UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA "JÚLIO MESQUITA FILHO" - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CAMPUS MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPG-FIL

LEONARDO ARAÚJO OLIVEIRA

CRÍTICA E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM NIETZSCHE: SOBRE OS "SINS" E "NÃOS" DE ZARATUSTRA

MARÍLIA – SP

2016

LEONARDO ARAÚJO OLIVEIRA

CRÍTICA E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM NIETZSCHE: SOBRE OS "SINS" E "NÃOS" DE ZARATUSTRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" (UNESP), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da filosofia, Ética e Política

Linha de pesquisa: História da filosofia

Orientador: Márcio Benchimol Barros

MARÍLIA – SP

2016

Oliveira, Leonardo Araújo.
O48c Crítica e afirmação da vida em Nietzsche: sobre os "sins" e "nãos" de Zaratustra / Leonardo Araújo Oliveira. – Marília, 2016.
171 f. ; 30 cm.

Orientador: Márcio Benchimol Barros.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2016.
Bibliografia: f. 166-171
1

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm - 1844-1900. 2. Filosofia alemã. 3. Negação (Lógica). 4. Criticismo (Filosofia). 5. Vida. I. Título.

CDD 193

LEONARDO ARAÚJO OLIVEIRA

CRÍTICA E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM NIETZSCHE: SOBRE OS "SINS" E "NÃOS" DE ZARATUSTRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho" (UNESP), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Márcio Benchimol Barros
Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho"

Membro Titular: Prof.a Dr.a Adriana Delbó
Universidade Federal de Goiás

Membro Titular: Prof. Dr. Henry Burnett
Universidade Federal de São Paulo

Membro Suplente: Prof. Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual de Londrina

Membro Suplente: Prof. Dr Pedro Geraldo Aparecido Novelli
Universidade Estadual Paulista "Júlio Mesquita Filho"

Marília, Setembro de 2016

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo avaliar a relação de um tema que, em uma primeira aproximação, tem sua força em um procedimento negativo – a crítica –, com uma ideia que parece ser constituída de uma potência integralmente positiva – a afirmação da vida. Entre as obras de Nietzsche, *Assim falou Zaratustra* ganhará destaque. Esse texto comporta, de maneira muito marcante, as ideias de negação e de afirmação. Os significantes "não" e "sim" são recorrentes durante o texto, assim como as noções de destruição e criação, que, como veremos, estão relacionadas à negação e à afirmação. Os conceitos de vontade de poder e de eterno retorno serão ressaltados no desenvolvimento do texto, devido a sua ligação direta com o tema da afirmação da vida. Contudo, mostraremos que esses últimos também podem ser lidos como conceitos críticos. Além disso, evidenciaremos que a crítica vai além do registro negativo, bem como que a afirmação nietzschiana incorpora tipos de negação.

Palavras-chave: Afirmação. Crítica. Negação. Vida.

ABSTRACT

The present thesis has as objective to assess the relationship on a subject that, in a first glance, has its strength in a negative procedure – the criticism –, with an idea that seems to be constituted by an entirely positive potency – the affirmation of life. Among Nietzsche's works, *Thus spoke Zarathustra* will stand out. This text holds, in a very remarkable way, the ideas of denial and affirmation. The significants "no" and "yes" are recurrent throughout the text, as well as the notions of destruction and creation, which, as we shall see, are related to denial and affirmation. The concepts of will of power and eternal return will be emphasized during the development of the text, due to its direct connection with the affirmation of life theme. However, we will show that these latest can also be read as critical concepts. Moreover, we will show that criticism goes beyond the negative registry, and as well that the nietzschean affirmation embodies types of denial.

Palavras-chave: Affirmation. Criticism. Denial. Life.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família, por todo o apoio. Sobretudo a minha mãe Antônia Araújo e meu pai José Quaresma, que compreendem a importância do acesso à educação pública – onde venho me formando desde o Ensino Fundamental – infelizmente em função deles próprios terem tido esse acesso somente em pouquíssimos anos de suas vidas. Agradeço ao professor Márcio Benchimol, por ter me aceito como orientando e pela tranquilidade e liberdade concedida na condução da pesquisa. Agradeço a professora Adriana Delbó e ao professor Henry Burnett, por terem aceito o convite de participar da banca de defesa, bem como pelos valiosos comentários. Agradeço aos professores Eli Wagner e Ricardo Monteagudo, pelas contribuições no exame de qualificação. Agradeço ao Luís, pela análise extremamente cuidadosa da primeira parte desse texto, ao Nélio e à Brenda, pela leitura da última parte do texto, que contribuíram para o aumento da qualidade dessa dissertação. Agradeço aos membros do grupo de estudos sobre Nietzsche da UESB, cujos debates foram de grande importância para a parte final da pesquisa, sobretudo Danilo, mais um leitor atento que auxiliou em grande parte com correções e sugestões sobre o texto. Agradeço ao Fernando, pela generosa disposição com os estudos da língua alemã. Agradeço ao Elizio, pela convivência em 2014, que facilitou minha adaptação em Marília. Agradeço aos colegas de turma no mestrado, Silvana, Vini e Lucas, pelos papos e por todo auxílio que precisei em questões de ordem prática quando estive distante de Marília. Nesse quesito também agradeço ao Tiago, e além disso, pelo acolhimento, pelas ótimas conversas e por tudo mais que enriqueceu minha experiência na terra da bolacha. Agradeço à Clara, pelo carinho e companheirismo durante o primeiro ano e meio desse percurso, e por toda a força que me deu para o ingresso na Pós-Graduação. Agradeço a Patrícia, pelo *abstract* e pela amizade desde a graduação, que permaneceu nesses dois últimos anos e meio com diversas conversas terapêuticas. Agradeço ao corpo docente e técnico da UNESP, bem como da UNICAMP, onde cursei disciplinas durante um semestre. Agradeço ao colegiado de Filosofia da UESB e seu corpo docente, que me incentivou a continuar com os estudos após a graduação e que sempre se disponibilizou para empréstimo de livros. Agradeço à CAPES, pela bolsa concedida durante parte do período dedicado à pesquisa. Agradeço ao IFBA, de onde tirei meu sustento após o fim da bolsa. Agradeço aos colegas de trabalho e aos alunos do Ensino Médio, cujas perguntas genuínas forçam o pensamento a uma potência inalcançável para as questões clichês que circulam em grande parte dos ambientes acadêmicos especializados. Agradeço a todos cuja quantidade de nomes tomaria proporções indevidas a esse espaço, às amizades, longas e curtas, a todos os bons encontros e relações favoráveis à existência que tive desde 2014, àqueles que fortaleceram o princípio de realidade, mas sobretudo àqueles que estimularam o princípio do prazer.

“Disse sim
Mas queria na hora dizer não
Se dissesse talvez já estava bom
Mas o sim escapou na confusão
O meu sim sempre escapa
É assim
É difícil dosar o sim e o não
Eu afirmo mas sem convicção
Pra negar eu sou uma negação
O meu não nunca emplaca”

[Luiz Tatit]

“Fui chamado de cordeiro,
mas não sou cordeiro não,
preferi ficar calado que falar e levar Não
o meu silêncio é uma singela oração”

[Mateus Aleluia]

“Eu vou assim
e venho assim
porque quem vai de Não,
não chega, não
porque pra ir
só mesmo assim”

[Novos Baianos]

ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

KSA = *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Edição em 15 volumes das obras de Nietzsche organizada por G. Colli e M. Montinari. Os números que aparecem ao lado das siglas nas citações correspondem aos volumes referidos).

CE = *Considerações extemporâneas* (Os números romanos ao lado da sigla remetem às diferentes *Considerações*, em número de quatro, mas que em nosso trabalho citamos apenas as três primeiras: I = *David Strauss, o devoto e o escritor*; II = *Da Utilidade e desvantagem da história para a vida*; III = *Schopenhauer educador*).

A = *Aurora*

AC = *O anticristo*

BM = *Além do bem e do mal*

CI = *Crepúsculo dos ídolos*

EH = *Ecce Homo*

GC = *A gaia ciência*

GM = *Genealogia da moral*

HH = *Humano demasiado humano*

NT = *O nascimento da tragédia*

VM = *Verdade e mentira em sentido extra-moral*

Z = *Assim falou Zaratustra*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10
1 DISCUTINDO A CRÍTICA: ENTRE NEGAÇÃO E AFIRMAÇÃO.....16
1.1 As polêmicas de Nietzsche.....16
1.2 Negação e afirmação no *Zaratustra*.....25
2 CRÍTICA E AFIRMAÇÃO DA VIDA EM PARTE DA INTERPRETAÇÃO FRANCESA.....41
2.1 A crítica como principal papel da filosofia.....42
2.2 A primazia da aprovação integral da existência.....52
2.3 Debatendo as interpretações.....56
3 A VIDA E SUA AFIRMAÇÃO 71
3.1 Vida e vontade de poder 72
3.2 O eterno retorno como afirmação da vida.....89
4 DA NEGAÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA À AFIRMAÇÃO DA CORAGEM.....105
4.1 Da afirmação da terra e do corpo à crítica ao platonismo e ao cristianismo.....106
4.2 Sobre resignação e compaixão: crítica à negação schopenhaueriana.....128
4.3 Zaratustra, o “destemido”.....148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....157
REFERÊNCIAS.....166

INTRODUÇÃO

A última fase do pensamento de Nietzsche, compreendida entre 1882[1] e 1888, marcada, sobretudo em seus últimos anos, pelo projeto de transvaloração de todos os valores, intensifica uma condição de sua filosofia: a crítica. Esse aumento da potência crítica pode ser representada pela própria imagem que o filósofo fornece de sua tarefa enquanto pensador: filosofar a golpes de martelo. Trata-se de uma configuração das intenções destruidoras de Nietzsche: dizer "não" a tudo aquilo que foi levado à frente como algo do mais alto valor.

Por outro lado, há outro elemento fundamental de sua filosofia, que diz respeito ao "sim", a afirmação da vida. O último período de sua produção também é fundamental nesse contexto, pois somente com ele surgiu a ideia que Nietzsche concebe como o pensamento que encontra o máximo de força afirmativa: o eterno retorno. Ao mesmo tempo, é nesse período que surge o conceito de vontade de poder, que Nietzsche chega a identificar com a ideia de vida. Ambos os temas e conceitos – inclusive a relação entre vida e vontade de poder – estão presentes em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885), de modo a ser a segunda obra publicada em que a temática do eterno retorno é desenvolvida e a primeira em que se apresenta o conceito de vontade de poder.

Em sua autobiografia intelectual Nietzsche indica que a personagem de Zaratustra precisa ser compreendida em meio à tensão do sim e do não (Cf. NIETZSCHE [KSA 6], 1988, p.345/EH, Z, 6). Com essa dissertação, buscamos avaliar a co-existência de uma instância que, em uma primeira aproximação, tem sua força em um procedimento negativo (a crítica), com uma ideia que parece ser constituída de uma potência integralmente positiva (a afirmação da vida). *Assim falou Zaratustra* será a principal obra posta em análise. Ela não só integra os importantes conceitos movimentados acima, como comporta, de maneira muito marcante, as ideias de negação e de afirmação. Os significantes "não" e "sim" são recorrentes durante o texto, bem como as noções de destruição e criação, que, como veremos, estão relacionadas à negação e à afirmação.

Contudo, não nos limitaremos ao campo de referência do *Zaratustra*. Buscaremos reforço teórico em outras obras de Nietzsche que, em grau menor do que a elencada acima, possibilitam auxílio na abordagem do problema: *A gaia ciência* (1882), sobretudo o início e o

1 Levando em conta a publicação d'*A gaia ciência* em 1882. Essa datação considera em primeiro lugar a obra publicada. Mas ressaltamos que em nosso texto será de grande importância as anotações póstumas de 1881, em que despontam ideias de grande importância para o contexto intelectual do "último Nietzsche", sobretudo o eterno retorno e a teoria das forças.

fim do quarto livro; *Além do bem e do mal* (1886)*; Genealogia da moral* (1887)*; Crepúsculo dos ídolos* (1888)*,* mormente o segundo capítulo; *Ecce homo* (1888), principalmente o capítulo dedicado ao *Zaratustra*; e fragmentos póstumos do período de sua "filosofia madura".

A gaia ciência é uma obra que antecede o *Zaratustra* naquilo que lhe é fundamental: o pensamento do eterno retorno. Expõe-se também a fórmula do *amor fati,* conceito que complementa o eterno retorno no que diz respeito à temática da afirmação da vida. Além disso, a própria figura de Zaratustra aparece nesse texto pela primeira vez em toda obra publicada de Nietzsche, de modo que seu quarto livro se encerra com a mesma narrativa que abre o prólogo do *Zaratustra*. Nietzsche caracteriza *Além do bem e do mal* como uma crítica da modernidade, e o concebe como parte seminal do que seria a face negativa de sua filosofia. Esse texto comunga com o *Zaratustra* o fato de que, entre uma miscelânea de temas e conceitos, emergem a vontade de poder e o eterno retorno. Numa carta a Jacob Burckhardt, o autor concebe essas duas obras como gêmeas em conteúdo, variando somente em sua forma de expressão[2]. *Genealogia da moral* talvez seja a obra em que o tema da crítica mais se explicite. Trata-se de pensar a moral não nos termos de sua fundação, mas de sua crítica. É o texto também em que mais se desenvolve os conceitos críticos de valor e avaliação. Em *O crepúsculo dos ídolos,* Nietzsche é mais explícito do que nunca ao tratar da vida, junto a ela é articulada novamente a ideia de avaliação. No *Ecce homo*, tem-se o comentário das obras publicadas, realizado pelo próprio autor, em que é dada atenção especial a *Assim falou Zaratustra* – o livro mais mencionado por Nietzsche em sua autobiografia intelectual. Também serão levados em consideração os escritos póstumos, na medida em que possam esclarecer pontos presentes em nossas leituras centrais, sobretudo aqueles que contribuam para o desenvolvimento dos conceitos fundamentais de nossa investigação. Por isso os fragmentos de 1881 ganharão destaque, uma vez que com eles Nietzsche formulou suas primeiras considerações acerca do eterno retorno.

Trabalharemos também com comentadores. Mas a importância dessa leitura em nosso percurso não se limita a facilitação do próprio, isto é, ao apoio da literatura de comentário. A relevância desse recurso consiste também na adição de perspectivas e no debate de ideias, tendo em vista o conflito de interpretações. Dois nomes se destacam: Clement Rosset em sua obra *A força maior*, que estabelece o problema de nossa pesquisa: como conciliar crítica e

2 Referindo-se à BM: "Bitte, lesen Sie dies Buch, (ob es schon dieselben Dinge sagt, wie mein Zarathustra, aber anders, sehr anders —). " (NIETZSCHE [KGWB], 2014/ BVN-1886, 754).

afirmação?; e Gilles Deleuze, sobretudo em *Nietzsche e a filosofia*, de quem Rosset discorda no peso colocado na ideia de crítica. Enquanto Deleuze centraliza a ideia de crítica em Nietzsche, Rosset faz dela um elemento secundário em relação à afirmação da vida.

Em nossa leitura, levaremos em consideração, sobretudo, duas importantes características dos textos de Nietzsche: "a concepção nietzscheana da tarefa filosófica [...], na medida em que esta o leva a tratar de forma instrumental entidades abstratas (tais como teses, argumentos, conceitos e metáforas); e sua preferência pela forma de expressão aforismática, na medida em que esta o obriga a ocultar parte importante de suas premissas" (LOPES, 2012, p.227), o que não leva a concluir que Nietzsche exclui de sua escrita procedimentos argumentativos, sobretudo se é possível adotar "uma compreensão alargada do que significam as noções de validação e invalidação quando aplicadas ao discurso filosófico" (LOPES, 2012, p.231). Essa noção ampliada de argumentação a define como estratégia de convencimento. Assim, entre as maneiras de captar os sentidos dos conceitos em suas circunstâncias específicas é válido se perguntar quais os contextos em que se dão as tentativas de convencimento e contra o que ou quem Nietzsche está empregando suas ideias.

Com esses cuidados metodológicos, visamos nos aportar em um horizonte de interpretação mais amplo, levando em consideração a singularidade do texto nietzschiano – sobretudo no que tange à composição escrita do *Zaratustra*. Sobre essa obra, é de fundamental importância em nossa abordagem assinalarmos a estrutura dramática do texto. Roberto Machado, em sua obra *Zaratustra, tragédia Nietzschiana*, insiste nesse ponto: "Zaratustra, como tenho procurado salientar [...], não é um personagem idêntico em todo o livro. Passa por várias metamorfoses, sofre um processo de aprendizado, vive a experiência de muitos caminhos" (MACHADO, 2011, p.113). Inscrevemo-la, assim, nesse percurso com atenção especial aos contextos em que os entes abstratos se aplicam. Como argumenta Werner Stegmaier, a semiótica do texto nietzschiano deve detectar a possível variação de sentido de acordo com a variação contextual, uma vez que "em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo" (STEGMAIER, 2011, p.179). Nesse caso é válido não perder de vista que, além da possibilidade de variação contextual no interior da diegese do *Zaratustra*, há a possibilidade de transformação contextual decorrente do fato de que Nietzsche publicou os livros do *Zaratustra* em momentos distintos, de modo que, como alerta Marco Brusotti, "ele não pôde rever as partes anteriores após a composição

das partes posteriores, assim como não pôde mais adaptar as partes já publicadas às partes compostas depois" (BRUSOTTI, 2012, p.152).

Em seu percurso intelectual, Nietzsche experimenta diversas formas de expressão. A forma de sua produção varia entre o ensaio, a dissertação, o poema, o aforismo e até mesmo expressões mistas dessas formas. No estudo do "caso *Zaratustra*", é preciso ter em vista, em primeiro lugar, as referências que ultrapassam o texto e que remetem a contextos argumentativos em que Nietzsche expõe suas ideias de modo mais conceitual, como nos textos dissertativos e nos aforismos elaborados de forma mais ensaística e menos categórica – por isso a importância de recorrermos constantemente a outros textos, bem como levar em consideração como pressuposto metodológico a ocultação das premissas por parte de Nietzsche.

Contudo, é necessário levar em consideração a possibilidade de que as ideias apresentadas no texto dependam não somente de concepções filosóficas de Nietzsche que possam ser apresentadas de forma exterior à dinâmica do texto em questão, mas também dos momentos que compõe o percurso de Zaratustra e pelos quais a personagem deve passar. Essa particularidade da obra concilia-se com outro pressuposto metodológico que procuramos adotar, a ideia de que Nietzsche trabalha com elementos abstratos de maneira móvel e contextual. Com isso, nos afastamos do que seria uma leitura apenas imanente, que toma como primado aquilo que se explicita no texto, de modo a ignorar o não-dito e o contexto problemático em que a produção a ser analisada está inserida. Desse modo, nosso procedimento de leitura terá sempre como pano de fundo as especificidades do texto nietzschiano, analisando-o com atenção constante às entrelinhas.

A natureza do *Zaratustra,* que exige a recorrência a outros textos, fará com que em muitos momentos ela atue aqui como o ponto de chegada, até mais do que como ponto de partida. É certo que tal texto é seminal para a dinâmica da afirmação e da negação, mas é fato também que o tema da crítica não está explícito nele. A crítica será pensada em meio aos "nãos" e "sins" de Zaratustra. Ao falarmos de crítica nessa obra faremos uso de um procedimento indireto. Desse modo, consideramos importante iniciar o nosso primeiro capítulo com uma consideração mais geral dessa ideia em Nietzsche, isto é, pensando de que maneira essa noção aparece em outros textos, ainda que também de maneira indireta, mas que faça com que cheguemos a uma consistência que sirva de base para a compreensão do problema em ligação à negação e à afirmação no *Zaratustra*. Não seria cabível uma

investigação verticalizada de cada texto de Nietzsche acerca dessa questão. O que propomos é um panorama geral que nos indique um horizonte de caminhos e possibilidades de leitura.

Passando por essa leitura ampla, perceberemos que é possível discutir a crítica em Nietzsche em vários sentidos. Existe a possibilidade de discutir essa ideia em referência a Kant, como propõe alguns comentadores, sobretudo Gilles Deleuze. Mas o projeto crítico kantiano possui especificidades que não podemos atribuir a Nietzsche, ou seja, a ideia de crítica em filosofia é muito mais difusa em Nietzsche, ligando-se a outros procedimentos, temas e perspectivas, de modo a transbordar os limites semânticos desse conceito em Kant – é possível, inclusive, que a crítica em Nietzsche sequer chegue a ser constituída como um conceito, no sentido forte do termo.

A partir de uma base oferecida pela primeira parte desse capítulo, partiremos para considerações acerca da negação e da afirmação no *Zaratustra*. Pensando a crítica, em um primeiro momento, ligada à negação, daremos ênfase a uma espécie de "emergência do negativo" no texto. Pressupõe-se a intenção de mostrar que *Zaratustra* não é um texto ausente do movimento da negação. Com a dinâmica negação-afirmação, também será possível perceber que não se chega facilmente a uma superação da negação pela afirmação, a uma superioridade dessa em relação àquela. Procuraremos mostrar que é possível essa leitura, mas que também é possível uma linha de interpretação que estabeleça uma tensão insolúvel entre o negativo e o afirmativo.

A prioridade do negativo é descartada. Mas não a prioridade da crítica. Gilles Deleuze parece defender essa posição e Clement Rosset se posicionar contra ela. Nosso segundo capítulo apresenta e discute essa parte da interpretação da filosofia de Nietzsche em terreno francês. Pretendemos avaliar essas leituras com o intuito de fortalecer o corpo teórico de nossa análise. Elas tocam diretamente nas questões da crítica e da afirmação da vida. Pesando as posições de ambos os autores, o pressuposto é o da disparidade entre as duas leituras. Mas destacaremos um ponto em comum a ambos: o modo como desprezam a ideia de luta em Nietzsche. Em contraponto a essa leitura, sobretudo a partir do que será apresentado nas duas primeiras partes do primeiro capítulo, relacionaremos esse desprezo a uma má interpretação dos conceitos de força e de vontade de poder.

Iniciaremos o terceiro capítulo com um estudo acerca da vontade de poder, tendo como foco o seu aparecimento no *Zaratustra*. Ali a vontade de poder é identificada à vida, de modo que essa parte de nossa leitura deve se constituir como um passo importante para a

compreensão da afirmação da vida, visto que a vontade de poder pode auxiliar na compreensão da ideia de vida apresentada por Nietzsche no *Zaratustra*.

Outra parte desse mesmo capítulo dará prosseguimento ao tema da afirmação da vida, através de outro conceito fundamental: o eterno retorno. Zaratustra é considerado por Nietzsche o mestre do eterno retorno. Iniciaremos com um estudo das primeiras considerações de Nietzsche acerca desse conceito, em escritos póstumos de 1881. Mostraremos que desde esse período, embora esses textos sejam marcados pelo contexto científico da formulação desse conceito, Nietzsche já se preocupava com o sentido ético-existencial do mesmo. Adicionando outros textos a essas primeiras considerações, encaminharemos a discussão especificamente para o enfrentamento desse "pensamento abissal" por parte de Zaratustra.

Chegaremos ao quarto capítulo com a aplicação de algumas hipóteses de leitura. A primeira, que vislumbra a afirmação a partir de uma negação da negação. Com isso, tentaremos identificar como Nietzsche, com o *Zaratustra,* realiza críticas que se constituem como negações de elementos negadores da vida, elementos que estimulam a negação da vida. Esses elementos serão considerados sob duas formas, que serão separadas apenas com fins analíticos. Uma forma teórica, na figura de filósofos e suas doutrinas; e uma forma prática, na figura de valores e afetos. Ambas adentram a questão fundamental da crítica à moral. Assim desenvolveremos as duas primeiras seções desse capítulo. A primeira, com foco na crítica nietzschiana ao ideal transcendente que perpassa platonismo e cristianismo; e a segunda, visando a crítica à filosofia schopenhaueriana, mormente no que diz respeito a sua moral da compaixão e da resignação.

