Zaratustra*, para além de caracterizar a vontade como “um *complexo* de pensar e sentir”, a designa, sobretudo, como “um afeto: aquele afeto de comando”. Através dessa importante caracterização Nietzsche dá um passo à frente porque descortina aquilo que entende como uma dualidade presente em todo ato da vontade, algo que o homem teria habitualmente ignorado e se enganado por meio “do sintético conceito ‘eu’”. A dualidade que segundo ele permanece encoberta, portanto, é a de que no querer “somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece” (BM, §19).

Em um de seus póstumos, Nietzsche torna muito mais esclarecedor que se trata de um afeto particular isso que na vontade é um “comando”; que não é mais do que “uma *repentina*

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 50.

<sup>76</sup> Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, pp. 68-73.

explosão de força”, que de forma tensa e clara estabelece “a mais íntima convicção” de uma superioridade, capaz de produzir uma segurança em relação àquilo que tem de obedecer (FP, 25[436], Primavera de 1884). Ora, sua intenção tanto no aforismo de *Além do bem e do mal* como no registro póstumo que aqui trazemos, é explicitar a ideia de que o que insistimos em nomear como uma “liberdade da vontade”, é apenas uma conclusão retirada de estados temporários, embora recorrentes, entre os afetos – do “sentimento de superioridade do que comanda’ com vistas ao que obedece” (FP 25[436], Primavera de 1884).

A longo prazo, para Nietzsche, o que nos leva a crer na existência de uma “vontade livre”, de um “livre-arbítrio”, é apenas consequência de nos identificarmos com um “pensamento de comando”, quer dizer, de um afeto que no corpo se tornou superior. Nisso consiste a possibilidade de que o pensar, enquanto algo que antecede a ação, não seja um pensar a partir de um apetite que em nós é racional e consciente; assim como é um equívoco crer que a ideia de “liberdade” possa ser identificada a um agente, um “sujeito”, o qual acredita que o querer lhe seja suficiente para agir.

Sob certas circunstâncias, uma ação se segue a um pensamento: ao mesmo tempo, surge com o pensamento o afeto do que comanda – a ele pertence o sentimento de liberdade, que se transpõe comumente para a própria “vontade” (enquanto ele não passa de um efeito colateral do querer) (FP 27[2], Verão-Outono de 1884).

O afeto de mando produz o sentimento de liberdade. Mas e o sentimento de liberdade, qual estado ele propicia ao querente? Em vez disso, mais correto seria perguntar, o que é que determina o querer, como essa coisa múltipla e constituída por uma pluralidade de estados e sensações, a buscar a todo instante, em seu próprio interior, não somente pela coação, pelo comando, mas também pela resistência, pela obediência? A melhor palavra que Nietzsche parece ter encontrado para isso é “poder”. Sua contrapartida, nesse sentido, é também remeter à própria ordem dos afetos essa característica fundamental da vontade como um “querer-mais-poder”. Daí se segue uma afirmação sua, de que “quando se excluem os afetos, também se excluem os estados que propiciam da maneira mais elevada possível o sentimento do poder e, consequentemente, o prazer” (FP 14[129], Começo do ano de 1888). Deixa assim explícito que é o poder, enquanto um sentimento, um afeto, aquilo que mobiliza a vontade. Soma-se a isso o fato de aqui Nietzsche está pensando no prazer não como aquilo que move o vivente a buscar pelo querer-poder, mas como uma consequência que acompanha o sentimento de poder.

## 2.4 Soberania e sabedoria do *Selbst*

Tudo atrás do pensamento.  
Se tudo isso existe, então eu sou.<sup>77</sup>

Chegamos até a metade do discurso de Zaratustra diante de uma tentativa de interpretar o corpo enquanto uma multiplicidade de forças pulsionais e afetivas. Como pano de fundo, identificamos a vontade de poder como instância máxima de fundamentação da vida afetiva. Falta-nos, todavia, alcançar um elemento central introduzido repentinamente por Zaratustra em sua fala, e que consiste, ainda, naquilo que melhor comunica o entrelaçamento entre corpo e vida, isto é, entre corpo e vontade de poder. Zaratustra traz à luz esse novo elemento nomeando-o “Si-mesmo” (*Selbst*)<sup>78</sup>, e diz: “em teu corpo habita ele, teu corpo é ele”.

Será preciso reconhecer que, através do Si-mesmo, Zaratustra inaugura uma problemática autorreferencial, resultante de um esforço que o leva a se desfazer daquela representação subjetivista na qual o pensamento moderno se manteve enclausurado através do conceito “Eu”. Com efeito, ensaiar essa problemática em um plano teórico exigirá, inevitavelmente, repensar a já famigerada discussão acerca do estatuto do sujeito no pensamento de Nietzsche. Tal discussão, no entanto, terá lugar em um segundo momento desta seção. Antes, buscaremos interpretar o Si-mesmo como um modo segundo o qual a vida busca emoldurar, na medida em que busca se apropriar e incorporar tudo o que a ela oferece crescimento, no sentido de intensificação. Nosso intuito será o de compreender, sobretudo, que o Si-mesmo exerce uma “voz de comando”, que resulta no modo como o corpo se põe em relação de diálogo com o Eu (*Ich*), determinando-o, quer dizer, exercendo sobre ele uma soberania, ao mesmo tempo em que é determinado a todo instante pelas condições de seu próprio mundo.

### 2.4.1 O Si-mesmo como instância atrás dos pensamentos e dos sentimentos

Não se pode recuar ante a sensação de que Zaratustra introduz a palavra “Si-mesmo” em seu discurso e com ela nos faz permanecer até o fim como que diante de um abismo misterioso. Além de marcar com frequência o seu discurso aos desprezadores do corpo, o termo só retornará apenas uma única vez em toda obra, ainda na primeira parte, em seu discurso “Do

<sup>77</sup> LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*, p. 50.

<sup>78</sup> Além de “Si-mesmo”, que é a tradução de Paulo César de Souza, outras traduções alternativas que encontramos para o termo *Selbst* são: “Próprio” e “Si-próprio”. Por acreditar que todas as três traduções são compatíveis com a terminologia germânica, as utilizaremos de maneira diversificada ao decorrer de nosso texto.

criminoso pálido”, quando Zaratustra assim fala que: “Outrora era má a dúvida, e a vontade de Si-mesmo. Naquele tempo, o doente se tornou herege ou feiticeira: como herege ou feiticeira, sofreu e quis fazer sofrer”.

No período em que principiava a escrita de *Zaratustra*, Nietzsche deixava em registro uma anotação muito próxima da passagem que nos debruçaremos a analisar, dando sinais de que ali guardava-se um esboço importante. No fragmento, ele diz: “Atrás de teus pensamentos e sentimentos está teu corpo e teu Si-mesmo no corpo: *a terra incognita*. Para que tens esses pensamentos e sentimentos? Teu Si-mesmo no corpo *quer* alguma coisa com isso” (FP 5[31], Novembro de 1882 – Fevereiro de 1883). Anos mais tarde, ele atribui a um outro fragmento póstumo o título “Seguindo o fio condutor do corpo” para falar do processo de divisão e de crescimento do protoplasma, afirmando que através da explicitação de tal processo se tornaria obsoleta “a crença na mônada-alma”. Na sequência é que ele registra, então, uma outra consideração igualmente pertinente: “A conservação de Si-mesmo tão somente como uma das consequências da expansão de Si-mesmo. E o ‘Si-mesmo’?” (FP 2[68], Outono de 1885 – Outono de 1886).

Na última interrogação que deixa em aberto, Nietzsche parece querer se deter no âmago mais profundo disso que emerge como um Si-mesmo. No entanto, mais prudente seria apenas observar, por enquanto, que através dos termos “expansão” e “conservação”, ele acaba por aproximar suas considerações do que já concebia naquele período como sendo a realidade da vontade de poder. Em 1888, quando toma o protoplasma novamente como exemplo, sua escrita já se torna mais clara em relação ao papel secundário que atribuía àquele ímpeto de autoconservação – por sinal, extremamente caro ao darwinismo com o qual Nietzsche também buscara dialogar –, tornando-o consequência de um querer mais originário, um querer tornar-se mais forte, inerente a todo ser que busca se superar e se expandir em sua própria existência:

o protoplasma estende os seus pseudópodes, a fim de buscar algo que resista a ele – não por fome, mas por vontade de poder. Em seguida, ele faz a tentativa de superar isso que resiste, de se apropriar dele, de incorporá-lo: – aquilo que se denomina “alimentação” é meramente um fenômeno secundário, uma aplicação útil daquela vontade originária de se tornar *mais* forte (FP 14[174], Primavera de 1888).

Tentemos nos concentrar, por um momento, nessa dinâmica de apropriação e incorporação. Mas sem antes enfatizar que: embora a imagem dessa substância celular, o protoplasma, se faça frequente em seus escritos póstumos, é importante se ater ao fato de que Nietzsche demonstra estar a todo tempo preocupado em descrever, de um modo muito mais geral, o fenômeno vida – ou, como se queira, da vida como “um caso particular da vontade de poder” (FP 14[121], Começo do ano de 1888). “Apropriar” consistiria, desse modo, na maneira

como a vida, fazendo-se e aparecendo enquanto corpo, busca por crescimento, intensificação. A medida desse “tomar posse” dá-se, justamente, como movimento de *in-corporação*. Isto é, movimento em que a vida se expande em si mesma, em uma tentativa não somente de superar o que lhe apresenta resistência, mas de trazer esse “algo”, digamos, esse “Próprio”, para junto de seu Si-mesmo. A essa “vontade originária de se tornar *mais* forte”, acreditamos vê-la como vontade de um Si-Próprio, o qual, dirá Zaratustra, “sempre escuta e procura: compara, submete, conquista e destrói” (ZA, Dos desprezadores do corpo).

Procuremos nos deslocar, então, para o ponto-chave desta seção: Zaratustra é enfático quando afirma que o Si-mesmo, “um poderoso soberano, um sábio desconhecido”, encontra-se *atrás* dos sentidos e do espírito, dos pensamentos e dos sentimentos, fazendo destes instrumentos e brinquedos. Zaratustra fala em *atrás* como se pudesse marcar um lugar no corpo desde o qual um Próprio habitaria. O *atrás*, a nosso ver, serve para marcar um ponto de afecção. “Próprio” designaria, dessa maneira, o aparecer da vida como um *pathos*, como vontade de poder. O Si-mesmo é o afeto primeiro, originário, não porque seja origem, causa, mas porque é o que no corpo aparece como o sentido imediato. Corpo, como sendo o sentido, a “grande razão”, não é pensado por Nietzsche/Zaratustra como produto da subjetividade humana. O “eu”, a “consciência”, a “razão”, devemos afirmar aqui novamente, tudo isso é tardio e, tomando de empréstimo um termo utilizado pelo próprio Nietzsche, eles não passam de uma “ficção reguladora” (GC, §344). Zaratustra marca isso em seu discurso quando deixa transparecer que o Si-mesmo é aquilo que, para além do que afirmamos ser da natureza de um afeto, é o que no corpo viria a exercer, ainda, uma voz de comando sobre o “Eu”: “O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente dor aqui!’. E esse sofre e reflete em como não mais sofrer – e justamente para isso deve pensar. O Si-mesmo diz para o Eu: ‘sente prazer aqui!’. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais – e justamente para isso deve pensar”. Que o Si-mesmo exerça esse comando sobre o Eu, não dispensa, contudo, a possibilidade de que este último exerça uma função significativa no contexto da subjetividade humana. Na próxima seção, nos reservaremos a discutir essa hipótese fundamental que margeia as declarações que Zaratustra direciona aos desprezadores.