Outra hipótese de leitura é a que conjuga negação e afirmação, oscilando entre um movimento indeterminado no que tange à prevalência de um dos dois elementos e um movimento afirmativo que desemboca em negação, sem abandonar sua estrutura constituinte de um dizer-sim. Nessa parte do texto incluiremos a outra face da destruição dos valores, propondo um levantamento do que seria uma virtude nietzschiana: a coragem. Mostraremos a importância dessa ideia/afeto no *Zaratustra* e seu efeito, em certo sentido, sintético, na medida em que permite uma costura entre as principais linhas de nosso tema de pesquisa: crítica, negação, afirmação, destruição, criação, vontade de poder e eterno retorno. A partir dessa proposta valorativa, é possível unir ética e ontologia em Nietzsche, de modo a expor em que sentido haveria uma superioridade e/ou anterioridade da afirmação em relação à negação.

1 Discutindo a crítica: entre negação e afirmação

"O Caráter destrutivo só conhece um lema: criar espaço; só uma atividade: despejar. Sua necessidade de ar fresco e espaço livre é mais forte que todo ódio. O Caráter destrutivo é jovial e alegre."

[Walter Benjamin. *O caráter destrutivo*]

"Fazer o negativo ainda nos é imposto;
o positivo já nos é dado."

[Franz Kafka. *Aforismos*]

"Preferiria não"

[Herman Melville. *Bartleby, o escrivão*]

Nietzsche é crítico desde sua forma de exposição. Exercendo a prática da escrita polêmica, pontua adversários, dos mais específicos, como sistemas filosóficos, aos mais amplos, como sistemas morais e culturais. Sua crítica também é direcionada a si mesmo, em um esforço de quebrar os cristais das ideias solidificadas, levando em consideração seu poder de mortificação do pensamento, nos outros e em si próprio. O esforço crítico de Nietzsche é combativo. Essa abordagem conflituosa se apresenta em toda obra do autor e sua atenção à escrita faz com que ela se apresente em suas obras desde títulos e subtítulos.

A postura combativa, a necessidade de contradizer, de se contrapor, batalhar, negar e até mesmo destruir, é vista em obras diretamente críticas como *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo*, mas também em sua obra consideradamente mais afirmativa: em *Assim falou Zaratustra*, a afirmação aparece, na maioria das vezes, como dependente da negação, na forma direta dos registros do "sim" e do "não" e também na forma da destruição e da criação.

1.1 As polêmicas de Nietzsche

É possível visualizar a presença da crítica na filosofia de Nietzsche por meio de muitas vias e sob várias configurações. Começaremos por pensá-la a partir de um destaque ao seu estilo polêmico[3]. Segundo Euvaldo Sampaio, a polêmica é "a principal vocação assumida pelo

3 "Polêmica s.f. (1846-1853) **1**. discussão, disputa em torno de questão que suscita muitas divergências; controvérsia <essa observação do filósofo vai gerar uma p.> **2** fig. debate de ideias < está sempre escrevendo

discurso filosófico de Nietzsche" (SAMPAIO, 2013, p.45). Parece-nos haver um sentido crítico nessa prática discursiva. A *Streitschrift* se configuraria propriamente como um gênero combativo. A polêmica, enquanto estilo, se configura como crítica ao se direcionar a alguma coisa de modo específico. Crítica, aqui, seria sempre crítica de alguma coisa, à maneira do procedimento descritivo de Foucault que, em *O que é a crítica*, ao fazer a genealogia da ideia de crítica, estabelece como ponto central a ideia de "não ser governado", mas de tal modo que essa vontade seja "sempre a vontade de não ser governado assim, dessa forma, por elas, a esse preço" (FOUCAULT, 2015, p.24).

No contexto problemático aqui trabalhado, o que interessa nessa passagem não é a designação da postura crítica como vontade de não ser governado – embora essa ideia se relacione, como veremos adiante, com a crítica aos valores estabelecidos e à moralidade do dever – mas o fato de que é possível inferir que a atitude crítica não existiria em si mesma de modo absoluto ou como uma aspiração originária, mas sempre de modo singular, em um contexto específico, tendo em vista determinadas circunstâncias, isto é, "assim, dessa forma, por elas, a esse preço"[4]. É desse modo que pensamos a ideia de crítica em torno do estilo polêmico, concebendo que a crítica aí não independe de tal e tal objeto que lhe aparece de tal e tal maneira.

Uma ponta emergente em nossa visualização do problema é a possibilidade de que a crítica em Nietzsche seja puramente negativa. Reconhecemos que num primeiro momento é irrecusável situar a crítica no registro da negação. Mas poderia essa negação ser ela própria irrestrita e infinita? Clement Rosset, por exemplo, como veremos no segundo capítulo, impõe um limite à crítica: a vida. Por ora, podemos afirmar que uma pura negação já se torna problemática desde que retiramos a crítica do domínio do absoluto e postulamos não uma atitude crítica em si mesma, mas uma postura que emerge em contextos particulares de mobilização.

Com esse primeiro sentido, destacamos no estilo de Nietzsche aquilo que ele comporta de combativo. A crítica, sendo sempre crítica de algo ou alguém (ainda que seja alguém em

---

contra todo mundo, adora uma p.> ETIM gr. *polemiké* (sc. *tékhné*) '(arte) da guerra, (ciência) do combate', pelo fr. *polémique* 'discussão, controvérsia por escrito' SIN/VAR ver sinonímia de *debate* PAR *polemica (*fl.polemicar)" (HOUAISS, 2009, p.1515). Todos esses sentidos de "polêmica", localizados no Dicionário Houaiss da língua portuguesa, incluindo os exemplos, podem ser aplicados adequadamente à filosofia de Nietzsche.

4 Embora o foco não seja dado ao destaque da atitude crítica como vontade de não ser governado, gostaríamos de sinalizar que com essa designação Foucault parece situar a crítica em um horizonte positivo, algo como o âmbito da liberdade. Mais adiante, levaremos a frente a discussão sobre o papel da afirmação no procedimento de negação e como a crítica se situa nessa polaridade.

função de algo), parece existir somente segundo uma tendência a atingir adversários. Sem o objeto não haveria crítica, de modo que essa tendência, que é seu móvel, dependeria de um horizonte de resistências a serem confrontadas. Passemos, assim, para alguns exemplos.

No interior do destaque da crítica no estilo de Nietzsche, situamos os nomes da história da filosofia que são mencionados por ele. Pensamos na prática da caricatura. Kant é chamado de "idiota" e de "chinês de Königsberg" (NIETZSCHE, 1999, p.117/ BM, 210)[5]. Descartes é um "homem gato" [*Katze Mensch*] (NIETZSCHE [KSA 12], 1889, p.29/ FP, 1885-1887, 1[72])[6]. Rousseau é a "tarântula-moral" [*Moral-Tarantel*] (NIETZSCHE [KSA 3], 1989, p.14/ A, Prólogo, 3)[7]. Tem-se o que Rosana Suarez denomina de "crítica irreverente à filosofia" (SUAREZ, 2007, p.9). Aparece aqui o típico efeito humorístico decorrente de alguma ridicularização. Trata-se, portanto, de um processo que envolve elementos como ofensa e rebaixamento – podendo ser utilizados como armas em um combate retórico.

Não seria demais ressaltar que tais críticas não se encerram na comicidade. A crítica tem o humor como um recurso. A paródia e a caricatura se inserem em uma proposta crítica enquanto estratégias argumentativas. A propósito, em *Ecce homo*, Nietzsche explícita algumas regras de combate as quais ele segue. Nesse contexto de ataque a filósofos, seria válido mencionar a terceira dessas regras: "nunca ataco pessoas — sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral porém dissimulado, pouco palpável" (NIETZSCHE, 2008b, p.30 / EH, Por que sou tão sábio, 7). O estilo polêmico acopla a comicidade como um elemento que fortalece uma argumentação —, compreendendo aqui, como faz Rogério Lopes, a distinção "entre demonstração, como um regime de prova que ocorre apenas em sistemas formais muito limitados, e argumentação, como o termo que designa uma ampla variedade de estratégias de convencimento e dissuasão

5 Conforme Marton (1990, p.124): "Em seus escritos, Nietzsche refere-se repetidas vezes a Kant como 'o Chinês de Koenigsberg'. De acordo com Georges Morei, faz essa aproximação por considerar os chineses fracos, submissos e ressentidos e por identificar a chinesice com a mediocrização [cf. Nietzsche, 1971, tomo 11, p. 65, nota 3]. Na tentativa de esclarecer o sentido que empresta à expressão com que designa Kant, pode-se levantar outras hipóteses. A alusão à figura do mandarim é plausível; mais provável, porém, é a referência ao sentido figurado em que, na época, se empregava o termo em francês. Remetia ao indivíduo que recorre a sutilezas em excesso, estando muito próximo de *chinoiserie*, complicação inútil e extravagante. Não se exclui a possibilidade de todos esses sentidos estarem presentes na expressão 'o chinês de Koenigsberg'".

6 No fragmento correspondente a essa caricatura Nietzsche parece indicar que Descartes, sempre que está para cair, consegue se sustentar, mas diferente de um gato que se apoia em 4 patas, o pensador do *cogito* se apoia no "eu". Essa concepção de subjetividade identitária e autocentrada seria a única pata do homem-gato: "Daß die Katze Mensch immer wieder auf ihre vier Beine, ich wollte sagen auf ihr Eines Bein 'Ich' zurückfällt, ist nur ein Symptom seiner physiologische n 'Einheit', richtiger 'Vereinigung': kein Grund, an eine 'seelische Einheit' zu glauben"(NIETZSCHE [KSA 12], 1889, p.29/ FP, 1885-1887, 1[72]).

7 Se referindo a Kant: "Também ele foi mordido pela tarântula-moral Rousseau, também ele tinha no fundo da alma o pensamento do fanatismo moral, do qual um outro discípulo de Rousseau, ou seja, Robespierre, se sentia e se confessava o executor" (NIETZSCHE, 1999, p.138/ A, Prólogo, 3).

em contextos diversos" (LOPES, 2012, p.231).

Nas caricaturas mencionadas é possível detectar certa ambiguidade, na medida em que os significantes utilizados parecem depender muito do contexto humorístico para serem lidos como críticas — sem levar a frente, é claro, um exame exaustivo do sentido que pode decorrer do emprego de termos como "chinês de Konigsberg" e "homem-gato", avaliando os seus contextos de aplicação. Isto é, numa primeira aproximação, não fica claro o que essas formulações visam de negativo para além do seu aspecto debochado.

Ainda levando em consideração o aspecto estilístico, outro(s) procedimento(s) se destaca(m) com mais veemência no que diz respeito à postura combativa. Visamos com isso alguns títulos de obras, como *Zur Genealogie der Moral*, que comporta como subtítulo precisamente e*ine Streitschrift*. A propósito, Nietzsche atribui sua singularidade na história do pensamento moral precisamente por não pensar a moral com pretensões de fundá-la e/ou fundamentá-la, mas de criticá-la, isto é, de colocar a própria ideia da moral em avaliação:

> Este problema do *valor* da compaixão e da moral da compaixão (– eu sou um adversário do amolecimento moderno dos sentimentos –) à primeira vista parece ser algo isolado, uma interrogação à parte; mas quem neste ponto se detém, quem aqui aprende a questionar, a este sucederá o mesmo que ocorreu a mim – uma perspectiva imensa se abre para ele, uma nova possibilidade se apodera dele como uma vertigem, toda espécie de desconfiança, suspeita e temor salta adiante, cambaleia a crença na moral, em toda a moral – por fim, uma nova exigência se faz ouvir. Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* (NIETZSCHE, 2009, p.12/ GM, Prólogo, 6, grifos do autor).

Desse modo, diferenciando-se da tradição e, nesse momento de sua produção, sobretudo de Schopenhauer, que buscou fundamentar a moral a partir do sentimento de compaixão, Nietzsche visa colocar a moral em avaliação e investigar a origem e o desenvolvimento dos preconceitos morais. Na *Genealogia*, afirma que tal empreendimento tem início com *Humano, demasiado humano* (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 8/ GM, Prólogo, 2), chegando a defender que esse livro foi também um escrito polêmico (Cf. NIETZSCHE, 2009, p. 11/ GM, Prólogo, 5). Assim também com *Aurora*, que antes da epígrafe inteiramente positiva ("há tantas auroras que não brilharam ainda"), figura um subtítulo que aponta para o mesmo empreendimento crítico de *Humano, demasiado humano* e *Genealogia da moral*, qual seja: *pensamentos sobre os preconceitos morais*. Tal esforço é realizado desde o prólogo, em que Nietzsche acena para o difícil problema de questionar a moral – que, como toda

autoridade, não se deixa tomar como objeto de crítica –, bem como realiza a denúncia da insuficiência do projeto crítico kantiano (Cf. NIETZSCHE, 1999, p. 137-138/ A, Prólogo, 3). Com a mistura, desde o início de *Aurora,* entre positividade e crítica, tem-se mais uma vez uma ponta do problema a que queremos alcançar, que possa fundir crítica, negação e afirmação. Ainda no prólogo da *Genealogia*, Nietzsche esclarece ao menos qual o sentido que a crítica não deve ter para se manter em uma perspectiva positiva: a refutação. Examinar teses inadequadas não "para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro" (NIETZSCHE, 2009, p. 10/ GM, Prólogo, 4).

Antes do caso célebre da *Genealogia* e mesmo de *Aurora* e *Humano, demasiado humano*, as chamadas *Considerações extemporâneas* despertam nossa atenção. É certo que, levando em consideração a nomeação particular de cada uma delas, antes de *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, *Schopenhauer como educador* e *Wagner em Bayreuth*, destaca-se enquanto texto polêmico *David Strauss, o Devoto e o Escritor.* Nesse último aparece a crítica na concepção de tendência a um objeto determinado a ser combatido, nesse caso, a figura do teólogo D. Strauss, que "não soube aproveitar nada da crítica kantiana da razão para seu testamento das ideias modernas e de que por toda parte só fala ao gosto do mais grosseiro realismo" (NIETZSCHE, 1999, p. 269/ CE, I, 6). Destacamos esse trecho por sua singularidade de soar duplamente crítico, incidindo sobre uma personagem a crítica da ausência de crítica. Dentre outras marcas presentes no texto com o mesmo teor: Strauss figura como um pensador grosseiro, que parece ignorar a guinada crítica que Kant opera na história da filosofia.

Somente o título da primeira *Extemporânea* parece seguir o vetor negativo ligado ao estilo polêmico, na medida em que os outros nomes de personalidades lidos nos títulos, a saber, Schopenhauer e Wagner, são abordados de maneira muito distante ao trato dado por Nietzsche a Strauss, de modo que o filósofo do pessimismo e o esteta dos grandiosos dramas musicais figuram nesses escritos como objetos de elogio e modelos de postura intelectual. Mas Nietzsche se serve desses modelos precisamente para efetuar uma crítica a cultura de seu tempo, travando um duro combate contra ela. Todas as extemporâneas servem a esse propósito:

> As quatro *Extemporâneas* são integralmente guerreiras. Elas demonstram que eu não era nenhum "João Sonhador", que me diverte

> desembainhar a espada – e talvez também que tenho o punho perigosamente destro. O *primeiro* ataque (1873) dirigiu-se à cultura alemã, à qual já então eu descia os olhos com inexorável desprezo. Sem sentido, sem substância, sem meta: uma mera "opinião pública". Não há pior mal-entendido, dizia eu, do que acreditar que o grande êxito alemão nas armas demonstre algo em favor dessa cultura – muito menos a vitória *dela* sobre a França... A *segunda* Extemporânea (1974) traz à luz o que há de perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida enferma desse desumanizado engenho e maquinismo, da "impessoalidade" do trabalhador, da falsa economia da "divisão do trabalho". A *finalidade* se perde, a cultura – o meio, o moderno cultivo da ciência, barbariza... Neste ensaio, o "sentido histórico" de que tanto se orgulha este século foi pela primeira vez reconhecido como doença, como típico sinal de declínio. — Na *terceira* e na *quarta* Extemporâneas são contra isso levantadas, como indicações para um *mais elevado* conceito de cultura, para restauração do conceito "cultura", duas imagens do mais severo *amor de si*, *cultivo de si*, tipos extemporâneos *par excellence*, plenos de soberano desprezo por tudo o que ao seu redor se chamava "Reich", "cultura", "cristianismo", "Bismarck", "êxito" — Schopenhauer e Wagner, *ou*, em *uma* palavra, Nietzsche...
> (NIETZSCHE, 2008, p.64/ EH, As Extemporâneas, 1, grifos do autor)

Também a nomenclatura geral que recobre esses textos pode ser lida no âmbito da escritura polêmica. *Unzeitgemäße Betrachtungen* traduz-se geralmente por *Considerações intempestivas* ou *Considerações extemporâneas*. Essas considerações não estão simplesmente *fora de tempo* (*Unzeit*), mas estão fora de seu tempo, isto é, direcionado contra ele. Outra tradução possível para as *Unzeitgemäße* seria *inoportunas*. Trazemos essa possibilidade não como substituição, mas como outro termo que pode ampliar a perspectiva de compreensão do potencial combativo desses escritos, desde o título. As considerações extemporâneas o são por serem também inoportunas, estão contra o seu tempo por incomodá-lo, feri-lo, lhe ser desagradável; estão também fora do seu tempo na medida em que por vezes a melhor maneira de avaliar algum objeto é se distanciando dele. Uma postura crítica pode ser também um movimento de retirada para fora, uma aquisição de um ponto de vista mais amplo que permita melhor discernimento[8].

Em 1888, no auge do projeto de transvaloração dos valores (*Umwertung der Werte*), proliferam os títulos que trazem de imediato a ideia de crítica. *Crepúsculo dos ídolos* vem a ser uma demonstração – como atesta seu subtítulo – de como filosofar com o martelo. A filosofia a marteladas é uma célebre imagem que enfatiza o caráter crítico do pensamento de Nietzsche. O martelo traz a imagem de dureza com os adversários e com os obstáculos à sua filosofia. A crítica aqui conserva em especial um sentido: a destruição. Veremos mais

8Esse sentido de crítica, como observação a distância, será retomado em uma problematização do sentido de crítica que Clement Rosset atribui a Nietzsche.

detalhadamente, no contexto do problema negação-afirmação, com a leitura de *Assim falou Zaratustra*, como o sentido da filosofia a marteladas se enriquece, agregando outro elemento à destruição. Trata-se da criação, da figura do martelo como destruidora e criadora ao mesmo tempo. Sem esse elemento, aliás, parece-nos que a ideia de uma "filosofia do martelo" e, assim, uma filosofia crítica soaria muito mais como uma posição fundante e autônoma do que uma atitude que existe em circunstâncias determinadas.

Contudo, outro argumento pode ser incluído no combate à ideia de que a crítica atua como uma espécie de fundamento de si próprio: o de que os adversários são muitos ou o de que o adversário está sempre presente. Nessa perspectiva, para se manter, uma filosofia constantemente ameaçada deve sempre ter em punhos suas armas de combate. Com isso queremos dizer que se há momentos em que os adversários aparecem sob figuras bem específicas, como nomes de filósofos, em outros aparecem sob figuras mais amplas, como o cristianismo (O *anticristo)*, a moral (*Genealogia da moral)* e a sua própria época (*Considerações extemporâneas*). Ora, esse último elemento talvez explique porque a postura crítica de Nietzsche parece ultrapassar o confronto com objetos específicos, uma vez que para enfrentar o seu tempo é preciso uma postura de combate incansável, isto é, a postura crítica parece autônoma porque, na realidade, sempre há ou houve algum adversário presente.

O *anticristo* dispensa até mesmo seu subtítulo (*praga contra o cristianismo*) na compreensão de que o texto visa um adversário bem determinado. É assim também com *Nietzsche contra Wagner.* É possível que esse último tenha mais peso no que diz respeito ao caráter de oposição do que outras fórmulas de Nietzsche, como a que conclui *Ecce homo.* Ali Nietzsche usa "Dionysos gegen den Gekreuzigten" (NIETZSCHE [KSA 6], 1988, p.374/ EH, Por que sou um destino, 9) traduzido geralmente por "Dionísio contra o Crucificado", como na versão de Paulo César de Souza (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p.109). Mas como mostram Simens e Tongeren, na esteira de Schank, o uso do *gegen* por Nietzsche poderia indicar menos contraposição do que o sentido mais amplo de comparação, cabendo também substituição e relação:

> Como resultado da mudança linguística, um número considerável de palavras tem hoje um sentido (principal) diferente ou outras conotações daqueles que tinham para Nietzsche e seus contemporâneos. Um bom exemplo é a palavra *gegen*. No alemão corrente, *gegen* significa simplesmente *contra*. Em seu estudo sobre a palavra *gegen* em Ecce homo, Gerd Schank indica que, na época de Nietzsche, ela era frequentemente usada significando "em vez de" [*anstatt*] ou "em relação a" [*gegenüber*], em contextos comparativos

(SIEMENS; TONGEREN, 2012, p.34).

Nietzsche contra Wagner, por sua vez, é o título original, em que Nietzsche não faz uso do *gegen* mas do *contra*, em latim, o que não parece deixar dúvidas que se trata de uma oposição entre os dois nomes posicionados nas extremidades do título da obra.

Dentre os títulos dos escritos de Nietzsche, vale destacar outra menção crítica, que se destaca dos demais no que tange ao seu objeto: sua própria obra. Estamos nos referindo a sua *Tentativa de autocrítica*, texto de 1886, anexado à republicação de sua obra de juventude *O nascimento da tragédia.* Uma filosofia que leve a crítica a sério não pode dispensar a crítica de si. Essa postura corresponde à sua suspeita frente a certezas, como quando em *Humano, demasiado humano*, afirma que as mentiras estão mais próximas da verdade do que as convicções (Cf. NIETZSCHE, 2008c, p.239/ HH, 483) e expõe o perigo que decorre da solidificação de ideias indiscutidas e não revisitadas (Cf. NIETZSCHE, 2008c, p.242/ HH, 511). Um trecho de *Aurora* intensifica a posição de Nietzsche a esse respeito: "Jamais reter ou calar para si mesmo algo que pode ser pensado contra os seus pensamentos! Prometa-o para si mesmo! Isso é parte da primeira retidão do pensamento. A cada dia você também deve conduzir sua campanha contra si mesmo" (NIETZSCHE, 2008d, p.207/ A, 370). Ainda nessa perspectiva, Nietzsche afirma no *Crepúsculo dos ídolos* que "somos *fecundos* apenas ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos *jovens* apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque a paz" (NIETZSCHE, 2008a, p.35/ CI, V, 3, grifos do autor)[9].

Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro é um título que ressoa a positividade da epígrafe de *Aurora*. Mas não estaria exibida aqui aquele tipo de crítica, já mencionado, que não busca refutar, mas substituir? O título não se posiciona contra o bem e o mal, mas para além dessas noções, oferecendo um ultrapassamento e apontando para uma filosofia por vir. Essa obra também exemplifica a autocrítica nietzschiana, na medida em que pode ser considerada uma retomada de temas de *Humano, demasiado humano*, como os títulos dos capítulos podem atestar[10], basta comparar, por exemplo: "2. Contribuição a história

9 Contudo, como veremos mais adiante, Nietzsche chega a problematizar certo sentido de autocrítica, especialmente o procedimento kantiano de crítica da razão pela razão.