#### 2.4.2 A articulação entre o Eu e o Si-mesmo

Tomemos com relevância o texto de *Além do bem e do mal*, especificamente a seção intitulada “A natureza religiosa”, a fim de retomar as próximas passagens do discurso de Zaratustra. Na mencionada seção do texto de 1886, Nietzsche afirma que aquilo que “toda a

filosofia moderna faz, desde Descartes, é um atentado contra o velho conceito de alma sob a aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado”. Na sucessão desta afirmação, ele conclui: “A filosofia moderna, sendo um ceticismo epistemológico, é, abertamente ou não, *anticristã*; embora, diga-se para ouvidos mais sutis, de maneira nenhuma antirreligiosa” (BM, §54). Por ora, sua declaração deve nos permitir entender que se na fala de Zaratustra a noção de alma – “alma” na concepção cristã, como separada do corpo (espírito  $\times$  matéria) – é colocada na mesma miragem crítica das noções de consciência e de sujeito, é porque Nietzsche localiza, junto a esses últimos conceitos, pressupostos teológicos que teriam se assentado no interior da subjetividade moderna. Devemos nos perguntar: em que medida? Nietzsche não parece admitir uma resposta explícita, clara, na passagem de *Além do bem e do mal*. Mas podemos nos arriscar a dizer, sinteticamente: Nietzsche está aqui criticando o processo de substancialização do sujeito, o qual ainda estaria, na perspectiva da teoria do conhecimento moderna, imerso em vieses metafísicos. Nietzsche critica, portanto, o sujeito remetido à ideia de substância, cuja unidade é representada através do conceito “Eu” e cujo papel continua por se prolongar de maneira impositiva e dualística em relação ao corpo, sendo este compreendido, inteiramente, em uma dimensão extensiva, material.

Para fornecermos mais bases para isso, continuemos, então, com um dos mais fundamentais enunciados de Zaratustra, que declara: “‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz [o] Eu [*aber thut Ich*]<sup>79</sup>” (ZA, Dos desprezadores do corpo). Esse tipo de mudança de consciência que acompanhamos desde a passagem citada faz com que esse “princípio” subjetivo agora decorra do corpo: é o corpo quem “faz [o] Eu”. Isso nos permite sinalizar, em primeiro lugar, para uma desintegração da ideia de sujeito, na medida em que ele não existe mais como causa do querer e nem dos pensamentos.

Haveremos de considerar que para os antigos, o sujeito ainda estaria associado àquela noção de “alma como substância”, ou, simplesmente, como substrato. É com o pensamento moderno que ele ganha mais relevo, especialmente porque estará aberto a novas questões do campo epistemológico. Tenhamos em vista aquele caso mais clássico que é o de Descartes, a

---

<sup>79</sup> Procuramos sinalizar para a expressão original que aparece em *Zaratustra*, “*aber thut Ich*” (“mas faz Eu”), com o objetivo de marcar a sua dificuldade de compreensão, especialmente pela inversão, a nosso ver proposital, através da qual Nietzsche acrescenta o verbo fazer (*tun*) em uma posição anterior ao pronome pessoal Eu (*Ich*). Em todo caso, queremos que nossa interpretação permaneça aqui reduzida somente à hipótese de que o “fazer Eu” tem o sentido de produção, de direcionamento. Em relação a isso, sobretudo, tomamos a liberdade de acrescentar o artigo “o” entre o verbo e o pronome que ora formam a expressão em questão, a fim não somente de tornar mais clara a formulação de Zaratustra, mas de assegurar os nossos posicionamentos seguintes ante a essa passagem fundamental do texto de Nietzsche.



quem Nietzsche parece dedicar muito mais tempo em *Além do bem e do mal*. É através do “eu pensante” que Descartes impõe de imediato uma certeza, em que o “eu” aparece como condição, e o “penso”, como condicionado. Isso implica na admissão de um agente por trás de todo pensamento, que é ele mesmo o sujeito. Motivo para que Nietzsche, no §17 de *Além do bem e do mal*, ao criticar a noção do *cogito* cartesiano, diga que:

um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que esse “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata” (BM, §17).

Tomemos aqui um outro caso, que é o de Kant. Um caso, por assim dizer, especial para Nietzsche, uma vez que em sua visão Kant teria conseguido demonstrar “que a partir do sujeito, o sujeito não pode ser demonstrado” (BM, §54). Veremos essa posição de Kant ser apresentada, mais claramente, no “Livro Segundo da Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, quando ali ele deixa muito explícito que isso que passaremos a conceber como “sujeito transcendental” não é conhecido, mas condição de todo conhecimento. De modo que resultaria que, ao pretender ter um conhecimento de mim mesmo, de minha própria existência, só o faria na medida em que possuo a consciência de um “eu” capaz de acompanhar todas as minhas representações.<sup>80</sup>

Embora vejamos Nietzsche reconhecer em Kant essa tentativa de apontar para o eu como sendo “uma síntese feita pelo próprio pensar”, o fato é que, na esfera da moralidade, ele será visto por Nietzsche como um “sedutor da moral”, na medida em que buscará admitir uma “causalidade da vontade” relacionada a um sujeito supostamente “livre”, ao qual se poderia atribuir responsabilidade e imputabilidade. No aforismo 116 de *Aurora*, essa ideia é descrita por Nietzsche da seguinte maneira:

Eu sei o que quero, o que fiz, sou livre e responsável por isso, torno o outro responsável, posso dar o nome de todas as possibilidades morais e todos os movimentos interiores que precedem um ato; vocês podem agir como quiserem — nisso eu compreendo a mim e a todos vocês! (A, O desconhecido mundo do “sujeito”, §116).