10 Para um aprofundamento dessa temática, ver o livro de André Itaparica, *Nietzsche: estilo e moral*. O autor, na esteira de Paul Van Tongeren, considera que a redação de *Além do bem e do mal* reflete o projeto nietzschiano de refazer *Humano, demasiado humano*, retomando os temas da obra anterior sobre a perspectiva de um novo momento de sua filosofia, o do projeto da transvaloração de todos os valores, o que reflete uma renovação estilística, se forem levados em comparação o "tom sóbrio de *Humano, demasiado humano* e o virtuosismo de *Para além de bem e mal*" (ITAPARICA, 2002, p.23). Os diferentes momentos em que Nietzsche redige esses dois textos desembocam em um deslocamento, de "uma tentativa de expor pensamentos com clareza e precisão",

dos sentimentos morais" e "3. A vida religiosa" de *Humano, demasiano humano* com "5. Contribuição à história natural da moral" e "3. A natureza religiosa" de *Além do bem e do mal*, para ficar com os mais explícitos. O que ocorre para além do(s) título(s) desse livro é, de fato, a manutenção da posição crítica ou até mesmo sua intensificação, conforme a auto-análise de Nietzsche em *Ecce homo*: "Este livro (1886) é, em todo o essencial, uma crítica da modernidade, não excluídas as ciências modernas, as artes modernas, mesmo a política moderna, juntamente com indicações para um tipo antitético que é o menos moderno possível, um tipo nobre, que diz Sim" (NIETZSCHE, 2008b, p.91/ EH, BM, 2). Aqui se alia no mesmo projeto a crítica e a afirmação. Essa crítica, como mostra o mesmo texto, em um parágrafo acima, é entendida como uma maneira de negar: "A tarefa para os anos seguintes estava traçada da maneira mais rigorosa. Depois de resolvida a parte de minha tarefa que diz Sim, era a vez da sua metade que diz Não, que faz o Não: a tresvaloração mesma dos valores existentes, a grande guerra" (NIETZSCHE, 2008b, p.91/ EH, BM, 1). Temos aqui uma tensão entre negativo e afirmativo que doravante será de grande importância em nosso trabalho. No próprio texto de *Além do bem e do mal*, Nietzsche identifica a crítica à negação e à destruição, ou ao menos diz que os críticos são aqueles que "não negam, em si, um *prazer* em dizer Não e desmembrar" (NIETZSCHE, 1999a, p.116/ BM, 210, grifos do autor).

Contudo, antes vale notar que Nietzsche impõe como tarefa negativa sua produção a partir de *Além do bem e do mal*, após ter concluído sua produção afirmativa. Ora, *Assim falou Zaratustra* (ao menos suas três primeiras partes) se constitui como a publicação imediatamente anterior[11]. Seria então essa obra aquela em que a crítica (na forma da negação) estaria ausente?

Ainda em *Ecce homo*, dessa vez referindo-se ao *Zaratustra*, diz-se que a concepção fundamental desse livro é o pensamento mais afirmativo já alcançado, o eterno retorno (cf. NIETZSCHE [KSA 6], 1988, p. 335/ EH, Z, 1). Esse enunciado parece responder positivamente a questão acima. Mas essa não é a palavra final de Nietzsche. *Assim falou Zaratustra* não é uma obra isenta do movimento da negação. Embora suas intenções fortemente afirmativas sejam inegáveis, isso não se dá sem uma tensão, sem pontos críticos em que se enredam afirmação e negação. É o que podemos notar no seguinte trecho de *Ecce*

para o experimento de relacionar "o próprio pensamento a um gesto corporal" (ITAPARICA, 2002, p.23), fazendo com que os argumentos não sejam apenas objeto de compreensão, mas que sejam sentidos como afetos e apreendidos como gestos – procedimento esse que podemos estender a *Assim falou Zaratustra*, em que o aspecto corpóreo-afetivo se apresenta na escrita de forma ainda mais intensa do que em sua obra subsequente.

11 Lembrando que as três primeiras partes de ZA foram redigidas e publicadas entre 1883 e 1884, enquanto que a quarta parte foi redigida em 1885 e publicada apenas postumamente.

homo, em que o eterno retorno se destaca novamente como o ápice de um vetor afirmativo:

> O problema psicológico no tipo do Zaratustra consiste em como aquele que em grau inaudito diz Não, *faz* Não a tudo a que até então se disse Sim, pode no entanto ser o oposto de um espírito de negação; como o espírito portador do mais pesado destino, de uma fatalidade de tarefa, pode no entanto ser o mais além e mais leve – Zaratustra é um dançarino – : como aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o "mais abismal do pensamento", não encontra nisso entretanto objeção alguma ao existir, sequer ao seu eterno retorno – antes uma razão a mais para ser *ele mesmo* o eterno Sim a todas as coisas, "o imenso ilimitado Sim e Amém"... "A todos os abismos levo a bênção do meu Sim"...(NIETZSCHE, 2008b, p.87/ EH, Z, 6, grifos do autor).

Eis a questão de Zaratustra, como fazer o negativo e ser afirmativo, como enunciar "não" e "sim" ao mesmo tempo? É possível perceber que a afirmação não é um caminho simples nessa obra. Centrando novamente na crítica, podemos notar no mesmo texto de *Ecce homo*, referente ao *Zaratustra*, a invocação que sublinha o *Crepúsculo dos ídolos* e dá a imagem do "projeto" crítico de Nietzsche, a filosofia do martelo: "é decisiva a dureza do martelo, o prazer mesmo no destruir. O imperativo: 'tornai-vos duros!', a mais básica certeza de que todos os criadores são duros, é a verdadeira marca de uma natureza dionisíaca" (NIETZSCHE, 2008b, p.91/ EH, BM, 8)[12].

Passemos agora ao *Zaratustra*, em que a crítica figura entre a destruição, a postura do guerreiro ("tornai-vos duros!") e sobretudo a negação, relacionando esses itens também com a criação e principalmente com a afirmação.

1.2 Negação e afirmação no *Zaratustra*

Antes de tudo, continuaremos com um procedimento muito usual até aqui em nosso texto: a atenção aos subtítulos. O que significa dizer que um livro é, a um só tempo, para todos e para ninguém? Heidegger oferece uma interpretação:

> "Para todos" - evidentemente, isto não quer dizer: para qualquer um, enquanto um qualquer. "Para todos" - isto quer, sim, dizer: para cada homem enquanto homem; para cada um, sempre e à medida que este se faz, em sua essência, digno de ser pensado. "... e para ninguém" diz: para nenhum da horda dos curiosos de toda parte adventícios, que se embriagam e se extasiam com passagens isoladas, com frases e ditos deste livro e assim caem em delírios e vertigens cegos, em razão da linguagem meio cantante,

12 Como veremos, "tornai-vos duros" é uma inscrição que figura na nova tábua de valores de Zaratustra e que se repete na obra em questão.

> meio gritante, ora temperada, ora tempestuosa, quase sempre elevada, às vezes dura e chã – tudo isso, ao invés de pôr-se a caminho do pensamento que aqui procura por sua palavra (HEIDEGGER, 2002 p.87).

Essa leitura, que conserva o tom aristocrático presente nos textos de Nietzsche, enfatiza a singularidade do livro enquanto obra inapreensível para a maioria. Essa ênfase parece invocar elementos exteriores à palavra de Nietzsche, como a ideia de ser humano que se faz digno de ser pensado – e "em sua essência". Mas também fixa a necessidade de leituras mais detidas, oferecendo uma perspectiva nietzschiana, a do cuidado com as leituras apressadas. Com efeito, na *Genealogia da moral*, Nietzsche é explícito quanto a sua posição de como sua obra deve ser lida. Para tal, requer-se "uma arte da interpretação" (NIETZSCHE, 2009, p.14/ GM, Prólogo, 8). Nietzsche acrescenta que para a interpretação de sua escrita é necessária uma leitura que se assemelhe a digestão da vaca. A ruminação é esse processo lento em que a comida faz voltas no aparelho digestivo até que seja de fato digerida. O filósofo alemão oferece uma demonstração com a escrita da *Genealogia*, em que destaca um trecho do *Zaratustra* e compõe toda a terceira dissertação como seu comentário. Para Nietzsche, levará tempo até que esse tipo de leitura ganhe corpo em nossa cultura, uma vez que o homem moderno é incapaz de fazê-lo.

Ora, esse último ponto nos ajuda a compreender o texto em questão dentro do âmbito de perspectiva que tem sido movido na construção de nossa pesquisa. Não o "para todos", mas o "para ninguém" pode ser lido aqui com mais clareza em seu sentido negativo. *Assim falou Zaratustra* se configuraria como um livro "para ninguém" na medida em que estaria inserido no projeto crítico que Nietzsche empreende contra o seu tempo, no empreendimento que envolve a volta contra sua própria época. Ninguém, em sua época, poderia compreender tal livro, precisamente pela leitura apressada própria da cultura moderna[13].

Não nos arriscamos a seguir a mesma linha no que diz respeito ao trecho positivo. Isto é, se o "para ninguém" se refere ao tempo de Nietzsche, não está claro que o "para todos" acene para o futuro. É possível que a direção seja também a própria modernidade, em um

---

13 Arriscaríamos em questionar se a leitura ruminante não é ainda muito rara hoje em dia. Heidegger procura oferecer o testemunho de seu tempo: "É extraordinário como desde o seu aparecimento, há setenta anos, este subtítulo da obra se fez verdade. Mas precisamente no sentido inverso [descrito na última citação do autor]. Tornou-se um livro para qualquer um e, até hoje, nenhum homem realmente de pensamento mostrou-se con-crescido com o pensamento fundamental deste livro e foi capaz de medir sua gênese em toda sua amplitude" (HEIDEGGER, 2002, p.87). Segundo o atestado de Heidegger, o "para todos" convergiu exatamente para o efeito de popularização da obra. De fato, é perceptível o fato de que *Assim falou Zaratustra* é um livro muito lido ainda hoje.

sentido "ético", no esforço para que a obra liberte os homens de sua situação epocal. Nesse sentido, o livro seria direcionado contra os homens modernos não naquilo que eles têm de homens, mas naquilo que eles têm de modernos – e aqui nos reencontraríamos com a leitura heideggeriana –, ou, por outro lado, o livro se insurgiria contra os seres humanos naquilo que eles possuem de humano, demasiado humano, para que possa surgir, daí, algo além do humano.

Pois bem, o além-do-homem (*Übermensch*) é anunciado logo no início do livro. Ele é descrito como o sentido da terra. Essa busca pelo sentido da terra na terra se faz em um movimento de contraponto a uma tradição transcendente, que na filosofia parece fincar sua origem ou ao menos sua linha mestra na filosofia de Platão. O caminho do sentido da terra desvia-se do caminho de toda louvação aos ideais transcendentes: "Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis no que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram" (NIETZSCHE, 2011, p.14/ Z, I, Prólogo, 3, grifos do autor). Vemos que a crítica à transcendência tem uma base imediata: a afirmação da vida. O alvo principal do ataque ao caminho do supraterreno é o desprezo pela vida. A esperança por outra vida que não a imanente, cujo sentido é inescapável à própria terra, está de acordo com uma negação da vida. Outro ataque à transcendência, que precede e prepara este, é realizado ainda antes de Zaratustra realizar o anúncio do além-do-homem na praça. O percurso até lá é feito numa floresta, em que Zaratustra encontra o velho santo e se admira por esse último ainda não saber da morte de Deus (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.13/ Z, I, Prólogo, 2). No decorrer da narrativa, o próprio Zaratustra admite mais tarde ter acreditado que o mundo era obra de "um deus sofredor e atormentado" (NIETZSCHE, 2011, p.31/ Z, I, Dos transmundanos). Após dissipar essa ilusão, Zaratustra pode constatar que esse deus não era proveniente de um impulso para além do homem, mas que ele era "obra e loucura de homens, como todos os deuses" (NIETZSCHE, 2011, p.31/Z, I, Dos transmundanos). A ilusão não vinha do além, mas do próprio interior de Zaratustra. Assim, para superar a busca por deus ele precisou superar a si mesmo. Essa invenção de deus e do mundo transcendente deriva de um sentimento de cansaço da vida: "Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga, que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e transmundanos" (NIETZSCHE, 2011, p.32/ Z, I, Dos transmundanos). O além-mundo é provocado por essa fraqueza da vontade, pela negação da vida. Por isso Zaratustra afastou o fantasma da

transcendência carregando as cinzas de seu sofrimento para o monte e inventando uma "chama mais viva" para ele.

Essa linha de investigação é mantida ao lermos a seção subsequente, *Dos desprezadores do corpo*, em que a alma é limitada a uma expressão de algo que se passa no corpo, de modo que o corpo é tudo. Que o corpo seja a totalidade do ser humano não implica um biologismo e um fisicalismo. A subjetividade, aqui, é o próprio corpo, o qual Nietzsche denomina de "Si-mesmo" (*Selbst*). O eu, por sua vez, se limita ao que Nietzsche nomeia de "pequena razão"(*kleine Vernunft*). O corpo não é determinado pelo eu, ao contrário, enquanto Si-mesmo, grande razão (*grosse Vernunft*), o corpo é o que determina o eu: "'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 Eu" (NIETZSCHE, 2011, p.35/ Z, I, Dos desprezadores do corpo). Se o Si-mesmo é determinante, a pequena razão opera segundo seu comando. Assim, quem despreza o corpo, ainda que não o saiba, o faz segundo impulsos corpóreos. O diagnóstico de Nietzsche/Zaratustra é de que os desprezadores do corpo estão com os corpos fatigados, incapazes de criar, querendo perecer: "Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós" (NIETZSCHE, 2011, p.36/ Z, I, Dos desprezadores do corpo). Novamente é possível atestar a relação entre um impulso para fora da imanência com a negação da vida.

Após Zaratustra anunciar que o homem é uma corda sobre o abismo, entre o animal e o além-do-homem, e assistir o equilibrista cair enfraquecido próximo a ele, inicia uma conversa em que busca alertar o homem ferido contra as tentações transcendentes. Zaratustra lhe diz que não existe demônio, inferno ou alma que sobreviva ao corpo. Essa formulação faz com que o homem infira que sua vida não possui sentido e valor, com o seguinte raciocínio: "Se falas a verdade, então nada perco, ao perder a vida. Não sou muito mais que um animal a que ensinaram a dançar, com golpes de bastão e pequenos nacos de comida". Zaratustra discorda e alenta o equilibrista: "fizestes do perigo o teu ofício, não há o que desprezar nisso. Agora pereces no teu ofício: por causa disso, eu te sepultarei com minhas próprias mãos" (NIETZSCHE, 2011, p.20/ Z, I, Prólogo, 6). O elogio de Zaratustra se concentra no ofício do perigo. Devemos colocar a questão: quem pode fazê-lo? Para alguém fazer do perigo o seu ofício lhe é preciso coragem. A "virtude" da coragem, que retorna diversas vezes no *Zaratustra* e a qual pretendemos retornar enquanto tema de estudo, condiz com a proposta de uma filosofia guerreira, com o elogio da guerra, do risco e do enfrentamento, relacionando-se,

portanto, ao aspecto crítico da filosofia de Nietzsche.

Esse elogio da guerra reaparece em *Do ler e do escrever*, em que se afirma que a sabedoria ama os guerreiros: "corajosos, descuidados, zombeteiros, violentos" (NIETZSCHE, 2011, p.41/ Z, I, Do ler e do escrever); em *Da Guerra e dos guerreiros,* Zaratustra declara não querer ser poupado pelos inimigos e amá-los como irmãos de guerra, além de apontar a necessidade de se ter orgulho deles. A luta, o conflito, a disputa tornam-se tão importantes que o ato de guerrear não deve ser levado à frente com vistas à paz, mas ao contrário, deve-se tomar a guerra não como meio para se alcançar a paz e sim como a próprio fim último do qual a paz é somente um instrumento e um *intermezzo*:

> Deveis amar a paz como meio para novas guerras. E a paz breve, mais que a longa.
> Não vos aconselho o trabalho, mas a luta. Não vos aconselho a paz, mas o triunfo. Vosso trabalho seja uma luta, vossa paz seja um triunfo!
> Só podemos estar calados e tranquilos quando temos arco e flecha: do contrário, falamos e brigamos. Que vossa paz seja um triunfo!
> Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa.
> A guerra e a coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo. Não a vossa compaixão, mas a vossa bravura salvou até agora os desventurados
> (NIETZSCHE, 2011, p.47/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros).

Parte dessa citação é ainda retomada em *Conversa com os reis* (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.234/ Z, IV). Em *Dos compassivos*, diz-se que "todos os criadores são duros" (NIETZSCHE, 2011, p.86/ Z, II). Em *O Andarilho*, louva-se aqueles que endurecem (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.146/ Z, III). Em *Das velhas e novas tábuas,* Zaratustra declara seu amor aos valentes e o desejo de que se tenha orgulho de seus inimigos (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.200/ Z, III, 21). Em *Do homem superior,* Zaratustra elogia os homens, valentes, intrépidos, corajosos (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.273/ Z, IV, 4).

Dando seguimento a narrativa: nossa personagem caminha por entre florestas e pântanos carregando o cadáver do equilibrista. Consegue comida ao bater à porta de uma casa. Segue caminho pela noite e, ao alvorecer, coloca o defunto em uma árvore oca e adormece sobre o musgo da densa floresta, "de corpo cansado mas de alma serena" (NIETZSCHE, 2011, p.23/ Z, Prólogo, 8). Zaratustra acorda com uma epifania: ele não precisa de mortos, que pode carregar ao seu bel-prazer, mas sim de vivos, de companheiros que o sigam somente na medida em que possam seguir a si mesmos. Desse modo, Nietzsche

diferencia “companheiros” de “povo” ou – para manter uma nomenclatura mais fortemente ligada ao problema moral – “rebanho”. Diferente daqueles, este se configura como uma massa informe que apenas obedece, sem uma busca própria. Desse modo Zaratustra compreende porque seu anúncio do além-do-homem foi desprezado pelo povo na praça[14]. Zaratustra deve seguir com companheiros e não pastorear rebanhos. Ao contrário, ele deseja ser “chamado de ladrão pelos pastores” (NIETZSCHE, 2011, p.23/ Z, prólogo, 9). Mais uma vez intervém um elemento da postura crítica, o incômodo. Zaratustra deseja ser inoportuno, incomodar os pastores, eles que são denominados de bons e justos: “Vede os bons e os justos! A quem odeiam mais? Àquele que quebra suas tábuas de valores, ao quebrador, infrator: - mas esse é o que cria” (NIETZSCHE, 2011, p.23/ Z, Prólogo, 9). Os companheiros seriam aqueles capazes de assumir a tarefa da destruição e da criação de valores; tarefa, portanto, ao mesmo tempo crítica e afirmativa: “Companheiros é o que busca o criador, e aqueles que saibam afiar suas foices. Destruidores serão eles chamados, e desprezadores de bem e mal. Mas são eles os que colhem e que festejam” (NIETZSCHE, 2011, p.24/ Z, Prólogo, 9)[15].

Zaratustra deixa o corpo do equilibrista na árvore, considera-o sepultado ali mesmo e se despede, para longe dos mortos e do povo, em busca de criadores. Dado meio-dia, ele encontra seus animais – a águia e a serpente – e assim finda o prólogo. Segue-se então os discursos de Zaratustra. A leitura do primeiro deles, *Das três metamorfoses*, é particularmente pertinente para o problema da negação e da afirmação.

A primeira metamorfose do espírito é o camelo. Ele é forte, mas sua força reside em sua capacidade de suportar. Ele pergunta pelo que é pesado e o carrega. Por isso, Nietzsche o considera um espírito dominado pela reverência. É, portanto, um espírito de aceitação, de resignação. Ele diz sim ao peso. Nesse sentido, se assemelha a outro animal que surge no percurso de Zaratustra e sobre qual falaremos mais adiante, o asno, que emite um falso sim. Ambos são animais de carga.

Depois de tornar-se camelo, o espírito torna-se leão. Busca ser senhor no mais solitário deserto: ser livre. Mas a liberdade, como uma princesa dos contos, se encontra aprisionada por

---

14 Na quarta parte do livro, na seção intitulada *Do homem superior*, Zaratustra reconhece seu fracasso correspondente à etapa descrita no prólogo (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.271). Mas se fosse privado do elemento – diríamos – “negativo” do fracasso em sua trajetória, Zaratustra não colheria o efeito – por assim dizer – “positivo” do aprendizado de que seu ensinamento não deveria ser canalizado em direção ao povo, mas sim aos que ele poderia nomear de “companheiros”.

15 A quebra de valores é uma tarefa crítica por mais de um motivo: por sua ação combativa, dura, destruidora; por seu movimento negativo, que, no entanto, se liga ao elemento positivo da criação; mas também porque o problema do valor possui um viés crítico. Essa terceira característica será mais desenvolvida no momento em que abordarmos a interpretação que Gilles Deleuze faz da crítica em Nietzsche.

um dragão. O leão precisa enfrentar esse dragão, chamado "Tu deves" (*Du Sollst*). Contra o dragão e seu nome, o leão diz "eu quero". Mas vários "tu deves" brilham nas escamas douradas do poderoso dragão[16]. Nietzsche, ao dizer que as escamas do dragão reluzem em ouro, parece se referir ao fato de que elas são tomadas como demasiadamente valorosas, trazendo para a trama mais uma vez o problema do valor:

> Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: "Todo o valor das coisas brilha em mim".
> "Todo o valor já foi criado, e todo o valor criado – sou eu. Em verdade, não deve mais haver 'eu quero'". Assim fala o dragão.
> (NIETZSCHE, 2011, p.28/ Z, I, Das três metamorfoses).

Enfrentar o dragão significa enfrentar os valores estabelecidos como os mais valorosos e como os valores suficientes. Não deve haver valores novos, por isso uma nova vontade não pode ser erigida. Dados os valores, é preciso apenas segui-los. Toda vontade deve ser convergida para os valores já criados. "Tu deves obedecer", assim soa a presença do dragão. Desse modo, a tarefa do espírito tornado leão é aquela que Zaratustra descreve como sua e de seus companheiros: a quebra da tábua de valores, a destruição das valorações estabelecidas. É preciso o leão além do camelo para que o espírito conquiste a liberdade. Ao invés do falso "sim" do animal de carga, o leão emite um poderoso "não":

> Meus irmãos, para que é necessário o leão no espírito? Por que não basta o animal de carga, que renuncia e reverente?
> Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para nova criação – isso está no poder do leão.
> Criar liberdade para si e um sagrado Não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão.
> Adquirir o direito a novos valores – eis a mais terrível aquisição para um espírito resistente e reverente. Em verdade, é para ele uma rapina e coisa de um animal de rapina.
> Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o "Tu-deves"; agora

16 Paulo César de Souza traduz o nome do dragão por Não-farás. Ele reconhece que a tradução literal para "Du Sollst" seria "Tu deves". Sua justificativa se ampara na possível referência que o texto de Nietzsche faz à Bíblia, reconhecendo o aparecimento do grande dragão em "apocalipse, 12, 9", somado ao fato de que vários mandamentos da bíblia se iniciam sob a fórmula "não farás...", que no alemão ficaria "Du sollst nicht..." . Embora a bíblia seja um texto muito presente no *Zaratustra* (como veremos no capítulo 4), essa justificativa não nos parece válida, uma vez que dá demasiada ênfase a possível referência ao texto bíblico, ignorando o possível debate que Nietzsche trava com a filosofia moderna, sobretudo com Kant e sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), no que tange ao problema moral do dever (*Pflicht*). Já que a tradução literal também é rica de significado no contexto da obra, permanecemos com ela. Além disso, outra justificativa do tradutor é a consonância com a frase adversativa do leão, "Ich will", que pode significar "eu farei", mas que muito estranhamente Souza opta, nesse caso, pela versão mais imediata "eu quero". Outro ponto crítico da tradução é que em seguida, no último momento em que "Du-sollst" aparece (a primeira vez com hífen) o termo é vertido não por "Não-farás" mas por "Tu-deves".

> tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura.
> (NIETZSCHE, 2011, p.28/ Z, I, das três metamorfoses).