Se no caso de Descartes temos uma substancialização do “eu” como garantia de toda atividade do pensar, em Kant, reduzida aqui à dimensão prática e moral, é admitida uma

---

<sup>80</sup> “Conheço a mim mesmo, não pelo fato de que sou consciente de mim como pensante, mas na medida em que sou consciente da intuição de mim mesmo, enquanto determinada com respeito a função do pensamento” (KANT, Immanuel. “Paralogismos da razão pura”. In: *Crítica da razão pura*, p. 260).

causalidade da vontade, tornando o sujeito livre e consciente quanto ao seu modo de agir. Sem que haja a necessidade de irmos muito longe no estudo acerca de ambos os autores, o que está em jogo em todos esses casos é a maneira como é conferida uma primazia ao sujeito, seja ele dito como causa do pensamento ou como pressuposto para a ação. Em última instância, trata-se para Nietzsche de um “preconceito da razão”, cuja expressão ele adota em *Crepúsculo dos ídolos*, obra da qual podemos destacar o §5 da seção “A razão na filosofia”, se quisermos resumir tal preconceito a tudo que “vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no ‘Eu’, no ‘Eu’ como ser, no ‘Eu’ como substância, e projeta a crença no Eu-substância em todas as coisas”.

Mas retornemos à passagem em que Zaratustra afirma que o corpo e sua grande razão não diz eu, mas faz eu. A partir dela podemos vislumbrar, agora, que o que está em jogo não é mais uma primazia do sujeito, mas o seu oposto: é através do corpo que devemos entender a subjetividade. O “Eu”, nesse caso, surge apenas como efeito do corpo. E se Nietzsche compreende o corpo como uma “estrutura social de impulsos e afetos”, é importante notarmos que nessa estrutura, o “Eu” exerce função importante e ao mesmo tempo complexa: é de longe que agora, nas considerações de nosso autor, podemos concebê-lo simplesmente como uma unidade, como instância dominadora da consciência e que exerceria um comando sobre o corpo. É apenas como ficção que o vemos dessa forma, já que é apenas como produto de uma identificação com um afeto que temporariamente estaria exercendo domínio, o dito “afeto de comando” (BM, §19), que ele se efetiva. Isso significa que se quisermos falar agora em sujeito, não devemos identificá-lo como um agente da ação, detentor de uma vontade livre e única. O sujeito, aqui, está emaranhado em uma multiplicidade de afetos que, por sua vez, resultam de processos fisiopsicológicos, isto é, de impulsos físicos que se manifestam em nossa psicologia.

Trata-se de um quadro complexo, e a princípio nos faz pensar com que possibilidade estaríamos em condições de sermos conhecedores de si próprios, de nossas ações, de nossos pensamentos e sentimentos. Tudo isso poderia ir ao caminho contrário daquilo que afirmamos inicialmente, quando consideramos aquele pressuposto inicial de nosso trabalho, segundo o qual podemos seguir o corpo como um fio condutor. Haveríamos de nos perguntar se ainda é possível admitirmos que a subjetividade exerce uma função significativa, para além da relação que é forjada pelo próprio corpo.

Voltemos a destacar, dessa vez integralmente, o momento em que Zaratustra diz que:

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também o dominador do Eu. Por trás dos teus pensamento e sentimentos, irmão,

há um poderoso soberano, um sábio desconhecido - ele se chama Si mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele (ZA, Dos desprezadores do corpo).

O Si-mesmo é nomeado por Zaratustra como um soberano que habita o corpo, que é o corpo, e assim submete à sua base tudo o quanto antes chamamos de pensamentos e sentimentos, os quais seriam produzidos por ele. Torna-se transparente que do Si-mesmo podemos nos referir, também agora, a uma instância inconsciente, se com isso pudermos, estritamente, reduzi-la ao fato de que nela não há reflexão/pensamentos conscientes. Portanto, ao trazer à nossa abordagem o *Selbst*, nossa compreensão aqui não deve ser desviada para a interpretação de uma “inconsciência psíquica”. Não obstante os estudos sobre Nietzsche, nos últimos anos, tenham aproximado nosso autor alemão da psicologia, quando não muito dos estudos mesmos acerca do consciente e do inconsciente, a questão central que nos importa aqui no discurso de Zaratustra é perceber que ao falar do Si-mesmo, há sobretudo uma abordagem que deve seguir em direção à vontade de poder. Quando Zaratustra assume em seu discurso a perspectiva do Si-mesmo, ele quer remeter às atividades das forças que, não somente escapam à superficialidade de nossa consciência, mas que viriam a torná-la uma realidade plural, em contínua dissolução.

Nos perguntemos, então: é possível uma relação entre o Eu e o Si-mesmo? Certamente já chegamos à resposta de que em Nietzsche, essa instância subjetiva existe e atua em relação com o corpo, apesar de estar sob o seu domínio e de ser admitida como pluralidade. Logo se vê que o sujeito não está relacionado a uma vontade única, mas a diversos pontos de afetos que exercem comando e obediência. Mas, além disso, podemos admitir que o “Eu” teria função legítima nesses processos? Para responder à pergunta, retornemos à seção “Dos Trasmundanos”, a qual já nos dedicamos em uma análise, mas que aqui deve servir como diálogo fundamental para complementar as questões que levantamos. Quando vimos Zaratustra discursar contra os metafísicos, fundamentalmente contra a primazia com que admitem a unidade do ser, ele procurava nos comunicar em seu discurso uma voz que, em suas palavras, seria ela a mais honesta, do “Eu:

Sim, esse Eu, e a contradição e confusão do Eu, é ainda quem mais honestamente fala do seu ser, esse Eu criador, querente, valorador, que é a medida e o valor das coisas. E esse honestíssimo ser, o Eu -, fala do corpo e quer ainda o corpo, mesmo quando poetiza, sonha e esvoeja com asas partidas (ZA, Dos Trasmundanos).

Em tal passagem, torna-se muito mais claro que na medida em que podemos afirmar que há uma relação entre Eu e Si-mesmo, digamos que a função reguladora daquela instância

subjetiva em relação a este sábio e soberano é o de dar sentido a tudo isto que decorre do corpo. Motivo para que Zaratustra dê retorno ao diálogo, já em *Dos desprezadores do corpo*:

O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente dor aqui!’. E este sofre e reflete em como não mais sofrer - e justamente para isso deve pensar. O Si-mesmo diz para o Eu: ‘Sente prazer aqui!’. E esse se alegra e reflete em como se alegrar mais - e justamente para isso deve pensar (Ibidem, *Dos desprezadores do corpo*).

Como última consequência: apesar de o “Eu” ser aqui retirado de sua primazia tal como sujeito do pensamento e da ação; de não existir mais como unidade; de não ser mais postulado como um agente que atuaria por detrás da vontade, ele existe ainda como efeito dos impulsos e afetos que decorrem do corpo. Sua relação com o Si-mesmo se dá na medida em que ele pode conferir sentido ao corpo, é ele conhecedor do Si-mesmo, voz que pensa e reflete sob o seu comando.

## 2.5 Solidão e autossuperação: a vontade de poder como criação para além de si

Criar! – eis a grande libertação do sofrer, e o que torna a vida leve. Mas, para que haja o criador, é necessário sofrimento, e muita transformação. [...] Para ser ele próprio a criança recém-nascida, o criador também deve querer ser a parturiente e a dor da parturiente (ZA, *Nas ilhas bem-aventuradas*).

Já próximo de finalizar o seu discurso, Zaratustra retoma o diálogo direto com os seus interlocutores. Não menos importante do que o diagnóstico que o veremos realizar acerca do Si-mesmo, é um aceno que quase nos escapa acidentalmente, mas que ele emprega de modo imperativo quando assim convoca aos desprezadores do corpo – e a nós –: “atendeis ao vosso Si-mesmo”. Se há algo aí que nos soa de modo categórico e suplicante, também percebemos, em última medida, que o que está em jogo em sua fala é um pedido de escuta. Escuta essa que, na verdade, pode ser compreendida muito mais nos termos de uma ausculta – como um poder se permitir, à medida de uma concentração e de uma espera atenta, ser tocado por alguma coisa. Atender ao Si-mesmo é atender ao chamado da vida.

Podemos ser conduzidos a pensar, equivocadamente, que esse ato de ausculta do Próprio remeteria a uma introspecção absoluta, a um enclausuramento subjetivista. No entanto, se trata muito mais de um estar aberto ao que vem de fora, quer dizer, estar aberto à própria vida. Ao converter o corpo em mero produto de uma “pequena razão”, o que o homem fez, em realidade, foi torná-lo mero instrumento de um idealismo-subjetivista. Ao tomar o corpo como “grande razão”, vemos Zaratustra, o “porta-voz da vida”, diante de uma tentativa de reatar a ponte que

liga homem e mundo. Tentativa essa, sobretudo, de estabelecer um novo *ethos*, que indica o caminho de uma nova morada para o humano, uma vez que lhe é proclamada a busca pelo sentido do corpo, da terra e da vida.

É antes necessário que leiamos, na íntegra, o momento propício que marca o final de seu discurso:

Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja: – criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: – então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não sois mais capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o super-homem! – Assim falou Zaratustra (ZA, Dos desprezadores do corpo).

A nosso ver, Zaratustra está aqui traçando, ao fim de seu discurso, um diagnóstico seguido de um apelo. Tal apelo, que dirige aos desprezadores do corpo, portanto, à tradição idealista, metafísica, é para que aprendam a ver e, sabendo ver, para que aprendam a sentir – para que se deixem ser tomados por um sentido condutor. Deixar-se ser tomado é o mesmo que se deixar ser usado, do mesmo modo como podemos crer que a vida é que faz uso do homem, porque está sempre lhe forjando uma identidade, um Si-mesmo. Compreender isso, no entanto, é difícil, particularmente para nós, homens modernos, para os quais o domínio e o atributo da razão passa fundamentalmente por um sujeito que acredita, fidedignamente, poder dar o molde, a medida e o cálculo à vida. Como consequência disso, não sabemos nos colocar em estado de vulnerabilidade, de fragilidade, que não deve ser compreendido como sinônimo de fraqueza, mas poder de entrega, doação.

Ao insistirmos nesse último ensinamento de Zaratustra, o que nos vem à tona é a experiência da solidão – de uma escuta e de um recolhimento; dessa entrega e doação do corpo à vida, ou do corpo que é vida –, e também o da autossuperação – do corpo como experiência de *ultra-passagem*, que, em seu modo de ser e de aparecer como vontade de poder, move-se diante desse desejo fervoroso de criar para além de si. Trata-se de dois elementos que, não obstante venham sinalizar para o fechamento de seu discurso aos desprezadores do corpo, perfazem toda a sua travessia. A solidão vem se constituir, assim, como uma marca direta de seu abandono. Abandono esse que não consiste em um divórcio consigo mesmo, com as coisas, com a vida; ao contrário, é abandono que se deixa ser na entrega – entrega a si mesmo, às coisas, à vida do real. Zaratustra necessita da solidão para se ater consigo próprio e, diante de um movimento de elevação, acumular-se de sua própria sabedoria. Com a solidão e na solidão, ele

vem a ser ele próprio, em um estado de *re-colhimento*, na medida em que traz para junto de si a superabundância, o excesso. Zaratustra, em última instância, é vida (*Leben*) porque se *a-propria*, porque *in-corpora* as suas próprias vivências (*Erlebnis*).

Ao atentarmos para os elementos desse quadro, sabemos poder encontrá-los no “Prólogo” da obra de Nietzsche. Falamos de uma solidão que leva Zaratustra às montanhas; que, como em um estado de contenção, o faz acumular o mel de sua sabedoria e, na fartura desta, o leva a desejar aquele transbordamento – Zaratustra, trazendo à lembrança um lado apolíneo de ser, necessita fazer transbordar a taça de sua sabedoria para voltar a ganhar borda, isto é, ganhar medida, limite, forma. Em um primeiro momento, o sentido desse transbordamento aparece desde a perspectiva de uma doação – ele reclama por mãos que a ele se estendam; necessita, pois, “doar e distribuir” aquilo que conteve em excesso (ZA, Prólogo, §1).