Com o "não" do leão, o espírito adquire a liberdade para a criação de novos valores. Mas o leão, por se limitar ao empreendimento negativo em relação aos valores, não possui ele próprio a potência para a criação de valores diversos daqueles antes estabelecidos e agora destruídos. Por isso é necessário ainda uma última metamorfose, em que o leão se torna criança. Nesse momento criação e afirmação se unem em um sagrado dizer "sim":

> Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.
> Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.
> (NIETZSCHE, 2011, p.29/ Z, I, das três metamorfoses, grifos do autor).

O sim da criança é o verdadeiro sim. Trata-se da afirmação que não se confunde com a resignação, e sim que busca e afirma sua própria vontade. Essa afirmação parte de si e por isso é afirmativa desde a origem, ao contrário da aceitação do camelo, que afirma aquilo que lhe é imposto, uma vez que enquanto camelo o espírito aceita os velhos valores, em acato ao "Tu-deves". Por isso o circuito afirmativo da criança é "uma roda a girar por si mesma". O esquecimento, que na *Genealogia* ganhará o estatuto de faculdade positiva, com existência própria e não somente uma negação da memória, cumpre aqui seu papel renovador, permitindo "um novo começo"[17]. O leão ainda se limita a um papel negativo, não cria valores, de modo a permanecer relacionado aos valores antigos. Eles os nega, mas não os ultrapassa. É preciso a inocência da criança para o complemento afirmativo da crítica dos valores.

Em *Da árvore na montanha*, reaparece a necessidade de algo além da destruição. Zaratustra alerta que o homem nobre corre o perigo de se tornar apenas um destruidor, isto é, "sem cultivar uma meta para além do dia" (NIETZSCHE, 2011, p.44/ Z, I). Em *Do novo Ídolo*, Nietzsche antecipa a sua obra cujo subtítulo se expressa na insígnia metodológica "como filosofar com o martelo", elegendo o Estado como novo ídolo e o derrubando através

17 Na *Genealogia*: "Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial] como creem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças ao qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar 'assimilação psíquica'), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou 'assimilação física'" (NIETZSCHE, 2010, p. 43/ G, II, 1).

de sua escrita. Nessa seção é retomada a insuficiência da pura negação, de modo que a figura do destruidor ocupa o lugar do próprio criador do Estado, que seria, em realidade, um criador de armadilhas, enquanto o criador ocupa o lugar da verdadeira criação: a do povo. Segundo Zaratustra, Estado e povo não podem se confundir. O primeiro destrói o segundo e o segundo se contrapõe ao primeiro:

> Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. E de modo frio ele também mente; e esta mentira rasteja de sua boca: "Eu, o Estado, sou o povo".
> Isso é mentira! Criadores foram aqueles que criaram os povos e deixaram uma fé e um amor suspenso sobre eles: assim serviram à vida.
> Destruidores são aqueles que preparam armadilhas para muitos e as chamam de Estado: deixam uma espada e cem desejos suspensos sobre eles.
> (NIETZSCHE, 2011, p.48/ Z, I, Do novo ídolo).

Aqui se opera aquele sentido da crítica que funciona segundo um objetivo bem determinado. O enfrentamento desse adversário deve ter como complemento uma meta, de modo que a pura destruição não leva o elogio de Nietzsche. Além disso, é preciso notar que Zaratustra busca despertar aqueles dotados de nobreza contra a sedução do empreendimento destrutivo.

Se não deve haver destruição sem criação, o mesmo ocorre se invertermos o termo da proposição: "Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem de ser um criador sempre destrói" (NIETZSCHE, 2011, p.58/ Z, I, Das mil metas e uma só meta). Os criadores se modificam concomitante aos valores porque o processo valorativo implica a criação. Avaliar é criar: "Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! O próprio estimar é, de todas as coisas estimadas, o tesouro e a joia", uma vez que "apenas através do estimar existe valor: e sem o estimar seria oca a noz da existência" (NIETZSCHE, 2011, p.58/ Z, I, Das mil metas e uma só meta). A crítica também pode ser entendida como um processo de avaliação. Nesse sentido, a crítica teria em si já uma dimensão positiva. Assim, a pura negação estaria em antagonismo com a própria ideia de crítica.

A mudança de valores deve ser realizada por aqueles que podem tanto destruir quanto criar. Recolocar os valores é uma tarefa para os combatentes e criadores. Em vários momentos de *Assim falou Zaratustra* Nietzsche estabelece relações diretas entre o negativo e o afirmativo. Em *Do grande anseio*, ao conversar com sua própria alma, falando dos ensinamentos e benefícios que a concedeu, Zaratustra diz que deu a ela "o direito de dizer

Não como a tempestade e dizer Sim como o céu aberto diz Sim" (NIETZSCHE, 2011, p.213/ Z, III). Em termos do que poderia ser considerada uma imagem da autocrítica, em *Do caminho do criador* Zaratustra ama aqueles que perecem para criar além de si mesmos (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.63/ Z, I). Em *Da virtude dadivosa*, Zaratustra encerra a primeira parte do livro despertando seus discípulos contra os perigos da adoração e da crença, inclusive nele próprio, concluindo: "somente quando todos vós me tiverdes negado eu retornarei a vós" (NIETZSCHE, 2011, p.76/Z, I, 3). Em *Dos virtuosos,* com mais um processo alegórico, forma-se uma ótima imagem para evidenciar a fusão entre o negativo e afirmativo em uma só figura:

> Em verdade, tirei de vós cem palavras e os brinquedos favoritos de vossa virtude; e agora vos irritais comigo como se irritam as crianças.
> Elas brincavam junto ao mar – então chegou uma onda e levou-lhes o brinquedo para o fundo: agora choram.
> Mas a mesma onda deverá lhes trazer novos brinquedos e lançar à sua frente novas conchas coloridas! (NIETZSCHE, 2011, p.92/ Z, II, Dos virtuosos).

Assim, Zaratustra promete aos incomodados com tudo o que criticou e tudo o que venha a destruir que a perda daquilo que eles mais valorizavam implica o ganho de novas coisas valorosas, novos valores, novos brinquedos – que saibam eles avaliar, brincar e criar, como a criança que vem do leão e afirma sobre sua negação. A mesma ideia aparece em *Antes do nascer do sol.* Nessa seção Zaratustra insiste em dizer que é um afirmador, alguém que diz "sim e amém". Mas adverte que essa afirmação, assim como o sim da criança, apareceu apenas à custa de muita guerra, de uma postura de enfrentamento como a do leão:

> E "quem não pode abençoar deve *aprender* a amaldiçoar" – esse claro ensinamento me veio de um claro céu, mesmo em noites escuras essa estrela se acha em meu céu.
> Mas eu sou alguém que abençoa e diz Sim quando estás ao meu redor, ó céu puro, ó luminoso! Abismo de luz! – a todos os abismos levo meu sim abençoador.
> Tornei-me alguém que abençoa e diz Sim: para isso pelejei muito tempo e fui um lutador, de modo a um dia ter as mãos livres para abençoar.
> (NIETZSCHE, 2011, p.157/ Z, III, Antes do nascer do sol, grifos do autor).

Amaldiçoar para quem não pode abençoar. Negar para quem não pode afirmar. Em *Da morte voluntária* aparecerá uma fórmula semelhante, em que a questão do tempo, ou do "tempo certo" é problema decisivo: dizer "não" quando não é tempo de ser afirmativo. Nesse

caso, quando se pode enfrentar a própria morte e querê-la no tempo correto, não se pode furtar ao fato de que se trate de uma negação, sobretudo que a afirmação em sua forma fundamental ou mais elevada, para Nietzsche, é afirmação da vida. Tendo a vida como parâmetro, a busca pela morte é um tipo de negação. Porém, se essa busca vem no tempo certo e está em acordo com uma negação de uma série de degenerações, uma negação maior de outras negações da vida, tem-se, portanto, uma autêntica negação, que deve ser pensada em relação ao afirmativo e à liberdade: "Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador, quando já não é tempo de dizer Sim: assim entende ele da morte e da vida" (NIETZSCHE, 2011, p.71/ Z, I, Da morte voluntária).

Em *Do espírito de gravidade*, Zaratustra se diferencia daqueles que ele denomina de "contentes com tudo". Estes encontrariam no mundo uma positividade inerente a ele, de modo a ver todas as coisas como boas. Assim, Nietzsche evoca novamente a negação ao lado da afirmação, de maneira que sua personagem possa se aproximar de um modo de vida que tenha algum parâmetro para a afirmação do mundo, e que ao mesmo tempo saiba também dizer "não": "O contentamento com tudo, que sabe de tudo gostar: este não é o melhor gosto! Respeito os estômagos e línguas rebeldes e exigentes, que aprenderam a dizer 'Eu', 'Sim' e 'Não'" (NIETZSCHE, 2011, p.185/ Z, III, Do espírito de gravidade, 2)[18].

O "eu" diz respeito à particularidade da avaliação. Assim como não haveria uma afirmação universal que anule a perspectiva individual, não haveria uma negação. Ainda a respeito desse "sim" oferecido a tudo, Nietzsche invoca pela primeira vez no texto a figura que anteriormente relacionamos ao camelo, trazendo à cena ainda outro animal: "Mas tudo mastigar e digerir – isso é uma autêntica maneira de porco! Sempre dizer 'I-A'- isso apenas o asno aprendeu, e quem tem seu espírito! -"(NIETZSCHE, 2011, p.185/ Z, III, Do espírito de gravidade).

O "I-A" representa o som emitido pelo asno, próximo a uma pronúncia grotesca do "sim" (*Ja*) alemão. O sim do asno não é afirmativo, pois ele confirma tudo, sem qualquer distinção, seleção, avaliação. Nesse sentido, falta-lhe crítica. A crítica é importante para a afirmação. Ela impede que se afirme tudo sem se afirmar nada. Ela impede que se dê um

18 Em *Além do bem e do mal*, essa apologia do conjunto "sim e não" é realizada em vários momentos do capítulo *Nós, os eruditos*: o "sim" e o "não" acerca da vida é colocado como a grande tarefa para o filósofo (Cf. NIETZSCHE, 1999a, p.108/ BM, 205); na figura do homem objetivo, ridicularizada por Nietzsche, é constatada a indiferença ao "sim" e ao "não" (Cf. NIETZSCHE, 1999a, p.110/ BM, 207); a figura do cético também é hostilizada, pois "essa criatura delicada, apavora-se facilmente; sua consciência é treinada para estremecer e sentir como que uma mordida face a qualquer Não, e mesmo a um Sim duro e decidido. Sim! E Não!" (NIETZSCHE, 1999a, p.112/ BM, 208).

“sim” àquilo que é negativo, de modo que a afirmação se torne negativa, seja contaminada pelo negativo e se torne uma falsa afirmação. O espírito afirmativo deve se afastar de um espírito de asno, bem como de um espírito de porco. É preciso paladar e estômago nobres, que selecionem os alimentos de melhores sabores e que não atrapalhem a digestão. Afirmar tem a ver com certa sabedoria em relação aquilo que é acolhido. Dizer “sim” a tudo pode causar má digestão, degenerescência, decomposição das forças que mantém um todo saudável. Por isso saber negar é importante para a própria afirmação.

É saudável negar, como no caso do “Não! Não! Três vezes Não” ao cansaço niilista e negador da vida que vem da boca do adivinho, que diz “tudo é igual, nada vale a pena” (NIETZSCHE, 2011, p.230/ Z, IV, O grito de socorro). É necessário negar, como na ocasião do “Não! Não! Três vezes Não” aos homens do fastio, do grande anseio e do grande nojo, a fim de que se espere “por outros mais elevados, mais fortes, mais vitoriosos, mais bem-dispostos, de corpo e alma feitos a prumo: *risonhos leões* devem vir!” (NIETZSCHE, 2011, p.268/ Z, IV, A saudação, grifos do autor). Os leões, precisamente aqueles que negam, exercendo com júbilo o seu papel, vêm e trazem consigo a criança, sua inocência e sua criação. Ainda uma terceira negação tripla se junta a essas duas no percurso de Zaratustra, quando ele se põe a negar as reparações dos males, acomodações e caminhos fáceis:

> Ó homens superiores, julgais que estou aqui para reparar o que fizestes mal? Ou que quero preparar leitos mais cômodos para vós que sofreis? Ou mostrar veredas novas e mais fáceis a vós, instáveis, perdidos e extraviados na montanha?
> Não! Não! Três vezes Não! Cada vez mais e melhores homens de vossa espécie deverão perecer, – pois as coisas deverão ser cada vez mais duras e difíceis para vós. Somente assim –
> – somente assim cresce o homem até as alturas em que o raio o atinge e despedaça: alto o bastante para o raio!
> Meu pensamento e meu anseio vão para poucas, demoradas e distantes coisas: que me importaria vossa pequena, breve e copiosa miséria?
> Não sofreis o bastante para mim! Pois sofreis por vós, não sofrestes ainda *pelo homem*. Mentiríeis, se dissésseis o contrário! Nenhum de vós sofre do que *eu* sofri. – – (NIETZSCHE, 2011, p.274/ Z, IV, Do homem superior, 6, grifos do autor).

Zaratustra não busca reparar males, perdas e danos próprios ou alheios. Ao contrário, sua sabedoria é causadora de danos e “raios”, como uma tempestade. É no convívio com a dureza, com aquilo de inóspito na natureza e no próprio homem, que o homem deve caminhar para se elevar mais e mais, no seguimento de seu próprio aniquilamento enquanto homem, em

direção a sua superação: o além-do-homem[19].

Do exposto até agora podemos constatar o seguinte: Nietzsche concebe a criação como um tipo de afirmação, como algo ligado ao dizer "sim". Contudo, a maneira mais intensa de dizer "sim" é o pensamento do eterno retorno. Nietzsche concebe esse pensamento como a base fundamental de *Assim falou Zaratustra*. Essa linha de leitura nos colocaria diretamente diante de uma rápida conclusão: *Zaratustra* é uma obra decididamente afirmativa. No entanto, tal fecho se mostra precipitado, na medida em que o próprio Nietzsche aponta para a dinâmica da negação a se referir a tal obra. Ela se apresenta em vários momentos do texto, de maneira mais ou menos proporcional à afirmação. Foi o que podemos atestar com a espécie de listagem que fizemos até aqui.

Entretanto, o próprio Nietzsche se preocupa não em como manter a negação, mas sim em como negar e ainda assim se manter afirmativo. Esse seria o problema do *tipo* Zaratustra. De acordo com essa preocupação maior com a afirmação, estão algumas linhas expostas anteriormente, aquelas em que a negação aparece como um meio para afirmação, por exemplo: a criação após a destruição, a criança após o leão. Assim, a negação parece se limitar a condição de instrumento da afirmação. Como é argumentado em um comentário sobre *Assim falou Zaratustra*:

> A vontade profunda de Nietzsche não poderia ser uma vontade de negar, de destruir, de recusar. Nietzsche não é fundamentalmente crítico nem está tomado de nenhum ressentimento. Se prega "o grande desprezo" para com a nossa civilização e sua moral, é porque tem algo melhor a propor; não inventa outra para denegrir esta (querer negativo), mas, ao contrário, só secundariamente a denigre, em sua veneração pela outra, que ele chama e anuncia (querer positivo). Para Nietzsche, é a vontade de afirmar, de dizer sim à vida, sim ao ser, é a vontade de criar e de criar-se a si mesmo que dá valor às coisas e aos atos, e, evidentemente, é essa vontade que é a primeira (HÉBER-SUFFRIN, 2003, p.58).

É preciso esclarecer que nem toda negação se harmoniza com o ressentimento. A negação nietzschiana é negação do próprio ressentimento. O grande problema é que esses dois tipos de negação podem se confundir, como diz Stegmaier: "é difícil diferenciar entre o dizer-não *ao* ressentimento e o dizer-não *do* ressentimento" (STEGMAIER, 2011, p. 197, grifos do

19 Exibiremos mais adiante a importância da perspectiva de não eliminação do sofrimento dentro do quadro existencial de nossa leitura, no interior da abordagem acerca da mais elevada forma de afirmação concebida por Nietzsche: a afirmação da vida. Veremos como essa oposição ao cômodo, ao amolecimento, à reparação de males e danos se insere no contexto vital da vontade de poder e do eterno retorno. Nesse contexto a coragem, a dureza, a guerra permanecem como elementos elogiados, mas ganham um sentido que ultrapassa a dinâmica da negação, isto é, a crítica e a necessidade de destruição.

autor). Isso move o nosso trabalho na busca de esclarecer esse dois tipos de negação, na tentativa de mostrar que, assim como a afirmação da criança não pode ser relacionada à afirmação do asno, a negação do leão não é análoga a negação da moral de rebanho:

> o "contradizer como nunca foi contradito" é um ser-diferente e um pensar-diferente daquilo que os ressentimentos em geral querem. Nietzsche denominou essa postura como um "*fazer não*", que não pode ser novamente reduzido a conceitos gerais ou oposições conceituais, mas que apenas pode ser mostrado. Nietzsche mostrou isso na figura de Zaratustra (STEGMAIER, 2011, p.197).

Se, de fato, a negação é um meio para a afirmação, primeiramente é preciso notar que ela não se constitui como um meio entre outros, mas como o único caminho para tal. Nietzsche não só defende que a destruição é um caminho para a criação, mas também que o criador é sempre destruidor: "A afirmação existencial de uma orientação radicalmente nova torna necessária a dissolução da antiga" (STEGMAIER, 2011, p.198). É certo que Nietzsche e Zaratustra se opõem ao que é puramente negativo. Desse modo essa filosofia não acata a negação sem afirmação. Mas o contrário também é válido: há momentos em que se diz que não há afirmação sem negação. No texto o "sim" aparece na maioria das vezes ao lado do "não", sem contraposição e mesmo sem hierarquia. Isso torna, no mínimo, muito mais complicada a defesa de uma pura afirmação em Nietzsche, em detrimento do negativo ou legando a ele um papel menor, intermediário. Mesmo se levarmos à frente a designação da negação como um instrumento, rebaixar aquilo que é instrumental em função dos fins não implicaria um teleologismo estranho à filosofia de Nietzsche? Não estaria sendo reproduzida uma imagem cara a metafísica ocidental, aquele sistema de causas aristotélico, em que a brutalidade do negativo, sua dureza e esforço equivaleria à causa eficiente, enquanto a afirmação enquanto meta máxima que daria sentido aos demais elementos se aproximaria de uma causa final[20]?

20 Um conceito central em toda a filosofia de Aristóteles é o de finalidade. Em sua teoria das quatro causas, existem causas materiais, formais, eficientes e finais. A causa final é, no entanto, a primeira, no sentido de que ela é o que determina a existência das coisas, sendo o fim o qual as coisas se destinam. Assim como todo o *cosmos*, o ser humano se movimenta segundo algum fim. Sem finalidade, a existência não possuiria sentido, portanto seria absurda. No plano antropológico, o fim buscado é o bem, visto que todos os homens buscam coisas boas para eles próprios: "admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem" (ARISTÓTELES, 1984, p.49/ EN, I, 1, 1094 a1-3). É perceptível que a causa final é superior e primeira. Ela determina todo o processo de constituição de análise de determinada realidade. Embora o trecho aqui destacado esteja em um contexto ético, a teoria aristotélica da causalidade tem origem metafísica. Nietzsche não vê um problema em que a existência não tenha sentido pré-determinado. Na verdade, essa absurdidade da existência é necessária para a própria o exercício da condição criativa humana, na medida em que

A propósito, defendemos que o pensamento de Aristóteles, ainda que caricaturalmente, pode ser configurado como um adversário no *Zaratustra.* Se levamos a frente a ideia de que decidir entre a negação e a afirmação não é o melhor caminho, não devemos concluir daí a busca por um meio-termo. Zaratustra é um adversário de todo o meio-termo: "os meios-termos estragam tudo que é inteiro" (NIETZSCHE, 2011, p.121/ Z, II, Dos apóstatas, 1); "'pomos nossa cadeira no *meio*' – diz-me seu sorriso complacente –, tão distante de lutadores moribundos como de porcos satisfeitos, Isso, porém, é *mediocridade*" (NIETZSCHE, 2011, p.162/ Z, III, Da virtude que apequena, 2, grifos do autor); "Destroçai, destroçai essa palavra ['contrato'] dos corações débeis e meio-isso, meio-aquilo" (NIETZSCHE, 2011, p.203/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 25). Ainda que seja possível uma solução da tensão entre o não e o sim, o meio-termo não é um caminho adequado[21]. A dinâmica da negação e da afirmação tende a se inserir no percurso filosófico de Nietzsche enquanto pensamento dos extremos. Inclusive, perguntaríamo-nos se aqui não estaria em dinâmica a própria tendência de Nietzsche ao paradoxo, se aqui não pulsa o bramir de uma filosofia guerreira que prima pelo antagonismo:

> Uma das características do modo de filosofar de Nietzsche que permite a abertura a outras formas de entender o pensamento é o aspecto tensional de sua filosofia, essa presença da negação e da afirmação que não se resolve em uma síntese. Ao Nietzsche crítico dos valores e modos de vida do Ocidente, ao destruidor das grandes noções que conformam as arquiteturas filosóficas e morais, ao negador e mestre da suspeita, não o "segue" o Nietzsche afirmador e criador de novos sentidos como se uma "evolução" do pensamento obrigara a afirmar depois de negar, a construir depois de destruir, esquecendo o poder da negação. Não existe superação do "não" pelo "sim", o característico do pensamento nietzschiano seria justamente a manutenção da tensão entre o sim e o não. Manutenção da tensão que se

---

possibilita que o sentido adentre no plano valorativo humano via criação. Em um dos fragmentos póstumos de 1887 – 1889, Nietzsche diz que procura uma explicação do devir que não se ampare em finalismo algum, que a necessidade não repouse em qualquer coisa parecida com um motor primeiro (Cf. NIETZSCHE [KSA 13], 1988, p.34/ FP, 11 [72]). Mas Nietzsche se opõe ao teleologismo tanto no plano metafísico quanto no antropológico. Segundo Céline Denat, ao comentar o posicionamento de Nietzsche em relação a Spinoza no que tange às posturas antiteleológicas de ambos: "Nietzsche sustenta que sua própria crítica da finalidade é a mesma de Spinoza, *com a única diferença*, de acordo com ele mesmo, de que iria mais longe que este último, ao negar qualquer finalidade, não somente na natureza, mas também no homem" (DENAT, 2009, p.148, grifos do autor). Contudo, ao assumir a antiteleologia além do âmbito metafísico, não seria problemático o postulado de ideias, por parte de Nietzsche, como as de "meta", "filósofos do futuro" e mesmo "além-do-homem"?

21 "um mestre em qualquer arte evita o excesso e a falta, buscando o meio-termo e escolhendo-o" (AISTÓTELES, 1984, p.72/ EN, II, 5, 1106 b6-7). No capítulo no qual abordaremos a vida e a vontade de poder, veremos a importância da ideia de excesso em Nietzsche. O eterno retorno também se relaciona com uma crítica a uma ideia próxima a isso que Nietzsche relaciona à debilidade, o "meio-isso, meio-aquilo". Trata-se das meias-vontades. Não está claro que Nietzsche se direciona especificamente contra Aristóteles com essas formulações. Contudo, acreditamos ser possível estabelecer essa relação e posicionar a filosofia do estagirita – nesse caso específico, sua ética – como alvo de uma filosofia dos extremos.

> compadece com uma visão trágica da existência, que impede toda síntese totalizadora (CRAGNOLINI, 2001, p.49).

Devemos levar a sério uma formulação como essa. Entre o comentário da obra de Nietzsche há um maior consenso acerca da defesa do papel primordial da tensão em sua filosofia, mas não tanto no que diz respeito a uma tensão entre o afirmativo e o negativo, de modo que há muitas defesas de que o "sim" esteja em uma posição superior ao "não". Até esse momento da dissertação não é possível adotar uma posição entre o privilégio do Sim e a ausência de privilégio de qualquer parte. O texto de Nietzsche parece dar margem às duas posturas. O que temos feito é demonstrar que a questão não é tão simples e de fácil resolução, que exige uma investigação mais aprofundada no interior da escrita nietzschiana.

Até agora, não nos detemos em uma alternativa a mais, a de que a negação seria o elemento fundamental. Vejamos uma interpretação que, se não faz do negativo o ponto principal da filosofia, o faz com o elemento que numa primeira aproximação se realiza na negação: a crítica.

2 Crítica e afirmação da vida em parte da interpretação francesa

> *"A filosofia como crítica nos mostra o mais positivo de si mesma: obra de desmistificação. E que não se apressem em proclamar o fracasso da filosofia a esse respeito. A tolice e a bizarria por maiores que sejam, seriam ainda maiores se não subsistisse um pouco de filosofia que as impedisse, em cada época, de ir tão longe quanto desejariam, que lhes proibisse, mesmo que fosse por ouvir dizer, de serem tão tola e tão baixa quanto cada uma desejaria por sua conta"*
>
> [Gilles Deleuze. *Nietzsche e a filosofia*]

> *"A expressão 'dialética negativa' subverte a tradição. Já em Platão, 'dialética' procura fazer com que algo positivo se estabeleça por meio do pensamento da negação; mais tarde, a figura de uma negação da negação denominou exatamente isso."*
>
> [Theodor Adorno. *Dialética negativa*]

Zaratustra, buscando uma ideia de razão que vá além da consciência, critica a ideia hegemônica de razão, pensando a subjetividade como corpo, criando o conceito de "grande razão". Essa noção deriva da concepção de vida como vontade de poder, enquanto critério das avaliações, sendo portanto uma ideia chave para a crítica, enquanto critério imanente que escapa à condição de juiz e réu ao mesmo tempo. A partir da vida, mesmo a verdade é avaliada, na medida em que Zaratustra diz aos eruditos que sua vontade de verdade é também vontade de poder. Mas a vontade de poder é um conceito crítico na medida em que também é uma ideia afirmativa. Dentre vários posicionamentos do afirmativo nessa obra, Zaratustra situa-o ao lado do espírito nobre, distante, portanto, do que ele chama de plebeus.

Para Deleuze a crítica baseada na vontade de poder é uma crítica elevada à enésima potência. Ele acredita que Nietzsche aprofunda o projeto kantiano, superando-o, sobretudo, no que diz respeito ao questionamento da verdade e da moral. Por isso o conceito nietzschiano de valor é central para a interpretação deleuzeana, bem como a ideia de que a crítica só seria compreensível a partir da distinção entre nobre e vil. A vontade de poder como critério fixa a vida como valor maior e não mais confirma a inquestionabilidade da verdade. A potência se reflete na crítica e faz dela, segundo Deleuze, o elemento mais positivo da filosofia, ao mesmo tempo em que ela é completamente destruidora, para que permita a criação do inteiramente novo.

Zaratustra não fala literalmente em crítica. Por outro lado, fala muito em negação e em afirmação. Nietzsche faz do eterno retorno enquanto afirmação o tema principal da obra. Essa afirmação aparece como alegria trágica, nos elogios de Zaratustra ao riso, mas também em seu próprio riso, sobretudo no momento em que, sob a figura de um pastor, o herói emite um riso transformador ao se livrar da serpente do niilismo. Clement Rosset centra sua leitura de Nietzsche nessa caracterização da alegria, enquanto ligada a uma visão trágica da existência, o que o permite estabelecer como centralidade em Nietzsche a afirmação integral da vida. Para Rosset a crítica não tem uma função central em Nietzsche, muito menos uma preocupação com a destruição dos valores estabelecidos. Ela possui uma função de observação impiedosa, que parte de uma adesão completa ao mundo, em que consistiria sua afirmação jubilatória da existência: a afirmação alegre, mesmo com todos os horrores inerentes às vivências de todo indivíduo.

2.1 A crítica como principal papel da filosofia

Kant esclarece o sentido de sua crítica logo no prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

> Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios. Assim, enveredei por este caminho, o único que me restava seguir e sinto-me lisonjeado por ter conseguido eliminar todos os erros que até agora tinham dividido a razão consigo mesma, no seu uso fora da experiência. Não evitei as suas questões, desculpando-me com a impotência da razão humana; pelo contrário, especifiquei-as completamente, segundo princípios e, depois de ter descoberto o ponto preciso do mal-entendido da razão consigo mesma, resolvi-as com a sua inteira satisfação. Não dei, é certo, àquelas questões as respostas que o exaltado desejo dogmático de saber desejaria esperar, pois é impossível satisfazê-lo de outra forma que não seja por artes mágicas, das quais nada entendo. Tão pouco residia aí o objeto do destino natural da nossa razão; o dever da filosofia era dissipar a ilusão proveniente de um mal-entendido, mesmo com risco de destruir uma quimera tão amada e enaltecida (KANT, 2001, p. 6).

Com o objetivo de dissipar ilusões provenientes dos limites da razão, mais profundas que os erros de ordem empírica, Kant deixa claro que sua crítica se refere à razão e não a

escritos e sistemas filosóficos. Pelo que expomos até aqui, é possível perceber que esse sentido de crítica é muito mais delimitado do que o sentido de crítica que encontramos em Nietzsche – esse último é múltiplo e inclui, inclusive, a crítica a sistemas filosóficos (ainda que, em muitos momentos, de forma caricatural) e a obras (inclusive sua própria produção). No entanto, isso não impede que entre os sentidos possíveis de crítica que se possa atribuir à filosofia de Nietzsche seja cabível o sentido kantiano. É o que comprova uma série de intérpretes: aos olhos de Gunter Figal, "Nietzsche sempre permaneceu comprometido com o programa crítico de Kant" (FIGAL, 2012, p.96). Para Oswaldo Giacóia Jr, as filosofias morais de Kant e Nietzsche se situam "sobre o solo comum de um projeto e de um programa de filosofia crítica" (GIACÓIA, 2012, p.267). Segundo Olivier Reboul, "Nietzsche se apresenta como um crítico da crítica kantiana" (REBOUL, 1993, p.16). Gérman Cano pensará uma "transformação da crítica" kantiana por parte de Nietzsche (CANO, 2001, p.248). José Apolinário fala em um "redimensionamento da crítica do território filosófico kantiano para o nietzschiano" (APOLINÁRIO, 2012, p.89). Mas antes desses autores e de maneira mais exaustiva do que eles se situa Gilles Deleuze e sua leitura da filosofia de Nietzsche.

A importância atribuída por Deleuze ao tema da crítica torna-se visível logo nas primeiras linhas de sua obra *Nietzsche e a filosofia*, em que o autor, muitas páginas antes de seu capítulo intitulado *A crítica*, relaciona Nietzsche com Kant:

> O projeto mais geral de Nietzsche consiste no seguinte: introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor. [...] Nietzsche nunca escondeu que a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma crítica. Kant não conduziu a verdadeira crítica porque não soube colocar seu problema em termos de valores [...], quando se trata de Nietzsche, devemos, ao contrário, partir do seguinte fato: a filosofia dos valores, tal como ele a instaura e a concebe, é a verdadeira realização da crítica, a única maneira de realizar a crítica total, isto é, de fazer filosofia a "golpes de martelo". Com efeito, a noção de valor implica uma noção crítica (DELEUZE, 2010, p.1).

Nota-se que Deleuze centra sua análise da crítica em Nietzsche no problema dos valores. Lembremos da importância que Nietzsche dá a essa temática no *Zaratustra.* Para o mestre do eterno retorno a questão dos valores é fundamental em seu percurso. O espírito se torna criança para a criação de novos valores, assim como deve passar pela figura do leão para destruir antigos valores. Zaratustra também chama atenção para a importância da valoração, sem a qual a existência seria vazia. Zaratustra não concebe sua vida sem estima, pesagem, medida. Ele alinha a avaliação ao lado da vontade e da criação como componentes necessários

à sua existência e que devem escapar da tentadora negação da vida: "Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!" (NIETZSCHE, 2011, p.83/ Z, II, Nas ilhas bem-aventuradas). A própria vida não dispensa a avaliação: "coitado do vivente que quisesse viver sem discussão por peso, balança e quem pesa" (NIETZSCHE, 2011, p.112/ Z, II, Dos sublimes).

O peso, nesse contexto, enquanto aquilo que é pesado, é o objeto da avaliação (quem pesa). Estabelece-se uma avaliação a partir do valor. Avalia-se, isto é, pesa-se, com uma balança. Essa imagem oferece, assim, um ponto para a discussão que Nietzsche desenvolverá, em sua forma mais madura, na *Genealogia da moral*. É essa questão dos valores, do objeto de avaliação e da própria valoração que Deleuze vê como questão crítica por excelência.

Deleuze configura o procedimento nietzschiano da seguinte maneira: em um primeiro momento, a avaliação aprecia os fenômenos a partir dos valores, que atuam, nesse contexto, como princípios. Porém, mais profundamente, são os valores que derivam das avaliações. Nos esforçando para colocar nos termos de Zaratustra: só é possível pesar a partir de algo que pese. Primeiramente o que se constata como esse algo, o fundamental, seria a balança. Quem pesa precisaria de uma balança. Contudo, mais profundamente, seria possível perceber que o fundamental é quem pesa. Quem pesa é quem regula ou forja a balança. Nesse sentido a avaliação é o que condiciona os valores, ou mais do que isso, é quem cria os valores. Para Deleuze esse é o problema crítico fundamental, o da criação dos valores. Nesse sentido o empreendimento de Nietzsche é crítico e criador ao mesmo tempo. A crítica feita a marteladas se configura como um processo agressivo e criminoso, e por corolário, como uma prática criativa. É assim que Zaratustra nota que os bons e justos odeiam àqueles que quebram as tábuas de valores. Mas são esses destruidores os mesmos que criam. O problema da avaliação, criação e destruição dos valores é uma ocupação central de Nietzsche em seu procedimento genealógico[22]. Mas a própria investigação moral na *Genealogia* pressupõe a historicidade dos valores. Esse mesmo pressuposto se encontra no *Zaratustra,* uma vez que tomar os valores como passíveis de criação e destruição implica em assumir que eles não são eternos.

---

22 É no interior da Genealogia da moral que o filósofo francês crê encontrar a referência maior a Kant, do ponto de vista do projeto crítico e da superação de tal projeto como o concebia o filósofo de Königsberg: "Se renunciamos a crer que a organização das três dissertações é fortuita, precisamos concluir: Nietzsche, em *A genealogia da moral*, buscou refazer a *Crítica da razão pura*" (DELEUZE, 2010, p.100). Ao que tudo indica, com essa afirmação inusitada, Deleuze faz referência ao livro segundo da *Crítica*, acerca dos raciocínios dialéticos da razão pura. Nesse livro, Kant trabalha com três capítulos, intitulados "dos paralogismos da razão pura", "a antinomia da razão pura", e "o ideal da razão pura", aos quais Nietzsche estaria se opondo, com suas três dissertações: sobre "a origem dos termos bom e mau, bom e ruim"; acerca de "culpa e má consciência"; e por fim, sobre os ideais ascéticos.

Ainda segundo Deleuze, as valorações derivam dos estilos de vida daqueles que valoram – esse é o motivo pelo qual os sentimentos e pensamentos emergem de nós em função de nossos modos de existência. A avaliação dos valores depende das categorias do alto e do baixo, do nobre e do vil, que procedem, a cada avaliação, como os elementos diferenciais aos quais e dos quais o valor dos valores é referido e derivado: "Por isso, ó meus irmãos, é necessário ter uma *nova nobreza*, que seja inimiga de toda plebe e toda tirania e novamente escreva a palavra 'nobre' em novas tábuas" (NIETZSCHE, 2011, p.193/ Z, III, De velhas e novas tábuas, 11, grifos do autor). Existem pensamentos que só podem surgir segundo os modos de avaliação que lhe são próprios, de modo a ter que se perguntar se avalia-se vilmente ou nobremente.

Para Deleuze, a tarefa da crítica em filosofia se dá em dois seguimentos intrínsecos: o valor como referência de origem para todas as coisas; o valor referido à outra instância avaliadora, que decida acerca de sua origem e de seu próprio valor. A filosofia propriamente crítica também se oporia a duas figuras: aqueles que afirmam os valores estabelecidos a partir da pretensão científica da descoberta de fatos, quando os fatos mesmos são interpretações; e aqueles, como Kant e Hegel, que se limitariam a julgar valores existentes ou estariam presos à realização de críticas em função de valores dados[23].

Contra o tipo dos trabalhadores filosóficos – que formam uma espécie de operários da filosofia – e contra os homens de ciência – atuantes no círculo dos eruditos –, o duplo desvio de Nietzsche visaria escapar e se opor a uma filosofia que trate tanto daquilo que vale para todos quanto daquilo que vale em si.

Deleuze acredita que Kant não criou e nem realizou a verdadeira crítica, comprometendo-a, tanto em seus princípios como em sua aplicação, e além de creditar a Nietzsche tal crença, acredita somente no filósofo do martelo como pensador capaz de efetivá-la. Assim se estabelece um paralelo entre Nietzsche e Kant, do ponto de vista dos princípios e das consequências de ambos os projetos críticos. Do ponto de vista dos princípios, o filósofo francês ressalta o cunho abrangente do projeto crítico kantiano – uma crítica que liberasse forças até o momento negligenciadas, que abarcasse todas as categorias

23 "os trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e colocar em fórmulas, seja no reino *lógico*, do *político* (moral) ou do *artístico*, algum vasto corpo de valorações – isto é, anteriores *determinações*, criações de valores, que se tornaram dominantes e por um tempo foram denominadas 'verdades'. […] *Mas os autênticos filósofos são comandantes e legisladores*: eles dizem 'assim deve ser!', eles determinam o para onde? E para quê? Do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu 'conhecer' é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – *vontade de poder*" (NIETZSCHE, 1999a, p.118/ BM, 211, grifos do autor).

do pensamento e o fundasse no centro de uma filosofia sistêmica.

Deleuze, então, questiona: "[...] quais são os resultados de um projeto tão grande? O leitor acredita seriamente que, na Crítica da razão pura, [...] Kant tenha atacado o ideal correspondente [à dogmática dos teólogos] e que tenha tido a intenção de atacá-lo?" (DELEUZE, 2010, p. 102). Segundo o autor, o ideal permanece incriticável. Critica-se o conhecimento, a moral e a religião, e no entanto, expõe-se somente os seus limites, ao mesmo tempo em que se avaliza o que seriam o verdadeiro conhecimento, a verdadeira moral, a verdadeira religião. Nessa linha, Kant não teria sido capaz de elevar a crítica até o fim de sua potência, levando adiante, somente, a tradicional concepção de crítica, ainda que por meios mais rigorosos do que a tradição filosófica antecedente.

Acompanhando Nietzsche, Deleuze acredita que a genialidade de Kant consiste no fato de que seu projeto crítico foi concebido em uma via imanente, na medida em que sua crítica não se referia aos campos exteriores ao pensamento, mas sim à própria razão e seus limites, instalando um tribunal da razão no domínio do pensamento. Com isso, o negativo do pensamento não se limitava mais à forma do erro, mas se ampliava para a noção de ilusão. Para Kant, os desvios da razão não são obra do acaso e não devem ser registrados segundo o encontro com forças exteriores contingentes, como as paixões do corpo. O dogmatismo é o efeito de uma disposição natural da razão. Existiria um atrelamento inevitável entre a razão pura e a metafísica e ele não poderia ser considerado apenas como uma aparência extirpável, mas também como um movimento natural em direção ao fim da razão. Trata-se menos de uma tentativa de eliminação da aparência do que de um diagnóstico dela. Como expõe Kant:

> A dialética transcendental deverá pois contentar-se em descobrir a aparência de juízos transcendentes, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como a aparência lógica) e deixe de ser aparência. Pois trata-se de uma ilusão natural e inevitável (KANT, 2001, p.297).

Não basta se libertar dos julgamentos prévios. Se o movimento crítico não remonta até as raízes das ilusões, como assegurar que a libertação dos pré-juízos não é ela própria uma ilusão? Para que a crítica se efetue como uma ruptura na história das ideias, é necessário reconhecê-la como um desligamento com a tradicional concepção do que seria o negativo do pensamento, isto é, o erro. Como argumenta Lebrun, ao comentar a filosofia de Kant: "[...] é preciso parar de considerar o erro como um brusco acesso de loucura ou como a irrupção, no

encadeamento das verdades, de uma causalidade fisiológica contingente, e desenterrar o seu germe na junção tenebrosa da natureza e da ilusão" (LEBRUN, 1993, p.60). Não basta registrar os erros e denunciá-los, enquanto originados das paixões corpóreas, é preciso ir até a origem da ilusão ela mesma, da qual os erros são somente os sintomas. Seria a ilusão da razão que torna possível o próprio erro. Embora o erro seja produto de uma ignorância, a própria ignorância se inscreve em uma confiança de poder sobrevoar a objetividade, de uma inclinação, de uma razão positiva de julgar, de uma pretensão à verdade. O problema não é mais da ordem das paixões exteriores enquanto obstáculos para o pensamento, mas sim das ilusões provenientes da própria razão.

Pois bem, Kant teria buscado uma crítica interna à razão, mas inferiu daí que ela teria que ser realizada pela própria razão. Nietzsche, por sua vez, questiona a possibilidade da razão criticar a si própria:

> O intelecto não pode criticar a si mesmo, precisamente porque não pode ser comparado com uma espécie diferente de intelecto e porque sua capacidade de conhecer viria à luz somente em vista da "verdadeira realidade efetiva" [*wahren Wirklichkeit*], i.e., porque ao criticar um intelecto teríamos de ser um ser superior com "conhecimento absoluto". Isso já pressupõe que, para além de todos os tipos perspectivísticos de consideração e de apropriação sensível-espiritual, *haveria algo*, um "em-si" – mas a derivação psicológica da crença em coisas nos proíbe de falar em "coisas em si".
> (NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p.188/ FP, 5 [11] grifos do autor)[24].

Para que a razão criticasse a si própria seria preciso recorrer a uma "verdadeira realidade", algo que o perspectivismo de Nietzsche recusa. Necessitaria, assim, de um intelecto superior, de um saber absoluto. Já vimos como Zaratustra recusa perspectivas universalistas bem como vias que buscam explicar a imanência pela transcendência. A constatação da morte de Deus é significativa a esse respeito, sinalizando a queda da transcendência e da universalidade, inclusive da ideia de verdade absoluta. Fazendo coro a Nietzsche, Deleuze pergunta se a crítica da razão pela razão não seria propriamente a contradição kantiana. A resposta vem com a defesa de que a constituição do tribunal onde juiz

24 A esse fragmento póstumo poderíamos agregar o parágrafo 3 do prólogo de *Aurora*: "De onde vem, então, que desde Platão todos os arquitetos filosóficos na Europa edificaram em vão? Que tudo ameaça ruir, ou já está em escombros, daquilo que eles próprios, honesta e seriamente, tomavam por *aere perennius*? Oh, como é falsa a resposta que ainda agora se tem pronta para essa pergunta, "porque todos eles descuidaram da pressuposição, do exame do fundamento, de uma crítica da razão em seu conjunto " - aquela fatal resposta de Kant, que com isso, em verdade, não nos atraiu, a nós filósofos modernos, para um chão mais firme e menos enganoso! (- e, para perguntá-lo acessoriamente, não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto mesmo "conheça" seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um certo contra-senso? -)". (NIETZSCHE, 1999b, p.138/ A, prólogo, 3).

e acusado são os mesmos depõe a favor do "fracasso" do projeto kantiano.

Para que a crítica obtivesse êxito seria necessário um meio capaz de julgar a razão a partir de dentro, sem que ela própria fosse autorizada a tal. Mas como isso seria possível? Segundo Deleuze, através da *vontade de poder* seria possível realizar a crítica interna, colocando em evidência as forças ou a vontade que orienta e se manifesta na razão. Desse modo, a razão seria avaliada a partir de uma referência à teoria das forças, que teria seu complemento qualitativo na vontade de poder. Deleuze atribui qualidade às forças, formando uma tipologia que se guia pelo ativo e pelo reativo, que corresponderia ao afirmativo e o negativo na vontade de poder. Assim, a razão seria julgada tendo em vista essa tipologia. Ao que tudo indica, a referência última da crítica, o seu critério, seria a vida, de modo que uma manifestação ativa correspondesse a uma afirmação da vida e uma reativa a uma negação. Mais adiante assinalaremos o que há de questionável nessa leitura que Deleuze faz da teoria das forças. Antes disso gostaríamos de verificar como o texto do *Zaratustra* pode ser mobilizado em torno dessa questão em específico.

Pois bem, Nietzsche teria apontado o limite da crítica kantiana no fato da razão criticar a si mesma. Esse é o sentido de autocrítica que Nietzsche recusa. Como seria possível, então, uma autocrítica? Mencionamos, quando falávamos das *Extemporâneas,* um sentido de crítica como distanciamento. Ele parece se manter fiel a esse sentido de crítica. Ora, criticar a si mesmo só seria possível, desse modo, se afastando de si mesmo. É assim que Nietzsche se auto-avalia, através de um deslocamento de perspectivas. Essa constante experimentação de diferentes posições é de grande importância em sua filosofia. Na terceira dissertação da *Genealogia da moral* Nietzsche diz que devemos ser gratos às "resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras", inferindo:

> Ver assim diferente, *querer* ver assim diferente, é uma grande disciplina, é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura "objetividade" - a qual não é entendida como "observação desinteressada" (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra *sob controle* e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a *diversidade* de perspectivas e interpretações afetivas (NIETZSCHE, 2009, p.108-109/ GM, III,12, grifos do autor).

Porém, para criticar a si mesmo sendo ele mesmo um outro é necessário se embasar em uma concepção de subjetividade que não esteja identificada a um Eu autocentrado. Pois essa diferenciação é o que realiza Zaratustra quando fala da grande razão. Essa concepção de

subjetividade se amplia de um Eu superficial para a profundidade do Si-mesmo, estendido ao corpo. A subjetividade não é puramente racional, ela é corpórea. O corpo, em movimento, sujeito a paixões de todas ordens, permite o deslocamento de perspectivas, sobretudo se o Si-mesmo toma uma postura de tentativa de articulação dos afetos a seu dispor. Isso não seria possível em uma restrição no nível da consciência, do Eu, da pequena razão, mas sim com a expansão para o domínio da grande razão, que é compreendida somente em meio a dinâmica dos afetos. Com essa concepção de subjetividade o pensamento ganha em riqueza de acordo com as experimentações realizadas com o corpo.

Em uma perspectiva platônica – que para Nietzsche é determinante em toda história da filosofia – o corpo é compreendido como um empecilho para a razão. Pensar bem seria pensar excluindo os afetos. O julgamento racional seria prejudicado por tudo que é afetivo e corpóreo. O contraponto nietzschiano está na ideia de grande razão formulada por Zaratustra, podendo ser ilustrado pela seguinte questão estabelecida na *Genealogia da moral*: "suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?..." (NIETZSCHE, 2009, p.109/ GM, III, 12, grifo do autor). Nietzsche procura forjar um conceito de racionalidade que ultrapasse o âmbito da consciência, algo como uma racionalidade afetiva que se dirija para além da intencionalidade de um Ego, que não se dá por sua autonomia.

Kant insiste no poder da razão de impor suas próprias leis. Correspondente a essa autonomia pensada no campo moral não estaria a autonomia da razão em criticar a si mesma? Nietzsche se distancia dessa ideia ao se perguntar pelo que move essa razão – a pequena razão , a razão no nível da consciência –, se direcionando para uma racionalidade mais alargada. É possível relacionar esta concepção ampliada de racionalidade com aquela concepção mais maleável de argumentação que sinalizamos desde o início, na medida em que em ambos o corpo se apresenta de maneira ímpar. Se a grande razão inclui o corpo e a experimentação afetiva, também o é com o estilo de Nietzsche, que se desenvolve no âmbito da compreensão afetiva, corpórea, gestual:

> Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre a minha *arte do estilo*. *Comunicar* um estado, uma tensão interna de *pathos* por meio de signos, incluído o *tempo* desses signos — eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo — a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. *Bom* é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no

> *tempo* dos signos, nos *gestos* — todas as leis do período são arte dos gestos (NIETZSCHE, 2008b, p.54-55/ EH, Por que escrevo livros tão bons, 4, grifos do autor).