Há, todavia, uma face oculta de sua solidão que se acentua logo depois de “baixar à profundidade”, quando tem o seu primeiro ocaso, aquele em que procura ter com algumas pessoas reunidas na praça do mercado a fim de anunciar-lhes o além-do-homem. Na ocasião de seu primeiro discurso, Zaratustra nota que de sua fala sucedem somente risos. Momento primeiro em que a tristeza o invade diante da impossibilidade de poder comunicar o que vinha guardando por tanto tempo, sozinho, nas montanhas: “‘Aí estão eles e riem’, falou para seu coração, ‘não me compreendem, não sou a boca para esses ouvidos. Será preciso antes partir-lhes as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos?’” (ZA, Prólogo, §5). Zaratustra pressente, aí, que o otimismo da grande promessa do além-do-homem, como possibilidade de retorno ao sentido da terra, do corpo e da vida, dá lugar, cada vez mais, a um sentimento pessimista frente à experiência do presente. Ele acaba, em verdade, por recuar cada vez mais quanto ao seu ensinamento. Ao passo em que se vê frustrado diante de seu primeiro discurso que o acompanha no prólogo, é com desprezo que passa a se comunicar às pessoas que encontra na praça do mercado, quando naquele momento entende o estado de miserabilidade no qual se encontravam. No lugar de fazer reverberar o ensinamento do além-do-homem ao povo, ele anuncia, ao contrário, aquela espécie que julga ser a mais desprezível, o “último homem”, “espécie inextinguível” e “que tudo apequena” (ZA, Prólogo, §5).

Através dessa referência ao “último homem”, Zaratustra conta alertar o público dos perigos do tempo presente, que abriga aquele pior dos hóspedes que é o niilismo do homem moderno. É frente a esse diagnóstico que ele se vê diante da tarefa de ir até o mais fundo de sua época – é o modo como também podemos sentir que através de Zaratustra, Nietzsche foi quem

mais veementemente experimentou o niilismo.<sup>81</sup> A transposição do significado dessa experiência para o nosso contexto parece poder alcançar o modo como Zaratustra procura ir ao encontro dos limites de seu tempo quando este já não é capaz de oferecer mais nada ao homem. No fundo, aquilo com o qual Zaratustra se depara, em verdade, é com um vazio de sentido que no corpo não oferece mais plenitude e força para a criação.

A solidão que a partir daí veremos ir ao seu encontro não será mais aquela das montanhas – a regeneradora solidão, que o faz se sentir saturado e, assim, exceder a sua própria sabedoria. A solidão passa a ser agora a do desafio de estar entre os homens, de poder amá-los em seu próprio desprezo e, ainda assim, não se permitir ser esvaziado e enfraquecido pelo cansaço que deles prolifera. O caminho do solitário passará a ser, para Zaratustra, uma tentativa de salvação do fastio que sente pelo seu tempo. Em última análise, ele compreenderá que a salvação desse nojo compete tão e somente ao solitário porque é somente ele que poderá se erguer diante do mais alto desejo de criação.

É na seção “Do caminho do criador”, pois, que o veremos abordar de uma maneira fundamental esse ensinamento. Ao solitário está dada a tarefa de seguir o caminho até si próprio, e para isso, diz Zaratustra, será necessário superar a aflitiva e ressoante voz com a qual o julga o rebanho: “Quem busca facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”. Por ter pertencido muito tempo ao rebanho, o solitário deverá saber que o caminho de quem ama deverá convergir com o próprio desprezo que sente: “Que sabe do amor quem não teve de desprezar justamente aquilo que amava?”. Ao percorrer o caminho em busca de Si-mesmo, ele deve querer ser “uma nova força e um novo direito”, “um primeiro movimento”, “uma roda que gira por si mesma” (ZA, Do caminho do criador). Porquanto deve querer, acima de tudo, transmutar-se no espírito da criança, “um sagrado dizer-sim” (ZA, Das três metamorfoses). Aquilo que Zaratustra busca transmitir, essencialmente, é a ideia de uma transfiguração da dor. Que, tal como nos é apontada a todo instante no texto, é dor daquele que busca ir ao encontro de seu Si-mesmo, porque deseja crescer com aquilo que se lhe oferece como força; mas, ao longo do caminho, ou na medida em que se deixa ser conduzido por esse caminho, corre ele um risco de ver que o pior inimigo que pode encontrar é ele próprio: “Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios! Hereges serás para ti mesmo, e feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado” (ZA, Do caminho do criador).

---

<sup>81</sup> Com essa afirmação, buscamos tomar de empréstimo a análise de Heidegger, quando ele assim coloca que foi a “metafísica nietzschiana” a primeira a dizer e a se perguntar pela primeira vez o que é o niilismo, justamente porque foi capaz de experimentá-lo (HEIDEGGER, Martin. “A essência do niilismo”. In: *Nietzsche: Metafísica e Niilismo*, p. 191).

A radicalidade através da qual se põe a querer ensinar e, assim, conduzir o solitário, é, para nós, mais do que ensinamento e condução de um outrem. Falando ao solitário, Zaratustra conta poder falar a si próprio; no fim, é vida que busca falar através dela mesma e para ela mesma. Não raro, o veremos encenar momentos marcantes em que dialoga com a própria vida tal como se estivesse em um monólogo com a sua própria “alma”<sup>82</sup>, deixando entrever que a cada instante em que se faz escuta de si próprio, como vida que se põe a escutar a si própria, assume uma descoberta que aponta para a sua autossuperação (*Selbstüberwindung*).

A vida que aqui deseja a constante autossuperação é o sentido e a força para aquilo que Zaratustra refere, em seu discurso aos desprezadores, como possibilidade de “criação para além de si”. É disso que os desprezadores, a tradição, não é capaz. Não é capaz de se autossuperar e criar para além de si porque está adormecida, porque não tem ouvidos para sentir e ver o grande acontecimento que é o corpo. Grande acontecimento porque é o que indica uma possibilidade de abertura do real, de um *atrás do pensamento* que é o instante vida, como o que se entrega a nós garantindo-nos, a todo momento, uma abertura para um modo de ser no mundo.