Aqui há a compreensão de uma escrita que se realiza a partir da grande razão. Não se busca comunicar um conteúdo mental, mas um estado de afetos, uma tensão que, se não está delineada por uma forma puramente intelectual, não deixa de se configurar como pensamento. Com essa variação no conteúdo visado, a forma usada também deve variar: "Pois vê, ó Zaratustra! Para tuas novas canções necessitas novas liras" (NIETZSCHE, 2011, p.211/ Z, III, O convalescente).

O que haveria de fundamental para o pensamento não seria a (pequena) razão ou a vontade livre, mas algo que lhes é exterior. Trata-se de algo que constitui internamente a subjetividade, situado no plano da experiência afetiva; algo da ordem do heterônomo, uma vez que escapa à pretensa autonomia da razão. Nietzsche visa uma crítica interna à razão ao mesmo tempo que seja uma crítica heterônoma, que se dá em uma abertura para uma diferença, em um vetor que não pertence à ordem da auto-identidade de um Eu. A subjetividade não está dada, está sempre aberta, em processo de constituição, se configurando no campo do devir.

Do ponto de vista das consequências, Deleuze resume as concepções nietzschiana e kantiana através de cinco pontos, aos quais resumiremos aqui adicionando referências ao *Zaratustra*: 1. Em contrapartida ao postulado de princípios transcendentais, que se impõem como simples condições para pretensos fatos, se erguem princípios genéticos que estão relacionados ao sentido e ao valor das crenças, interpretações e avaliações – preocupação de Zaratustra com a relação entre o valor, sua medida e o avaliador (o peso, a balança e quem pesa); 2. O pensamento não é legislador por obedecer à razão, mas sim, até mesmo, por ir contra a razão – Zaratustra e a grande razão que condiciona a pequena razão e, com sua multiplicidade e potência, guia e desvia o Eu segundo um movimento que lhe é próprio; 3. A verdadeira crítica não deve ser realizada pelo legislador kantiano, um juiz que anuncia uma crítica respeitosa, que supervisiona seus domínios, ao mesmo tempo em que reparte valores estabelecidos, mas sim por um genealogista, o filósofo do futuro, aquele que avalia e interpreta, que cria novos valores, que faz filosofia a "marteladas" – Zaratustra e o problema do valor, de sua destruição e criação; 4. Quem deve determinar os valores não é o operário de valores em curso, ao mesmo tempo sacerdote e fiel, legislador e súdito, escravo vencedor e

escravo vencido, o homem bem realizado, mas sim o tipo autenticamente crítico, homem que quer ser ultrapassado, superado, um tipo relativamente sobre-humano – não são os bons e justos os criadores aos olhos de Zaratustra, mas os destruidores, inclusive aqueles que podem destruir a si mesmos, se superarem, a fim de que surja o além-do-homem. É nesse mesmo terreno que se move o último ponto: 5. O objeto da crítica não são os fins do homem ou da razão e sim, finalmente, o super-homem, o homem superado, ultrapassado.

Por fim, Deleuze concentra o que seria o esforço crítico de Nietzsche na destruição da imagem dogmática do pensamento, que pode ser condensada em três teses: a primeira afirma que o pensador, enquanto tal, aspira e tem amor pela verdade – que o verdadeiro está sob a tutela formal do pensamento (inatismo da ideia ou apriorismo do conceito); destarte, pensar seria um exercício natural de uma faculdade. A segunda tese apresenta o problema dos obstáculos que desvirtuam o pensamento. Ele seria tirado de sua reta direção no caminho para a verdade sempre que fosse atingido por forças consideradas exteriores a ele (corpo, paixões, interesses sensíveis), o que o faria tomar o falso pelo verdadeiro. Daqui decorre a terceira tese. Ela afirma que para se pensar é necessário um método, com o fito de pensar verdadeiramente e, assim, desvendar a natureza do pensamento. O método seria o artifício pelo qual se pode proteger-se das forças exteriores que fazem com que se tome o falso pelo verdadeiro.

Tal imagem pressupõe uma afinidade natural entre pensamento e verdade. Relação essa colocada em cheque pela crítica nietzschiana, ao deslocar a verdade para o campo valorativo. No *Zaratustra* Nietzsche se refere ao problema da vontade de verdade, ao dizer que ela é um tipo de vontade de poder. Com isso já temos uma avaliação da verdade a partir da vida, entendendo a vontade de poder como critério avaliativo.[25].

A imagem dogmática do pensamento pressupõe uma concepção abstrata e universal da verdade. Não se relaciona o verdadeiro com as forças ou a vontade que lhe dê sentido e lhe atribua valor. A verdade de um pensamento deve ser avaliada e interpretada segundo as forças que se apoderam dele, que o determinam a pensar algo singular, isto é, "a pensar isso em preferência daquilo" (DELEUZE, 2010, p.118). Nesse contexto o conceito de vontade de poder se insere como o elemento seminal para o projeto crítico nietzschiano, segundo Deleuze: "Querer é a instância a um só tempo crítica e genética de nossas ações, sentimentos

25 Em *Além do bem e do mal Nietzsche* desenvolve mais detidamente a questão da verdade sob o prisma do problema do valor "o problema do valor da verdade. – A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa –, o valor da verdade será experimentalmente posto em questão" (NIETZSCHE, 1999a, p.131/ BM, 255, grifos do autor).

e pensamentos. O método consiste no seguinte: reportar um conceito à vontade de potência para dele fazer o sintoma de uma vontade sem a qual ele não poderia nem mesmo ser pensado" (DELEUZE, 2010, p. 89). A vontade de poder gera ações e as avalia. Por isso a verdade deve ser pensada em termos de vontade e de valor. As verdades científicas, enunciadas em um contexto de pretensa pureza e imparcialidade, se conciliam sem qualquer esforço com os valores em curso e a ordem estabelecida, encobrindo as relações de poder pressupostas e entrelaçadas com os saberes[26].

Assim Deleuze define a filosofia crítica de Nietzsche. Mais que isso, Deleuze define a filosofia de Nietzsche como crítica e diz que o filósofo alemão eleva a crítica ao máximo de sua potência e faz da crítica o elemento mais positivo da filosofia. Embora sua análise não tenha como maior referência *Assim falou Zaratustra*, alguns aspectos primordiais da leitura deleuzeana podem ser aplicados à referida obra: a crítica como destruição, a destruição aliada à criação, a crítica tendo como elemento seminal o problema do valor, isto é, da destruição e da criação de valores, o problema da avaliação dos valores, a crítica sendo total e positiva ao mesmo tempo, o distanciamento do universal e do transcendente, a desconfiança em relação a razão, a emergência do corpo (e de sua variança passional) como lugar do pensamento, a importância da vontade de poder, o além-do-homem como meta.

Clement Rosset, por sua vez, acredita encontrar um problema nessa interpretação. O autor alerta para um aspecto positivo em particular da filosofia de Nietzsche, que ele toma como essencial: a afirmação da vida. Esse aspecto impossibilitaria que a crítica fosse a preocupação inicial em Nietzsche.

2.2 A primazia da aprovação integral da existência

Rosset, em seu livro *La force majeure*, realiza uma leitura afirmativa de Nietzsche, tendo como ponto de reflexão principal a alegria, aquilo que se configura como a força maior referida no título. O autor ressalta o caráter paradoxal da alegria. Ela pode aparecer sem qualquer motivo, dispensando qualquer razão de existir, chegando a aparecer, inclusive em sua forma mais intensa, nas situações mais adversas possíveis, nos estados de penúria, infortúnio, privação (Cf. ROSSET, 1983, p.11). Ela está, assim, em um plano exterior à razão,

26 Na segunda *Consideração extemporânea*: "a 'verdade', da qual nossos professores tanto falam, [...] ela é uma criatura de humor fácil e benevolente, que não se cansa de assegurar a todos os poderes estabelecidos que ela não quer criar aborrecimentos a ninguém; pois, afinal de contas, não se trata aqui apenas de 'ciência pura'?" (NIETZSCHE, 2009b, p.177/CE II,).

em que a lógica não encontra abrigo. A alegria também é paradoxal por se constituir como uma aprovação trágica da existência. Ela estaria perfeitamente ciente dos aspectos terrificantes da vida e ela existe apenas diante dessa contrariedade e comportando uma contradição interna (Cf. ROSSET, 1983, p.25).

Sem razão de ser, a alegria aparece sem espera, como um acréscimo de vida. Ela se constitui como essa força maior que, sem uma causa determinada e específica, não deriva de um ponto central, mas ao contrário, faz com que tudo mais se derive dela. Que ela seja causada, não se dispensa que ela ignore suas causas, de modo que seja permitido falar em um efeito superior à causa, em um processo que, sendo o efeito preexistente à própria causa, ele se manifesta nela, de modo que o papel da causa de uma alegria seja meramente o de ceder o meio para que o efeito se expresse. Rosset invoca Spinoza para ressaltar essa primazia da alegria. Em sua leitura do filósofo judeu: "o único afeto é a alegria (e seu contrário, a tristeza); todo outro afeto não é mais do que uma modificação desse afeto primeiro, visto que ele está sujeito aos caprichos do acaso e da sorte" (ROSSET, 1983, p.12). É desse modo que o autor vê a afirmação da vida em Nietzsche, como uma força primeira, que guia e se manifesta nas outras esferas de sua filosofia. Zaratustra busca que a alegria seja critério até mesmo para o conhecimento: "consideremos falsa toda verdade em que não houve ao menos uma risada!" (NIETZSCHE, 2011, p. 202/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 23), na medida em que, enquanto manifestação da vida em ascensão de potência, o riso se autojustifica: "pois no riso tudo que é mau se acha concentrado, mas santificado e absolvido por sua própria bem-aventurança" (NIETZSCHE, 2011, p. 221/ Z, III, Os sete selos, 6)

Rosset constata que na história da filosofia predomina a ideia de que a alegria só é legítima se situada para além da simples alegrias dos encontros durante a passagem da vida. O autor busca uma concepção de alegria que se situe precisamente na contingência, naquilo que é perecível, mutável, inacabado, impermanente, efêmero: o júbilo terreno, que se dá nos encontros habituais com a fruição da vida, a simples alegria de viver (Cf. ROSSET, 1983, p.19-20). Essa ideia parece ganhar muito espaço no pensamento de Nietzsche. Renegar a alegria pueril da vida em sua ingenuidade em nome da esperança em uma alegria permanente por vir consiste naquela confiança no supraterreno a qual Zaratustra se contrapõe logo no início de sua jornada. Essa ação é própria daqueles que Zaratustra denomina de "transmundanos", homens esgotados, paralisados, cansados da vida. Contra todo tipo de permanência, Zaratustra é partidário do movimento e da oscilação: "Eu sou um andarilho e

um escalador de montanhas, disse para seu coração, eu não gosto de planícies e, ao que parece, não posso ficar muito tempo parado" (NIETZCHE, 2011, p.145/ Z, III, O andarilho). Ao abandonar toda transcendência, Zaratustra se volta para terra e encontra regozijo nos encontros que realiza com travessias, homens, animais, montanhas, alimentos e consigo mesmo – visto que a variação contínua, a impermanência, a transformação se realizam desde o corpo próprio.

Mas Zaratustra também se entristece. Talvez seja essa a resistência que seria possível encontrar na história da filosofia a respeito da alegria: não suportar a exigência de variação desse afeto, que pode, por muitas vezes, ser vertido em seu contrário, das maneiras mais avassaladoramente inesperadas. Essa exigência também contempla o aspecto paradoxal da alegria, como enfatiza Rosset. Quando o sofrimento subtrai a alegria e invade o espírito alegre, ele ainda é considerado pela sabedoria alegre – enquanto conhecimento trágico – como um estimulante, um "acréscimo de gáudio [*gaieté*] que prevalece sobre o sofrimento" (ROSSET, 1983, p.43). O sofrimento aparece como uma prova para a alegria. Nas palavras de Zaratustra: "Dissestes uma vez Sim a um só prazer? Oh, meus amigos, então dissestes também Sim a *todo* sofrimento" (NIETZSCHE, 2011, p.307/ Z, IV, O canto ébrio, 10, grifo do autor).

Rosset inicia seu capítulo sobre *Nietzsche e a moral* enfatizando as intenções críticas de Nietzsche, mormente nos últimos anos de sua produção, em que estaria concentrado seu projeto de transvaloração dos valores, mas põe em cheque a interpretação – segundo ele, dominante entre comentadores – que faz de Nietzsche um filósofo que pauta sua filosofia sob uma inclinação fundamentalmente crítica, pois a preocupação crítica não poderia estar em primeiro lugar em uma filosofia da afirmação da vida. A crítica seria secundária e proveniente da afirmação. Nietzsche não estaria fundamentalmente engajado na luta contra a moral, contra o cristianismo, contra o platonismo, etc. Assim, Rosset declara abertamente que esse ponto da leitura de Deleuze é contestável. O autor de *Nietzsche e a filosofia* centra o peso da filosofia de Nietzsche na postura crítica, valorizando a desmistificação como o ponto mais positivo da filosofia e chegando a encontrar a afirmação naquilo que Rosset denomina de "negação dialética da negação" (ROSSET, 1983, p. 74-75).

Rosset reconhece a discussão entre o negativo e o positivo como, possivelmente, o principal problema interno da filosofia nietzschiana, mas é categórico em sua posição: o poder crítico não pode ser o mais positivo, ele deve advir do poder afirmativo. Seria fácil notar,

segundo o autor, que a crítica, enquanto derivada da afirmação, incidiria sobre elementos julgados como não-afirmativos. Entretanto, Rosset se pergunta como essa "crítica dialética" se sustenta a partir da recusa de Nietzsche, em alguns momentos, à luta e a acusação, como no 276 da *Gaia ciência*, em que é apresentado o *amor fati*[27]. Segundo o autor o caminho da resolução da questão consiste em uma delimitação do conceito nietzschiano de crítica.

Em um procedimento negativo, Rosset inicia pela explicitação do sentido de crítica que Nietzsche não faz uso: "pôr em dúvida, contestar, atacar, acusar". Esse seria o uso mais cotidiano do termo. Assim, seria preciso ir até a etimologia do mesmo, onde se poderia encontrar o sentido do uso nietzschiano da crítica: "criticar significa também e primeiramente, segundo a etimologia grega e latina do termo (*Krinô, kritikos, cernere*), observar, discernir, distinguir"(ROSSET, 1983, p. 76). Esse segundo sentido não contempla a ideia de combate, luta, conflito. Essa é a razão para Rosset valorizá-lo. Aos olhos do autor, a crítica de Nietzsche não visa o ataque, mas a compreensão; não intenta uma interferência na realidade, não busca remédios, soluções, mudanças, mas consiste em ver e fazer ver; não tem como fito diminuir a tolice e a baixeza do pensamento (como diz Deleuze), mas se efetua como uma espécie de observação impiedosa, embora sem qualquer "má intenção": "É por isso que os comentadores atuais que atribuem a Nietzsche uma preocupação qualquer com a luta contra os valores estabelecidos, ou contra qualquer outra coisa, me parecem ter feito o caminho errado" (ROSSET, 1983, p. 74-77).

Pensando no aspecto positivo, Rosset acredita haver uma moral em Nietzsche, mas diz que ela é secundária; estabelece sua constituição, em suma, enquanto uma moral do gozo de todas as coisas. O homem virtuoso seria aquele capaz de gozar o mundo. Em contrapartida, aquilo que Nietzsche criticaria, aquele que ele condenaria moralmente, seria o homem do sofrimento e do ressentimento. Rosset concorda com Deleuze na caracterização psicológica desse tipo de homem: ele é impossibilitado de reagir. Ele absorve a dor, o sofrimento, a ofensa, mas não expressa seu rancor; ao invés disso, paralisa. Assim, o homem do ressentimento, impossibilitado de afirmar, não consegue nem mesmo negar. Ele se contenta em emitir falsos "sins" (Cf. ROSSET, 1983, p. 78-79). É ele a quem Nietzsche representa com a figura do asno de Zaratustra.

---

27 "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!" (NIETZSCHE, 2001, p. 166/ GC, 276, grifos do autor).

Gostaríamos de avaliar a pertinência de ambos os comentários. Começaremos com Rosset, a quem discordamos em mais pontos e contra quem, inclusive, tomaremos partido em favor de pontos da interpretação deleuzeana. Em um segundo momento, pontuaremos nosso ponto de discordância acerca dessa última.

2.3 Debatendo as interpretações

Em um primeiro momento, pensar que a crítica entra em conflito com a afirmação da vida pode nos levar a seguinte linha de leitura, que encontra eco em textos de Nietzsche: se a principal preocupação do autor do *Anticristo* fosse uma crítica total, levada até o fim de sua potência, até mesmo a vida não escaparia dela, o que desembocaria em um conflito com a insígnia nietzschiana de que a vida não pode ser avaliada, que ao contrário, ela é o critério de toda avaliação[28]. Assim, a crítica só poderia ser secundária em relação à vida e sua afirmação, uma vez que a avaliação deve partir dela, até mesmo a avaliação daqueles que se põem a avaliar a vida – nos termos de Zaratustra: "Esses acusadores da vida: a vida os supera com um piscar de olhos" (NIETZSCHE, 2011, p.209/ Z, III, O convalescente).

A passagem do *Crepúsculo dos ídolos* em que se baseia o argumento acima parece sugerir que a vida seria um elemento extra-filosófico e por isso estaria fora do âmbito da avaliação. Rosset ressalta como o tema da afirmação da vida não tem justificação teórica. Ele o coloca sempre em termos necessitaristas e afetivos, como que separados de qualquer teoria. Contudo, gostaríamos de lembrar que, mesmo se a vida é uma tema difuso e de difícil articulação conceitual em Nietzsche, o autor se preocupa em ligá-la à vontade de poder, conceito sobre o qual ele teoriza fecundamente. Sobre a afirmação da vida em específico, ela se encontra atrelada a doutrina do eterno retorno. Esses dois conceitos que se apresentam na trama de *Zaratustra* estabelecem a vida e sua afirmação como um problema filosófico, debatido filosoficamente, ainda que com ferramentas pouco aceitáveis em alguns círculos, como a narrativa, a linguagem metafórica, o uso deliberadamente retórico da escrita, a dramatização, a movimentação e transformação de ideias em função de seus contextos de aplicação, em suma, mecanismos que supõem uma noção mais ampliada de argumentação. Do mesmo modo, Nietzsche não visa simplesmente negar ou se opor à razão, mas pensar uma

28 A principal base para essa leitura está no texto sobre Sócrates do *Crepúsculo dos ídolos*: "É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*" (NIETZSCHE, 2008a, p.18/ CI, II, 2, grifos do autor).

noção mais ampliada de racionalidade, culminando naquilo que Zaratustra denomina de "grande razão".

Mas essa não parece ser a preocupação de Rosset. O autor nem chega a fazer referência a passagem do *Crepúsculo do ídolos* mencionada em nota acima. Ele se concentra em explicitar a recusa de Nietzsche ao combate, ao ataque, à condenação. Pois bem, de fato, em alguns momentos de sua produção, Nietzsche se coloca numa posição de recusa ao embate, em que se considera demasiadamente nobre para lutar. Por exemplo, em *Ecce homo,* quando comenta que sua campanha contra a moral em *Aurora* não tinha relação com negação ou ataque (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p.75/ EH, A , 1); e na *Gaia ciência*, em que, ao declarar o *amor fati*, se recusa a ser um acusador (Cf. NIETZSCHE, 2001, p. 166/ GC, 276). Contudo, em várias outras passagens de Nietzsche (muitas citadas aqui) o conflito é não só elogiado (filosofia prática) como também é necessário (ontologia). Para quem atribui crédito a uma ideia de filosofia primeira: tem-se o conflito de forças desde sua cosmologia ou ontologia da vontade de poder.

Assim falou Zaratustra é uma obra providencial para ser tomada como contra-exemplo à recusa de conflito e negação em Nietzsche. Mostramos aqui como o "dizer não" é de fundamental importância para o percurso de Zaratustra. Esse dito soa, inclusive, tão necessário quanto o "dizer sim". O não do leão; o guerreiro amado pela sabedoria; a paz como mero meio para a guerra; o momento certo de dizer não; o retorno de Zaratustra possibilitado por sua negação; o desejo, apreço e amor pelos inimigos; negar como a tempestade; destruir como o raio; a tripla negação tripla: contra o adivinho, contra os homens do fastio e contra a reparação dos males, acomodações e caminhos fáceis. Essas ideias e imagens constituem alguns dos momentos de negação e conflito pelos quais passa e aos quais chega Zaratustra.

Do mesmo modo, é possível contrapor o texto do *Zaratustra* a ideia de Rosset de que Nietzsche não visava criticar os valores estabelecidos. Ora, o "não" do leão se direciona precisamente a eles. O problema do valor é tão importante ao ponto de se declarar, como já assinalamos, o estreito vínculo entre vida e avaliação. É veemente a necessidade da destruição de valores, que serão substituídos, reposicionados, criados, precisamente por aqueles que são, a um só tempo, criadores e combatentes. O texto clama pelo destroçamento das velhas tábuas de valores.

Portanto, o sentido predominante da crítica em Nietzsche não é aquele que tem como eixo principal a observação e o discernimento. A maneira com que Rosset a enuncia, dando

relevo a falta de acusação, à compreensão, ao fazer ver, lembra um trecho da *Gaia ciência* em que Nietzsche critica Spinoza por esse último, segundo o filósofo alemão, ignorar que a compreensão não existe de forma independente a certos afetos, uma vez que, inversamente, não existe o puro entendimento. A compreensão se envolve com uma complexidade de afetos da qual ela resulta[29]. Nietzsche se opõe a tal pretensão ao purismo no campo do conhecimento[30].

A questão não pode ser separada da problemática da vontade e poder e do perspectivismo[31]. Até mesmo no que diz respeito às ciências da natureza, em sua relação com o conhecimento puro, somente o que comportaria de pureza seria sua pretensão a esse ideal de conhecimento, que não ultrapassaria a condição de pura pretensão, pois o perspectivismo, implicado ao conceito de vontade de poder, também atua no saber científico, fazendo com que esse tipo de conhecimento esteja embasado não em fatos, mas em interpretações vinculadas a manifestações de vontades de poder. Podemos compreender o motivo da apreciação positiva que Nietzsche recebe de Foucault, sendo considerado, pelo pensador francês, o primeiro a derrubar o mito da antinomia entre conhecimento e poder. Essa antinomia estabelece a

---

29 "O que significa conhecer? - Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!- diz Espinosa, simples e sublime, como é seu modo. Entretanto: o que é esse intelligere, no último fundamento, senão a forma em que justamente os três primeiros se fazem sentir a nós de uma só vez? Uma resultante dos impulsos, diferentes e contrários entre si, do querer-rir, lamentar, execrar? Antes que seja possível um conhecer, é preciso que cada um desses impulsos tenha apresentado seu ponto de vista unilateral sobre a coisa ou acontecimento; posteriormente surgia o combate dessas unilateralidades e dele às vezes um meio-termo, um apaziguamento, um dar-razão a todos os três lados, uma espécie de justiça e contrato: pois graças à justiça do contrato podem todos esses impulsos afirmar-se na existência e ter razão todos juntos" (NIETZSCHE, 1999b, p.189-190/ GC, 333).

30 No *Crepúsculo dos ídolos:* "Nunca observar por observar! Isso produz uma ótica falsa, uma visão de soslaio, algo forçado e exagerado"(NIETZSCHE, 2008a, p.66/ CI, IX, 7).