É também por isso que Zaratustra reservará o seu caminho a poucos que com ele permanecem em toda a primeira parte em que tem o seu declínio. Na seção “Da virtude dadivosa”, antes de se despedir de seus discípulos e retornar à solidão das montanhas, ele articulará a experiência e o sentido de doação com a ideia de um “corpo sadio”, os quais, juntos, manteriam abertos todos os caminhos para aquele que deseja ser um criador. O sentido de doação que o veremos ensinar, Zaratustra fará questão de dissociá-lo de um tipo de egoísmo que é “demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” (ZA, Da virtude dadivosa, §1). Este último se difere de um tipo de egoísmo sadio que ainda vem a ser próprio do “amor dadivoso”, daquele que deseja, sim, ser um “ladão de todos os valores”. Seu intuito, através dessas palavras, é realizar uma oposição entre aquele doador que cria somente para que possa doar em abundância, em excesso, e aquele cuja alma não é dadivosa. Nestes, o que encontramos é degenerescência, seu corpo não fala de luta, elevação e poder. Mas naquele, o dadivoso, em seu “corpo atravessa a história, vindo a ser e lutando. E o espírito – que é ele para o corpo? Arauto, companheiro e eco de suas lutas e vitórias”. Quando fala desse corpo cuja característica é o poder da criação, que tudo doa e em tudo quer vir a ser, Zaratustra se permitirá abrir uma passagem para uma “nova virtude que é poder”, fazendo-se notar que poder “é um pensamento dominante” (ZA, Da virtude dadivosa, §1).

Zaratustra se abrirá, dessa vez, em uma nova súplica:

---

<sup>82</sup> Nos referimos aqui às duas seções que aparecem na segunda e na terceira partes da obra, respectivamente, “O canto da dança” e “O outro canto da dança”.



Permaneçei fiéis à terra, irmãos, com o poder da vossa virtude! Que vosso amor dadivoso e vosso conhecimento sirvam ao sentido da terra! Assim vos peço e imploro. Não os deixeis voar para longe do que é terreno e bater com asas nas paredes eternas! Oh, sempre houve tanta virtude extraviada! Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Ah, em nosso corpo ainda vive todo esse delírio e engano: aí tornou-se ele corpo e vontade (ZA, Da virtude dadivosa, §2).

A partir daí procura retomar aqueles três pilares que devem sustentar a morada para o além-do-homem: a terra, o corpo e a vida. E com eles dirige, ainda, uma palavra aos solitários, aos que escolheram a si mesmos, e pede-lhes que formem e elejam um povo, e desse povo o além-do-homem. Finalizado esse último ponto, e pela segunda vez na seção, Zaratustra silencia, sua voz muda e com ela anuncia a sua partida. Diz que prosseguirá sozinho. Solicita aos seus discípulos que também sigam cada qual sozinho: “Agora vos digo para me perder e vos achar; e somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós. Em verdade, com outros olhos, irmãos, buscarei então os que perdi; com outro amor então vos amarei” (ZA, Da virtude dadivosa, §3).

Desse que faz o anúncio de sua partida e a epígrafe com a qual Nietzsche abre a segunda parte do livro, Zaratustra retorna novamente para a solidão de sua montanha. Lá recolhe outra vez a sua sabedoria para então declinar até os homens, uma vez mais. Ocorre que, finalizada essa parte, que conta com a primeira tentativa de Zaratustra apontar para a morte de Deus, de anunciar o além-do-homem e, principalmente, de dizer como chega-se a se tornar aquilo que se é, sucedem outras vivências, nas próximas partes, que o levará cada vez mais perto de incorporar e se apropriar da concepção marcante que é o eterno retorno do mesmo.

## CONCLUSÃO

Nenhuma outra declaração parece poder descrever melhor a investigação que aqui chega ao fim, senão a que encontramos nos registros do próprio Nietzsche, quando ele dispõe sucintamente de uma única frase para dizer: “O estudo do corpo fornece uma ideia da complicação indizível” (FP 34[46], Abril-Junho de 1885). Embora o indizível tenha sido dito e trabalhado por ele mesmo, para nós, os seus leitores, permanece ainda como uma complicação que nos força a ter que sempre retornar ao grau zero da questão, a fim de que nos perguntemos sempre e de novo: “O que é o corpo?”. Não nos soaria demasiadamente arriscado dizer que, já muito tarde na história do pensamento ocidental, Nietzsche fora talvez o primeiro a incorporar de maneira única essa pergunta, não somente do ponto de vista de uma dimensão histórica, mas, decididamente, como experiência. Nisso consiste o fato de que o corpo lhe tenha aparecido antes como o mais espantoso, e ainda mais surpreendente do que a velha “alma” (FP 37[4]; 36[35], Junho-Julho de 1885).

Foi justamente através de uma tentativa de abordar o corpo como experiência e história que chegamos até aqui. Definível não foi antes para nós o corpo, mas a experiência do corpo como vida, como um *pathos* que aparece, assim, sendo capaz de definir e reestabelecer a existência do humano no mundo. Para isso foi necessário nos concentrarmos com maior exclusividade na obra que reservamos ao nosso título e ao centro de nossa interpretação do corpo como vontade de poder. Através de *Zaratustra*, buscamos orientar e mobilizar a crítica de Nietzsche à metafísica como crítica a um dualismo, ao dualismo que opõe corpo e alma, mas que é sobretudo dualismo que nos afasta das coisas que nos são mais próximas – de nossos sentidos e, em última instância, da riqueza e da força de nossa vida instintiva e afetiva. Ao recuperar em Nietzsche aquela tarefa transvalorativa que permeia os anos finais de sua vida e pensamento, foi que chegamos efetivamente a tomar parte desse dualismo e da proposta de inversão, por parte de Nietzsche, do mesmo. Reservando-nos a estabelecer que essa tentativa de inversão de todos os valores oferece uma via última ao humano, que residiria na proposta de criação de novos valores, pretendemos recuperar o sentido daquela tríade fundamental que Zaratustra anuncia no início da obra, a do corpo, da terra e da vida, à qual conta ser a grande passagem, a grande morada que servirá de abrigo ao além-do-homem. Em toda a primeira parte deste trabalho, portanto, o corpo foi visto e estudado por nós de uma perspectiva histórica. Perspectiva histórica de Nietzsche, devemos enfatizar, quem se permitiu aguçar o seu pensamento em torno da denúncia a partir da qual o pensamento metafísico-idealista esteve

assentado, à medida que cresceu, se constituiu e se solidificou através de uma forma de vida decadente.