31 A categoria da vontade de poder é de suma importância para a discussão em torno de uma teoria do conhecimento em Nietzsche, na medida em que ela se encontra na base da fundação de toda uma teoria nietzschiana da interpretação e permite o aparecimento da ideia de perspectivismo. Como ratifica Giacóia: "Essa hipótese global de interpretação se funda num conceito básico, o de vontade de poder, e numa teoria do conhecimento que dele decorre, o perspectivismo" (GIACÓIA, 2005, p.12). Contudo, a doutrina do perspectivismo não tem como origem e finalidade questões puramente gnosiológicas, uma vez que se envolve, do princípio ao fim, não com modalidades lógicas, mas com modos de vida. Nietzsche nos diz na *Genealogia*: " De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um 'puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo', guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como 'razão pura', 'espiritualidade absoluta', 'conhecimento em si'; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um 'conhecer' perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso 'conceito' dela" (NIETZSCHE, 2007, p.109/ G, III, 13, grifos do autor). A relação entre vontade de poder e conhecimento perspectivístico resulta no questionamento da ideia de ciência pura: "E por isso viva a lei natural! – não é verdade? Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tirânica impiedosa e inexorável de reivindicações de poder" (NIETZSCHE, 1999a, p.28/ BM, 22).

impossibilidade de haver poder político onde se encontra o saber puro: "Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar [...] que por trás de todo saber, de todo o conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder" (FOUCAULT, 2008, p.51). Para Nietzsche e para Foucault, o poder não está separado do saber; ao contrário, se encontra tramado com ele.

Ainda que fosse possível conceber um ser humano que anulasse seus afetos e sua própria vontade ao adentrar no processo gnosiológico, não se poderia estabelecer uma separação entre ciência e vontade, uma vez que esse homem estaria a serviço de interesses de outro(s)[32]. Esse tipo de ser humano é configurado por Nietzsche com a imagem do erudito. Se Nietzsche aderisse a essa espécie de "observação imaculada", pela qual Rosset concebe a crítica, ele se aproximaria dos eruditos que tanto critica, tendo dedicado uma seção de *Assim falou Zaratustra* para essa crítica. Sobre eles nos diz Zaratustra: "se acham frequentemente sentados na fria sombra: querem ser apenas espectadores em tudo, e evitam sentar-se ali onde o sol queima os degraus" (NIETZSCHE, 2011, p.119/ Z, II, Dos eruditos). Essa observação somente pela observação, oblitera o envolvimento afetivo ligado a toda compreensão, não passando de uma armadilha moral[33].

É certo que a noção de crítica em Nietzsche comporta o sentido do afastamento para um bom discernimento. Mas como procuramos mostrar até aqui, esse sentido não é único e nem primeiro em relação aos outros. Além disso, esse próprio afastamento não é unitário, mas múltiplo. O conhecimento é tanto mais preciso quanto mais observações diversas forem realizadas (Cf. NIETZSCHE, 2009, p.110/ GM, III, 13). Em alguns momentos essa distância tomada não visa somente a constatação mais apurada, mas também algo como uma tomada de impulso com o fito de acertar um golpe mais forte.

Essa concepção de crítica como pura observação, sem interferência ou qualquer tipo de intenção transformadora se adéqua bem a concepção que Rosset faz da afirmação da vida: um gozo irrestrito e irracional de todas as coisas. Residiria aí a "aprovação jubilatória da existência sob todas suas formas" (ROSSET, 1983, p.74). Contudo, ambas as concepções,

---

32 "O homem objetivo, que já não amaldiçoa e xinga como o pessimista, o erudito ideal, no qual o instinto científico vem a florir por inteiro, após mil malogros totais e parciais, é seguramente um dos instrumentos mais preciosos que existem: mas isto nas mãos de alguém mais poderoso" (NIETZSCHE, 1999a, p.110/ BM, 207). Nietzsche procura evidenciar os contrassensos implicados na própria busca da verdade somente pela verdade, na concepção de uma ciência pura. Essa perspectiva, que não se coloca como tal, omite os pressupostos e as consequências de ordem ética e política que não se encontram separados da produção dos saberes, oblitera as relações de poder que regem os próprios saberes.

33 "'o conhecimento pelo conhecimento' – eis a última armadilha colocada pela moral: é assim que mais uma vez nos enredamos inteiramente nela" (NIETZSCHE, 1999a, p.67/ BM, 64).

bem como seu casamento, não se aliam ao reconhecimento da crítica de Nietzsche ao "falso sim". É certo que a figura do asno pode representar adequadamente o homem ressentido, aquele que não sabe negar e que toma a pura resignação como afirmação. Mas é certo também que essa figura pode representar aqueles que Zaratustra denomina de "contentes com tudo". Contra esses, Zaratustra aponta a necessidade da negação, a capacidade de selecionar, a necessidade de se diferenciar daqueles que se alimentam de tudo, sem qualquer critério. Isso porque assim como a negação e a afirmação caminham juntas, a crítica e a afirmação da vida estão em níveis mais aproximados do que Rosset faz parecer. Advogamos, desse modo, que é de grande importância, para a afirmação, aquela negação dialética da negação[34] que Rosset atribui ironicamente[35] à interpretação de Deleuze.

O "não" é importante para a afirmação na medida em que a afirmação nietzschiana não "afirma" tudo de modo indiferente, isto é, não aceita tudo. A afirmação se liga a uma seleção e, portanto, um percurso afirmativo não dispensa a negação. Em *Ecce homo,* Nietzsche diz que o homem dotado de uma índole bem lograda (*Wohlgeratenheit*) é "um princípio seletivo" (NIETZSCHE, 1999b, p.419/ EH, Por que sou tão sábio, 2). A aprovação de tudo é uma afirmação inadequada. Nos termos do bestiário de *Zaratustra:* trata-se da aceitação de toda carga pelo camelo, do falso e grotesco "sim" do asno e da asquerosa alimentação do porco.

Um dos pontos em comum entre as leituras dos dois comentadores franceses é a ideia de que Nietzsche não valoriza o combate. Já mostramos, em relação a Rosset, como isso é problemático segundo à letra de Nietzsche e, em nosso "estudo de caso", no *Zaratustra*. Essa problematização pode ser aplicada também à leitura de Deleuze, de modo que não a repetiremos aqui. Mas seria válido perguntar: se os dois autores divergem entre si no que diz respeito a crítica e a negação em Nietzsche, como eles concordam com a ausência de conflito? Pois bem, enquanto Rosset recusa a luta a um só passo em que recusa também a crítica, Deleuze não concilia a crítica com o conflito. Para o autor de *Nietzsche e a filosofia* o mais importante da crítica não é a luta, mas o problema do sentido, do valor e da avaliação.

Ainda sustentando a importância da luta para Nietzsche, gostaríamos de demarcar que Deleuze recusa a ideia de luta em função de um interesse particular seu: o distanciamento do

---

34 No último capítulo traremos exemplos a esse respeito, para evidenciar o funcionamento dessa operação, em que se nega elementos negadores da vida em favor de sua afirmação. Pretendemos também mostrar outro procedimento, o da afirmação, que em seu próprio movimento afirmador carrega a consequência negadora. Contudo, mostraremos também que não basta uma negação da negação para se chegar a uma afirmação.

35 Explicamos mais adiante o porque da ironia.

hegelianismo e de toda dialética. É por isso que afirmarmos ser irônica a denominação que Rosset faz do procedimento afirmativo nietzschiano interpretado por Deleuze. Mas seria Nietzsche um anti-dialético? Defendemos que a postura anti-dialética é muito mais deleuzeana do que nietzschiana, de modo que essa leitura leva a uma interpretação que perde de vista o valor da ideia de conflito e por conseguinte, uma interpretação equivocada da teoria nietzschiana das forças. Deleuze não escapa a uma tendência histórico-geográfica, na medida em que predominava no debate filosófico francês de sua época uma oposição entre Hegel e Nietzsche[36], tendo em vista que a relação entre Hegel e Nietzsche, em outros contextos, não foi comentada apenas sob o plano da oposição[37]. O filósofo francês se volta contra Hegel muito mais do que Nietzsche. Ele não só faz de Nietzsche um aliado em sua batalha contra a dialética, mas também autores como Bergson e Spinoza. Isto é, ao realizar o comentário de historiador da filosofia, Deleuze insere em sua interpretação desses autores sua própria

36 Uma prova que atesta o vigor com o que essa questão foi trabalhada na França é *O avesso da dialética*, de Gerard Lebrun, cujo o subtítulo é precisamente *Hegel à luz de Nietzsche: "*podemos encontrar em outras partes, além do *Zaratustra*, o tipo de desconfiança que tentamos despertar aqui em relação a Kant e Hegel. Por certo, é a contribuição de Nietzsche a qual me refiro nessas páginas, com o objetivo de determinar os *parti pris* contidos no texto de Hegel – e são alguns aspectos de sua 'grande suspeita' que tento retomar" (LEBRUN,1988, p.17). Um trecho de um comentário de Paulo Arantes a essa obra parece atestar a ideia, que estamos defendendo, de que esse problema é fundamental no momento e lugar da produção deleuzeana sobre Nietzsche: "onde a vantagem na substituição de uma mitologia por outra, salvo a graça involuntária na troca do Saber Absoluto pela Vontade de Potência? A resposta não deve ser procurada exclusivamente nas preferências do Autor. Tampouco seria o caso agora de procurá-la — e encontrá-la facilmente — no tributo pago ao espírito do tempo, que tornou o confronto Nietzsche x Hegel um tópico obrigatório do pensamento francês desde os idos de 60" (ARANTES, 1989, p.61). Lebrun dispensou o projeto de "testar a dialética com analisadores emprestados a Nietzsche" por constatar que "Nietzsche não conhecia Hegel o suficiente para que essa investigação fosse justificada" (LEBRUN,1988, p.16-17). Deleuze, ao contrário, não aceita a ideia de que Nietzsche não tenha conhecido a filosofia de Hegel, no sentido de quem não conhece bem seu adversário. Defende, assim, que as correntes hegelianas lhe eram familiares; e que assim como Marx, Nietzsche teria escolhidos seus alvos no movimento hegeliano (Cf. DELEUZE, 2010, p.9).

37 Scarlett Marton lista uma série de autores que buscam aproximar Hegel e Nietzsche, como Beerling, Granier e Kaufmann, que vêem como ponto comum entre os filósofos a recusa ao dualismo, de modo que, no caso de Kaufmann, chegue-se a pensar que há um monismo de tipo dialético em Nietzsche (Cf. MARTON, 1993, p.34). Vale mencionar também as interpretações que constatam em Nietzsche um tipo dialético de negação, como em Zimmermann e Pautrat (Cf. MARTON, 1993, p.33). Mas o mais importante é ressaltar que o próprio texto de Nietzsche oferece a possibilidade de interpretações divergentes: "São vários os comentadores que procuram salientar as similaridades entre o pensamento hegeliano e a filosofia nietzschiana. Uns insistem no fato de que Nietzsche e Hegel sentem profunda admiração por Espinosa; outros, que se acham fascinados por Goethe. Uns querem provar que se opõem ao romantismo; outros que privilegiam os pré-socráticos. Mas tanto quanto os que advogam a tese da total incompatibilidade de Hegel e Nietzsche, estes que defendem a proximidade entre eles também encontram nos textos de Nietzsche apoio para suas considerações" (MARTON, 1993, p.34). Podemos somar à lista de Marton: a própria autora, que discute a admiração a Heráclito presente tanto em Hegel quanto em Nietzsche; Karl Löwith (2014), que em seu *De Hegel a Nietzsche*, aproxima esses autores em alguns pontos, como a apreciação por Goethe e aspectos da crítica da religião cristã; Adilson Feiler (2014), que busca uma aproximação entre Hegel e Nietzsche através dos conceitos de amor e destino em *Os Lebenshöhepunkte como ethos cristão em Hegel e Nietzsche*; e João Constâncio (2016) em *Lutas por reconhecimento e vontade de poder*, que discute uma possível afinidade, respectivamente, entre o conceito hegeliano e nietzschiano, a partir de ideias como luta, dominação e violência.

disposição anti-dialética. No caso de Nietzsche, podemos começar a avaliar a pertinência dessa atribuição.

O que discutimos até então parece oferecer uma base para essa avaliação, inclusive no nível de questionar a leitura de Deleuze nesse aspecto, na medida em que a dinâmica da negação e da afirmação tal como expomos aqui pode se aproximar de fórmulas dialéticas. Tomemos como exemplo a leitura que faz com que a afirmação esteja em uma posição superior à negação: a afirmação superando a negação; a negação como um meio para se chegar a afirmação. Essa descrição não se assemelha a uma fórmula hegeliana? Não se chegaria aqui em algo próximo de uma suprassunção (*Aufhebung*[38])? No discurso referente às três metamorfoses do espírito, por exemplo, não se passa algo como a execução da fórmula que intérpretes de Hegel fixaram como "tese-antítese-síntese"? Primeiro, tem-se a afirmação do camelo, que se revela como uma falsa afirmação, pois afirma também tudo de negativo. É preciso então uma verdadeira negação, a negação do leão, que nega a negatividade dos valores estabelecidos. Assim tem-se espaço para o terceiro momento, o da verdadeira afirmação, a afirmação da criança. O fato de que se tenha um mesmo espírito que se metamorfoseia, autossuperando-se, mas mantendo-se ainda enquanto "o" espírito, que vai do camelo à criança, não poderia mostrar que essa superação comporta traços daquilo que é superado[39]? Além disso, seria possível visualizar uma semelhança semântica entre as "três metamorfoses do espírito" no discurso de Zaratustra e o que se passa na *Fenomenologia do espírito* de Hegel: o caminho do espírito em direção ao absoluto, suas necessárias transformações enquanto variadas figuras da consciência?

Descartando essa última ideia, em primeiro lugar, essa semelhança não ultrapassa a do "espírito em formação e transformação em direção a algo". Noção genérica o bastante para não comportar elementos especificamente hegelianos. Ela poderia ser considerada, por exemplo, como ideia típica da constituição cultural alemã do século XIX, com forte expressão no gênero literário conhecido como romance de formação (*Bildungsroman*)[40]. Em relação a

38 Trata-se de um conceito singular e fundamental na dialética hegeliana: "*Aufhebung* se constitui como uma categoria estruturalmente diferente das categorias que são apresentadas nas diferentes instâncias do discurso lógico, tais como o devir, a efetividade ou a ideia, pois a *Aufhebung* está presente em cada um desses momentos assim como perpassa e caracteriza todo o movimento lógico, ampliando-o em direção ao real" (PERTILLE, 2011, p. 58).

39 Walter Kaufmann, em sua obra *Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist*, ao refletir sobre a vontade de poder, diz que o fato de que ela seja pensada como superação de si indica que a filosofia de Nietzsche caminha por "linhas dialéticas" (KAUFMANN, 1974, p.202). Kaufmann também dedica uma seção às comparações entre os dois filósofos alemães no último capítulo de seu livro *Hegel* (Cf. KAUFMANN, 1972, p.282).

40 É o caso do célebre *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe. Em tal romance, o herói percorre diversas experiências, em que prevalece a negação das mesmas e o caráter formativo se revela pelo aprendizado

superação do sim pelo não, seria preciso verificar como ela ocorre. Assim, é válido esclarecer como ocorre a superação na dialética hegeliana. Na *Fenomenologia* Hegel pontua esse procedimento em relação às transformações da consciência. O autor diferencia a negação dialética da negação absoluta, que nesse momento da exposição – no contexto de explicitação da dialética senhor-escravo – seria a morte:

> Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência; mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive a seu vir-a-ser-suprassumido (HEGEL, 1992, p.129).

A superação hegeliana se dá como suprassunção. A *Aufhebung* pode ser configurada como uma operação que conserva ao mesmo tempo que ultrapassa. Seria essa a negação de Zaratustra? Acima indicamos que a leitura hierárquica da dinâmica negação-afirmação em Nietzsche encontra respaldo também no movimento de destruição e criação emergente no *Zaratustra*. É precisamente a maneira como Deleuze interpreta esses dois elementos que dá base a sua leitura anti-dialética de Nietzsche.

O filósofo francês se apoia em Nietzsche por acreditar que esse eleva a crítica até o fim do que ela pode. Quando negativa, essa crítica seria completamente destruidora. Ela destrói sem deixar vestígios. Esse seria um dos aspectos que diferenciaria a crítica nietzschiana da crítica kantiana. Michael Hardt defende que essa caracterização da crítica é pré-crítica, devedora dos medievais, que formulavam esse procedimento sob a insígnia do

---

através do erro, como ratifica Barbosa: "A experiência de Wilhelm Meister é posta como uma pedagogia do erro, uma autoeducação que traz a formação pelo próprio erro" (BARBOSA, 2010, p.68). Como anunciou a personagem do pároco rural no romance em questão: "não é obrigação do educador de homens preservá-los do erro, mas sim orientar o errado; e mais, a sabedoria dos mestres está em deixar que o errado sorva de taças repletas seu erro" (GOETHE, 2006, p.470). Zaratustra aprende com seus erros. O caso mais célebre, já mencionado aqui, se dá em *Do homem superior* (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.271), quando a personagem reconhece o erro cometido no início de sua trajetória em tentar propagar seus ensinamentos ao povo. O próprio *Zaratustra* pode ser lido como romance de formação, é o que atestam alguns comentadores, embasados na tarefa nietzschiana, enfrentada por Zaratustra, de tornar-se o que se é: Segundo José Nicolao Julião, o "caminho de aprendizado, atravessado por Zaratustra ao longo da obra, parece realizar as exigências estilísticas do poema didático e/ou do romance de formação, pois as contradições entre a autodeterminação e a socialização vividas pela personagem, um ser dotado de sentimento e razão, de natureza e moral, transitando em um percurso dramático do conhecido para o desconhecido, e, depois, retornando para a sua autocompreensão – autossuperação –, tornando-se aquilo que ele é, dão-se no interior da trama" (JULIÃO, 2011, p.56). Para André Martins "as características fundamentais do romance de formação estão todas presentes em *Assim falou Zaratustra*: seu herói, Zaratustra, passa por experiências pessoais em sua relação com o ambiente social, que o levam a uma evolução psicológica que o libera das normas e exigências da sociedade, realizando, assim, suas predisposições pessoais, ou tornando-se o que é". Além disso, "o diálogo com a Bíblia é explícito, como em outros romances de formação" (MARTINS, 2011, p.453).

"*pars destruens, pars construens"*, de modo que ela elimina quaisquer possibilidades de um terceiro momento unificador, de uma reconciliação final que uniria o aspecto afirmativo com o negativo[41].

Nessa linha, a destruição precisa eliminar tudo daquilo a que ela é direcionada, para que a criação possa emergir, em função do surgimento de algo novo. Esse tipo de negação é, nos termos do próprio Hegel, completamente não-dialética, já que ela não conserva nada. Assim, aos olhos de Deleuze, negação e afirmação em Nietzsche existiriam como momentos separados. Seriam os extremos independentes que Hegel recusa em sua dialética. Curiosamente, essa é uma leitura possível do próprio discurso *Das três metamorfoses*. Assim, o leão não negaria o camelo, mas se transformaria ao negar aquilo que o camelo acata. Um atestado para isso é o de que o texto não oferece indicativos de que o leão conserve elementos do camelo. A criança, por sua vez, não resultaria de uma negação da negação feita pelo leão. Ela apareceria como uma exigência da afirmação, da liberdade de criação e não somente de destruição. Ela se diferencia do leão, pois está completamente limpa dos vestígios da negação, da sujeira dos valores estabelecidos, com os quais o camelo lida e o leão precisa lutar. O "sim" da criança é inocente, "puro", novo, não conserva nada do que foi destruído, ela própria é uma figura distinta da que opera por destruição.

A importância da não-conservação seria tão grande que ela pode ser visualizada em outros contextos do *Zaratustra*, em que a destruição toma a forma do afastamento, isto é, é possível visualizar a perspectiva da criação pura a partir de um deslocamento do terreno criticado. A perspectiva é a de uma criação a partir do novo, que não conserva o que foi negado, que não permite que se manifeste na criação qualquer resíduo do que foi destruído. Essa ideia pode ser visualizada no percurso de Zaratustra como um todo. A personagem vive em perambulação. Seu deslocamento é contínuo. Ele busca novos ares para o pensamento. Novos *topos* a partir dos quais pode pensar o novo. Por isso Deleuze dará grande importância a uma topologia em Nietzsche, aos lugares onde passam forças determinantes para entender o pensamento: "Pensar depende de certas coordenadas" (DELEUZE, 2010, p. 125). A filosofia é pensada tendo-se em vista localidades, que permitem as perspectivas do pensamento e os modos de se afetar nelas: "Na crítica não se trata de justificar, mas de sentir de outro modo:

41 "Nada há de positivo na negação não-dialética, nenhuma ressurreição mágica: Ela é pura. Por outro lado, com um olho na tradição filosófica, podemos localizar essa concepção radical da negação nas propostas metodológicas de certos autores escolásticos tais como Roger Bacon. A negação pura é o primeiro momento de uma concepção pré-crítica da crítica: *pars destruens, pars contruens*. As características importantes são a pureza e a autonomia dos dois momentos críticos. A negação abre o terreno à criação; é uma sequência bipartite que obstrui qualquer terceiro momento sintético" (HARDT, 1996, p.13).

uma outra sensibilidade" (DELEUZE, 2010, p. 108).

Por essa leitura é possível descartar uma dialética do "sim" e do "não" em Nietzsche. As metamorfoses do espírito estariam mais ligadas a uma ideia ampla de formação do que especificamente a um hegelianismo. Essas metamorfoses não se dariam por suprassunção, a negação não conservaria, mas seria completamente destruidora. Negação e afirmação seriam esses extremos autônomos que Hegel recusa em sua dialética, constituindo momentos distintos entre si. A destruição limpa o terreno para a criação do novo.

Slavoj Zizek explicita bem essa leitura, ao diferenciar a negação hegeliana da negação nietzschiana, enquanto distância estabelecida entre uma destruição que conserva e um combate que tem como principal consequência não a incorporação do outro, mas a afirmação de si. De uma perspectiva nietzschiana, a dialética de Hegel seria niilista, tendo como emblema uma oposição apenas aparente. Essa oposição dialética é caudatária da metafísica platônica. Com ela, não seria possível uma negatividade elevada até sua potência máxima. Ao contrário, essa dialética visaria precisamente limar os excessos do negativo. Aqui se faria ver a preocupação de Platão, sobretudo nos textos mais doutrinários e monofônicos, como o *Sofista* e o *Político* (que não são regidos pela personagem de Sócrates), de incluir o não-ser no interior do ser, no procedimento que ficou conhecido como um parricídio filosófico, levando abaixo a incompatibilidade entre ser e não-ser posta por Parmênides, o pai da metafísica platônica da fixidez e da imobilidade[42].

Assim como Platão admite, em nível ontológico, a diferença apenas como algo relativo, sendo seu inverso um absurdo, de modo que diferença seja sempre diferença em relação a alguma coisa, Hegel, na mesma linha, procura banir a noção de diferença absoluta[43].

---

42 "The obverse of Hegel's 'nihilism' (all finite/determinate forms of life reach their 'truth' in their self-overcoming) is its apparent opposite: in continuity with the Platonic metaphysical tradition, he is not ready to give negativity full rein, that is, his dialectics is ultimately an effort to 'normalize' the excess of negativity. For late Plato already, the problem was how to relativize or contextualize non-being as a subordinate moment of being (non-being is always a particular/ determinate lack of being measured by the fullness it fails to actualize; there is no non-being as such, there is always only, e.g., 'green' which participates in non-being by not being 'red' or any other color, etc.). In the same vein, Hegelian 'negativity' serves to 'proscribe absolute difference' or 'non-being': negativity is limited to the obliteration of all finite/immediate determinations. The process of negativity is thus not just a negative process of the self-destruction of the finite: it reaches its telos when fmite/immediate determinations are mediated/ maintained/elevated, posited in their 'truth' as ideal notional determinations" (ZIZEK, 2012, p.199).