A segunda parte, pois, que marca nossos estudos, nela procuramos nos abrir melhor ao corpo como possibilidade de uma experiência. Longe de abandonarmos o fundo da crítica de Zaratustra aos desprezadores do corpo, nos colocamos para além daquele caminho em que o corpo vinha aparecendo, para nós, apenas como um campo de discurso em que se manifesta o julgamento de Nietzsche aos dualismos da metafísica. Buscando trazer à luz o corpo em seu caráter de unidade-múltipla, o identificamos às forças, aos impulsos e aos afetos que o constituem. Através daí, acima de tudo, objetivamos trazer o corpo como campo de ação. Ação essa que, a todo instante, sugerimos ser determinada a partir da perspectiva da própria vida. Dessa forma, ao seguirmos o fio condutor do discurso de Zaratustra, formulamos a noção de corpo lado a lado à noção de vida, retirando-lhe o papel por demais pequeno, aviltante, a partir do qual o pensamento moderno o manteve preso quando pensava ser a consciência, o “Eu”, o sujeito, o núcleo basilar da subjetividade.

Em um último vislumbre, refazemos algumas das travessias de Zaratustra e com ela nos detivemos a falar na solidão e na autossuperação como elementos que nos permitem pensar o corpo como processo de cura. Esse último caminho que decidimos seguir, em realidade, nos garantiu a retomada da última seção com a qual encerramos nosso primeiro capítulo. Nela, ainda buscávamos inspiração para formular a noção de que o “corpo sadio”, do corpo que espera pela recuperação da plenitude de sua força, é o corpo que busca alcançar em si mesmo a liberdade para a criação. O modo como essa liberdade se coloca à frente e à disposição do criador, foi somente na seção que encerra esta dissertação que nos pusemos a querer ensaiá-lo. A liberdade que no fim nos alcança, assim, só poderia ser liberdade de um corpo que se autorrealiza como um Si-mesmo. Portanto, de um corpo que se deixa ser tomado por uma identidade que não é a do sujeito, mas a da vida, a determinadora necessidade que garante o seu lugar na história como possibilidade e destino.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Obras de Friedrich Wilhelm Nietzsche**

NIETZSCHE, Friedrich. **O Nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

\_\_\_\_\_. **Além do Bem e do Mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que é**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos: 1884-1885: volume V**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos: 1885-1887: volume VI**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889: volume VII**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos, vol. III, 1882-1885**. Trad. Diego Sánchez Meca; Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Póstumos, vol. IV, 1885-1889**. Trad. Juan Luís Vermal; Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 2ª ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

- **Bibliografia Secundária**

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi, 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ANDLER, Charles. **Nietzsche: vida e pensamento, vol. I**. Trad. Regina Schöpke; Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: vida e pensamento, vol. II**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016.

ARALDI, Clademir Luís. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche**. Cadernos Nietzsche, n. 5, p. 75-94, 1998.

\_\_\_\_\_. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.

BILATE, Danilo. **Nietzsche, por uma ética dos afetos**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022.

BLANCHOT, Maurice. **L'écriture du desastre**. Gallimard: Paris, 1980.

BORNHEIM, Gerd (org). **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Editoria Cultrix, 1998.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. Mariana de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. n-1 edições, 2018.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

\_\_\_\_\_. A questão da criação em Nietzsche e em Bergson. **Cadernos Nietzsche**, n. 31, p. 159-171, 2012.

FINK, Eugene. **A Filosofia de Nietzsche**. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FORNAZARI, Sandro Kobol. O corpo-escritura de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, n. 11, p. 07-12, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar: Um ensaio a partir de F. Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sentir, ver, dizer: cismando coisas de arte e de filosofia**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. “O conceito de pulsão em Nietzsche”. In: **As pulsões** / Arthur Hyppólito de Moura (org.). São Paulo: Editora Escuta: EDUC, 1995.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche, metafísica e niilismo**. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **O Zaratustra de Nietzsche**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

KANT, Immanuel. “Paralogismos da razão pura”. In: **Crítica da razão pura**. Editora Nova Cultura (“Os Pensadores”), 1999.

LOWITH, Karl. **Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same**. Trad. J. Harvey Lomax. Londres: University of California Press, 1977.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. 4 ed., São Paulo: Editora Zahar, 1997.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **Do dilaceramento do sujeito à plenitude dionisiaca**. **Cadernos Nietzsche**, n. 25, p. 53-81, 2009.

\_\_\_\_\_. O eterno retorno do mesmo, “a concepção básica de *Zaratustra*”. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46, julho/setembro, 2016.

\_\_\_\_\_. Nietzsche: da genealogia à transvaloração de todos os valores. **Aufklärung**, João Pessoa, v.7, n.esp., p. 97-108, nov., 2020.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Trad. Oswaldo Giacoia. São Paulo: Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_. Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. **Cadernos Nietzsche**, n.6, p. 11-30, 1999.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia**. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética: volume único**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1986.

ROSEN, Stanley. **The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra**. Cambridge: Yale University Press, 2004.

SALAGUARDA, Jörg. A concepção básica de Zarathustra. **Cadernos Nietzsche**, n. 2, p. 17-39, 1997.

SILVA, Leonardo. Körper e Leib: a noção de corpo entre a segunda e a terceira fase do pensamento nietzschiano. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 12, n. 1, p. 47-70, jan./jun., 2021.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Bacarolla, 2013.