43 A concepção de diferença em Platão é, claramente, a de uma diferença relativa, na medida em que, para o filósofo grego, a existência de uma diferença absoluta seria uma impossibilidade (onto)lógica, como dito no *Sofista*: "**Estrangeiro**: e o diferente é sempre relativo ao diferente, não é? **Teeteto**: Sim. **Estrangeiro**: Assim não seria se o ser e o diferente não fossem totalmente diferentes. Se o diferente, como o ser, participasse tanto do ser absoluto quanto do relativo, então alguns dos diferentes que são seriam diferentes sem serem diferentes relativamente a qualquer coisa diferente. Mas tal como é, consideramos que tudo aquilo que é diferente é exatamente o que é por força de alguma coisa que é diferente (PLATÃO, 2007, p.223).

A negação hegeliana não se limita a uma destruição do finito, ela chega a seu objetivo quando a determinação finita e imediata é elevada, por mediação, a condição de ideais conceituais. Zizek conclui: "o que está ausente aqui, do ponto de vista nietzschiano, é o *não* afirmativo: o *não* da jubilante e heróica confrontação com o adversário, o *não* do combate que visa a auto-asserção, não a autossuprassunção" (ZIZEK, 2012, p.199, grifos do autor).

Essa leitura pressupõe o estabelecimento de etapas e uma espécie de hierarquia valorativa entre o sim e o não. Lembremos que há outra possibilidade de leitura, do ponto de vista da não superação de um dos termos sobre o outro, em que o "sim" não se sobrepõe ao "não", mas que constituem elementos em tensão. No entanto, essa leitura não pode parecer se sustentar em uma dinâmica dialética, na medida em que ela não separa os momentos do processo? Não se tem criação após destruição, em etapas distintas. O sim não aparece após o não, mas convive com ele. Ainda assim, nos parece que essa linha mantém uma posição anti-dialética ou que sustenta outra dialética, uma dialética não hegeliana. O próprio Deleuze parece se atentar a isso quando afirma que "uma relação, mesmo essencial, entre o um e o outro não é suficiente para formar uma dialética" (DELEUZE, 2010, p.9), já que ele identifica dialética, nesse contexto, a hegelianismo.

Mas em que sentido haveria uma dialética não hegeliana[44]? Como estamos pensando aqui, no sentido de uma dialética que se mantenha no momento negativo, sem o momento especulativo, que é o que singulariza a dialética de Hegel: a *Aufhebung*. Tratar-se-ia de uma dialética que pare na separação dos termos em relação, sem uma união pacificadora, de modo que não se estenda para a universalidade, mantendo-se na diferença, sem que a diferença não se reconcilie com a identidade entre a diferença e a própria identidade.

Um exemplo desse tipo de dialética pode ser encontrada em Kierkegaard[45]. Sua dialética existencial é paradoxal, oposta a mediação, na medida em que, ainda que reconheça os termos opostos entre si, não efetua a síntese. Ela exclui, também, qualquer tentativa de instituição de um império de necessidade e universalidade. Os opostos encontram sua concretude e se mantém relacionados em uma situação tensionada, que, ao invés de pretender

---

44 Nicolas Abbagnano, no verbete "dialética" de seu *Dicionário de filosofia*, afirma que a maior parte dos filósofos que usam o termo "dialética" o fazem em um sentido hegeliano, fixando-se em três características: "1º. A D. é a passagem de um oposto a outro; 2º. Essa passagem é a conciliação dos dois opostos; 3º. Essa passagem (portanto a conciliação) é necessária" (ABBAGNANO, 2007, p.319).

45 Se Kierkegaard é um dialético, o é ao se distanciar da dialética hegeliana, em que o paradoxo substitui a mediação. Nos termos de Paul Ricoeur, Kierkeggard não "se limita a edificar conceitos, ele constrói, ademais, sobre o próprio terreno da dialética hegeliana, uma antidialética feita de oposições não resolvidas, que ele chama de paradoxos" (RICOEUR, 1996, p.36). O paradoxo é descrito por Kierkegaard, através de seu pseudônimo Climacus nas *Migalhas filosóficas*, como a grande paixão do pensamento (Cf. KIERKEGAARD, 2011, p.59).

solucionar os problemas existenciais, coloca-os em evidência.

Essa dialética não visa sínteses e resoluções que caminhem para o definitivo, mas sim expor os termos opostos que permanecem em tensão, sem se reunirem sinteticamente, uma vez que, no caso de Kierkegaard, o passo definitivo consiste em uma escolha existencial (ou um ou outro), uma decisão, um salto, o que configura sua filosofia como uma espécie de dialética da situação tensionada. Em *Os sete* selos, Zaratustra elogia o salto, ao relacioná-lo com a dança: "minha virtude é a virtude de um dançarino, e muitas vezes saltei com os dois pés para um enlevo ouro-esmeralda". A dança participa do projeto de fazer com "que tudo pesado se torne leve, todo corpo, dançarino, e todo espírito, pássaro" (NIETZSCHE, 2011, p. 221/ Z, III, Os sete selos, 6). No poema *No Sul*, Nietzsche forma imagens muito próximas dessas, ao associar a figura do pássaro à leveza e ao salto, como elementos constituintes de uma fuga do pesado passo-a-passo (da dialética?)[46]:

> Só a passo e passo – é como estar morto,
> O pé ante pé faz o alemão pesar.
> Mandei o vento levar-me ao alto,
> Aprendi com pássaros leveza e salto –
> Ao sul voei, por sobre o mar.
>
> Razão! Trabalho pesado e ingrato!
> Que vai ao alvo e chega tão cedo!
> No vôo aprendo o mal que me eiva –
> Já sinto ânimo, e sangue e seiva
> De nova vida e novo brinquedo ...
> (NIETZSCHE, 1999, p.455).

Nietzsche liga o passo-a-passo da razão ao proceder dos alemães, o estilo de caminhada que "faz o alemão pesar"[47]. Contra o trabalho pesado e ingrato da razão, que procede por passos cautelosos, cada um atrás do outro, formando sistemas filosóficos que recorrem constantemente a autojustificação por meio do regime de prova da demonstração,

---

46 Ainda que Kierkegaard e Nietzsche não tenham lido um ao outro, há uma vasta bibliografia filosófica que estabelece aproximações entre os dois. Para não ficar exaustivo e não fugirmos do tema, mas fortalecendo essa imagem que estamos propondo – a de colocar Nietzsche ao lado de Kierkegaard numa possível dialética anti-hegeliana, do paradoxo tensional contra a mediação, da manutenção do antagonismo contra a síntese, do salto contra a passagem demonstrativa e sistemática –, vale uma recorrência a Karl Jaspers, para quem pôr em dúvida toda racionalidade encerrada em si mesma, faz de Kierkegaard e Nietzsche "adversários radicais do 'sistema', ou seja, da figura que era própria da filosofia, atravessando milênios, e que levou ao seu último apogeu no idealismo alemão" (JASPERS, 1959, p.17).

47 Segundo o comentário de Henry Burnett: "*Só a passo e passo – é como estar morto,/ O pé ante pé faz o alemão pesar* poderiam ser lidos, talvez licenciosamente, como uma ferina observação sobre os 'modos' alemães contra os quais Nietzsche foi sempre irônico" (BURNETT, 2012, p.70).

Nietzsche propõe voos para o pensamento, saltos brincalhões, enigmas, metáforas, recursos retóricos, que levem a regiões inexploradas, novos espaços, novos níveis de altura, que não "cheguem tão cedo", que não sejam muito diretos, que recusem a objetividade e cientificidade modernas, que sejam demorados, exigindo ruminação, fazendo caminhos curvilíneos.

Pois bem, vemos que a despeito das semelhanças com a dialética, a dinâmica entre negação e afirmação em Nietzsche, a partir do *Zaratustra*, tanto segundo a leitura hierarquizante do afirmativo sobre o negativo quanto do ponto de vista da sustentação do antagonismo, se constitui como algo diverso do procedimento hegeliano. Até aqui, com os dados utilizados, a tese de Deleuze estaria mais próxima da verdade do que da falsidade. Contudo, acreditamos ser possível ainda outra linha de leitura que dificulte a interpretação deleuzeana. Ela se dá com uma invocação da figura do martelo. Em *Nas ilhas bem-aventuradas*, lê-se o seguinte:

> Para longe de Deus e dos deuses me atraiu essa vontade; que haveria para criar, se houvesse – deuses!
> Mas para o ser humano sempre me impele minha fervorosa vontade de criar; assim o martelo é impelido para a pedra.
> Ó humanos, na pedra dorme uma imagem, a imagem de minhas imagens!
> Ah, que ela tenha de dormir na mais dura e feia das pedras!
> Agora meu martelo investe furiosamente contra a sua prisão. A pedra solta estilhaços; que me importa?
> Quero completar isso: pois uma sombra veio até mim – a mais silenciosa e mais leve das coisas veio um dia até mim!
> A beleza do super-homem veio até mim como sombra. Ah, meus irmãos!
> Que me concernem ainda – os deuses!
> (NIETZSCHE, 2011, p.83; Z, II, Nas ilhas bem aventuradas).

O martelo bate na pedra não somente implicando destruição. Ele também cria. Ele cria ao mesmo tempo que destrói. Lembrando que Nietzsche associa negação à destruição e criação à afirmação, aqui temos "não" e "sim" numa mesma temporalidade, implicados em um mesmo movimento. Não é possível dizer que o martelo cria e depois destrói ou vice-versa. Os opostos se implicam mutuamente. Contudo, se essa interpretação difere da leitura hierárquica, também se distancia da leitura do antagonismo, na medida em que aqui afirmação e negação não compõem uma tensão, mas uma união. Ou seja, a imagem mais adequada parece ser a da síntese. Destruição e criação não estão em conflito, mas em harmonia. Uma descrição adequada para esse processo é a mesma que Nietzsche oferece, no *Ecce homo*, para a união entre apolíneo e dionisíaco na tragédia grega: "a oposição elevada a uma unidade",

reconhecendo, em passagem anterior, que o *Nascimento da tragédia* possuía um "cheiro indecorosamente hegeliano" (NIETZSCHE, 2007, p.59-60; EH, NT, 1).

Essa última citação pode ser lida no contexto de uma autocrítica, já que Nietzsche reconhece erros desse período de sua primeira fase produtiva, mas o que dizer quando Nietzsche mantém esse tom de dialética especulativa quando fala não de suas obras de juventude mas do próprio *Assim falou Zaratustra*? Também em sua autobiografia intelectual, após falar que Zaratustra "quis mais longe e pôs mais longe do que qualquer homem" – o que certamente pode se relacionar com a fórmula deleuzeana de que Nietzsche leva a crítica até o máximo do que ela pode – continua sua descrição de Zaratustra com a seguinte imagem: "Ele contradiz com cada palavra, esse mais afirmativo dos espíritos; nele todos os opostos se fundem numa nova unidade" (NIETZSCHE, 2007, p.85; EH, Z, 6).

Outrossim, não somente na relação entre destruição e criação seria possível visualizar a descrição de uma configuração hegeliana. Ela se daria também com a disposição de alguns elementos do último trecho citado do *Zaratustra.* O martelo bate na pedra e retira dela uma imagem, assim como Zaratustra ataca os homens com vistas no advento do além-do-homem. Teríamos como primeiro momento a pedra e o homem; como segundo momento opositor Zaratustra e seu martelo; e o fecho reconciliador numa tríade em que emerge a escultura e a beleza do além-do-homem.

O motivo principal da discussão sobre a dialética em Nietzsche seria a aparência dialética que a afirmação e a negação podem vir a ter. A proposta não é, de modo algum, esgotar a questão, mas sim trabalhá-la nos moldes em que Deleuze põe o problema, oferecendo possibilidades de leitura alternativas a dele, sem perder de vista o problema da crítica. Não queremos fazer de Nietzsche um hegeliano ou dialético, queremos apenas pesar diferentes posições, evidenciando que fazer de Nietzsche um anti-dialético e anti-hegeliano, como o faz Deleuze, é uma saída precipitada – talvez tão equivocada quanto o seu inverso. Tenta-se a todo custo separar Nietzsche da dialética. E atribui-se o conflito, a luta, o confronto a uma operação de ordem dialética. Essa obsessão de Deleuze o leva a um equívoco de exegese em torno da vontade de poder. Ora, como já dissemos, a luta se apresenta desde a cosmologia das forças. Mas Deleuze atribui qualidade às forças, de modo que haja entre elas sempre uma relação hierárquica bem definida e, portanto, podendo-se sustentar a ausência de combate ou limitá-lo a uma condição das forças ditas reativas. Para tanto, ele estabelece uma distinção entre as forças e a vontade de poder. Ele generaliza a ideia de "ativo" e "reativo"

que aparece na *Genealogia da moral*. Mas o fato é que Nietzsche não atribui qualidade à força e nem a diferencia da vontade de poder (Cf. MULLER-LAUTER, 1997, p.110-111). Ao contrário, Nietzsche pensa "toda força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*" (NIETZSCHE, 1999a, p.43/ BM, 36, grifos do autor). Também é qualificando as forças que Deleuze interpreta o eterno retorno como revir da diferença e não do mesmo, de modo que as forças reativas sejam separadas no processo em que apenas as forças ativas retornem.

Assim, é possível perceber que a ontologia das forças é pensada por Nietzsche tanto em relação à vontade de poder quanto ao eterno retorno. Esses conceitos estão entre os mais importantes para se pensar a afirmação da vida, assunto sobre o qual não nos detemos ainda. É o que faremos no capítulo seguinte, ao pensarmos o eterno retorno como afirmação máxima e a vida enquanto vontade de poder.

3 A vida e sua afirmação

"Cantar parece com não morrer
é como não se esquecer
que a vida é que tem razão"

[Ednardo. *Enquanto engoma a calça*]

"Repito por pura alegria de viver: a salvação é pelo risco"
[Clarice Lispector. *A descoberta do mundo*.]

"A vida é do contra: você vai e ela fica"
[João Antônio. *Carioca da gema*]

Como diz Gilvan Fogel, "A vida, desde *O nascimento da tragédia*, sempre ocupou o centro do pensamento de Nietzsche" (FOGEL, 2008, p.10). Ideia confirmada por Paul Tillich, para quem "Nietzsche é o representante mais importante e efetivo do que poderia ser chamado uma 'filosofia da vida' (TILLICH, 1992, p.24).

A vida é um tema central em *Assim falou Zaratustra*. Nessa obra, a vida é uma personagem, que chega a conversar com Zaratustra. Mas a vida é também pensada sob o viés conceitual da vontade de poder. Percorrer esse caminho nos ajuda a ter mais meios para se falar da vida e de sua afirmação. A afirmação da vontade de poder será pensada como afirmação da vida. Tal afirmação será concebida também através do pensamento do eterno retorno, conceito fundamental nessa obra. Embora sejam ideias distintas, surgidas em meio a problemas específicos, as duas partem da teoria nietzschiana das forças.

Na primeira parte relacionaremos a vontade de poder com o ensinamento da superação, fazendo com que a vida seja pensada como autossuperação, de modo que a conservação não possa definir a vida, sendo um elemento secundário dela. Ligaremos as afirmações de Zaratustra a trechos de Nietzsche presentes em obras da última fase de sua filosofia, inclusive póstumos. Esses textos permitem uma investigação mais aguçada da vontade de poder no âmbito das forças, o que permite mostrar que a vontade de poder não pode ser lida como uma sistematização unificadora do mundo e nem mesmo do sujeito, sendo base para uma leitura múltipla tanto do cosmos enquanto embate de forças, quanto da subjetividade humana, compreendida como grande razão, corpo em devir e multiplicidade de afetos.

O objetivo do outro sub-capítulo é pensar o eterno retorno como elemento de

afirmação da vida. Em um primeiro momento, nos voltaremos para as anotações do *Caderno MIII-1*. Elas permitirão uma reflexão sobre a face cosmológica da doutrina. Ademais, mostraremos como desde esse período o eterno retorno também possuía um conteúdo ético e existencial. Em um segundo momento, passaremos à aparição do conceito n'*A gaia ciência*, em que o aliaremos ao conceito de *amor fati*. Enquanto doutrina existencial, caminharemos com o eterno retorno para além da dimensão ética e lançaremos mão do paradigma estético para refletir sobre ele. Para tanto, também faremos uso de *Além do bem e do mal* e novamente do *Caderno MIII 1*. Tendo constituído, com isso, um horizonte de compreensão do eterno retorno, interpretaremos passagens de *Assim falou Zaratustra*, em que a ideia aparece e com as quais ela se relaciona. O fio condutor do percurso é a ideia, apresentada no *Ecce homo*, de que o eterno retorno é a forma mais elevada de afirmação que se pode realizar.

3.1 Vida e vontade de poder

É precisamente em *Assim falou Zaratustra* que o conceito de vontade de poder aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche. No primeiro livro, o conceito surge na seção *Das mil metas e uma só meta*. Nesse discurso, Zaratustra fala sobre sua viagem pela terra, afirmando que viu muitos países. Nessas viagens, conheceu povos distintos uns dos outros. Contudo, entre os diversos lugares, não conheceu povo que não vivesse segundo alguma moral. Constatou, assim, a impossibilidade de se viver dispensando algum tipo de organização valorativa: "Zaratustra não achou maior poder na terra do que bem e mal. Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar" (NIETZSCHE, 2011, p.57/ Z, I). Confirma-se aqui a ideia de que vida e avaliação são indissociáveis. Zaratustra constata também que a diferença entre os povos se expressa pela diferença entre seus sistemas de avaliação: "muito do que esse povo considerava bom, outro considerava infâmia e escárnio: eis o que achei. Muito achei que aqui era denominado mau, e ali era coberto de honras cor de púrpura" (NIETZSCHE, 2011, p.57/ Z, I). Os valores variam em diferentes contextos, são relativos entre si, pois relacionados às singularidades de cada modo de vida. Cada vivente é passível de se espantar diante de um outro vivente formado em um ambiente cuja configuração valorativa diverge da dele. Se os valores não se separam da vida, eles não se separam, também, das diferentes configurações das vontades de poder: "Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder"

(NIETZSCHE, 2011, p.57/ Z, I). Não existe apenas uma tábua de valores e elas não foram dadas eternamente. Os valores não existem desde sempre, o que significam que são mutáveis e passíveis de transformação. Os valores podem ser transformados, transvalorados, por aqueles que os criaram, os seres humanos:

> Em verdade, os homens deram a si mesmos todo o seu bem e mal. Em verdade, eles não o acharam e não o tomaram, não lhes sobreveio como uma voz do céu.
> 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.
> Estimar é criar: escutai isso, ó criadores! (NIETZSCHE, 2011, p.58).

Desse modo, a ideia de vontade de poder aparece desde já ligada aos processos valorativos, à dinâmica da vida e à potência humana de criação.

Na segunda parte da obra, no interior da seção intitulada *Da redenção*, a vontade de poder é retomada em meio à discussão sobre a vingança, servindo como pano de fundo à afirmação do eterno retorno, como desenvolveremos na seção seguinte. Aqui Nietzsche não repete explicitamente a vontade de poder, mas fala em uma vontade que é essencialmente criadora (NIETZSCHE, 2011, p.134). É a afirmação dessa vontade que permite ao ser humano a libertação de sua vingança contra o tempo (NIETZSCHE, 2011, p.133), do aprisionamento ao passado a que ele se encontra condenado, mas em função dele mesmo o condenar.

Toda a ligação entre vontade de poder, valoração e criação ganha sua explicitude apenas quando Nietzsche determina a identificação entre vida e vontade de poder. Isso é feito ainda no segundo livro, na seção *Da superação de si mesmo*. Essa relação é claramente estabelecida logo no início desse texto, quando Zaratustra questiona a vontade de verdade dos sábios: "Essa é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder; e também quando falais de bem e mal e das valorações" (NIETZSCHE, 2011, p.108). Zaratustra prossegue e diz que para a compreensão acerca da valoração, da moral, do que ele diz sobre "bem e mal", é preciso entender o que ele tem a falar sobre a vida e os viventes (cf. NIETZSCHE, 2011, p.108-109). Assim, nosso herói conta que por onde passou em que observou viventes, [ou]viu que havia também obediência. Por indução, concluiu: "Tudo que vive obedece" (NIETZSCHE, 2011, p.109). Essa é a conclusão a partir da primeira escuta de Zaratustra. O que ele ouviu em segundo lugar foi que essa obediência varia entre o outro e o si

mesmo. Quem não obedece a si mesmo, obedece a um outro. Por fim, a terceira coisa que Zaratustra escutou foi que "dar ordens é mais difícil do que obedecer"(NIETZSCHE, 2011, p.109). Isso se dá, sobretudo, porque há um risco maior no comando do que na obediência, tanto a quem dá ordens para um outro quanto para si mesmo; o que eleva, ao olhos de Nietzsche, a posição ocupada por aquele que manda, tendo em vista todo o elogio de Nietzsche às figuras que se arriscam e correm perigo, bem como a própria ligação intrínseca entre o risco e a vida:

> Em toda ordem vi experimento e risco; ao dar ordens, o vivente sempre arrisca a si mesmo.
> E também quando dá ordens a si mesmo: também aí tem de pagar por ordenar. Tem de se tornar juiz, vingador e vítima de sua lei.
> […]
> Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte.
> (NIETZSCHE, 2011, p.109/ Z, II, Da superação de si mesmo).

Mas Nietzsche se pergunta como acontece das pessoas ordenarem, obedecerem a quem os ordena e obedecerem também quando elas próprias ordenam. A resposta vem com a afirmação de Zaratustra de que onde encontrou viventes, encontrou também vontade de poder.

Nesses momentos de aparição da vontade de poder no *Zaratustra* é possível notar que esse conceito surge com um emaranhado de questões e ligado a diversos temas. Segundo B. Reginster, a vontade de poder é a ideia nietzschiana mais incompreendida (Cf. REGINSTER, 2006, p.11). Tratando-se de um conceito central na filosofia de Nietzsche, ele se expande para vários domínios de sua filosofia, desde suas raízes ontológicas, em que a vontade de poder pode ser inserida em discussões em torno do princípio condicionante das possibilidades de estruturação da realidade. Contudo, para visualizar o teor ontológico da vontade de poder, é necessário pôr em cena os escritos póstumos, em que Nietzsche desenvolve sua teoria da força, que não se explicita no *Zaratustra*. Ainda assim, o conceito de vontade de poder na boca de Zaratustra adentra em diferentes áreas de investigação. A partir de seus momentos de aparição nessa narrativa dramática, a noção de vontade de poder, como propõe Marton, se insere em questões psicológicas, sociais e biológicas (Cf. MARTON, 1990, p.29).

No *Zaratustra* o conceito de vontade de poder é aplicado em um contexto, sobretudo, biológico. Na publicação seguinte, *Além do bem e do mal*, essa identificação é estabelecida de modo ainda mais claro, em que se defende que todo corpo vivo (e não moribundo) "terá de ser

a vontade de poder encarnada", na medida em que "quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas porque *vive*, e vida é precisamente vontade de poder" (NIETZSCHE,1999a, p.171; BM, 259, grifo do autor). Contudo, como esclarece Moura, "se ninguém deve negar que a vontade de potência se refira também à esfera biológica, não se segue daí que o 'biológico' seja o seu campo de origem e ofereça o sentido último do conceito" (MOURA, 2005, p. 209). Marton explica que existem diferentes relações entre vida e vontade de poder presentes nos textos de Nietzsche. Uma investigação acurada evidencia que essas noções "ora acham-se claramente identificadas, ora a vida aparece como caso particular da vontade de potência. E vida é vontade de potência, isso não significa necessariamente que a vontade de potência se restrinja à vida" (MARTON, 1990, p.50-51). Todavia, ainda que vida e vontade de poder se relacionem de maneira distinta, essa relação não é abandonada, e é o fato de que ela exista e seja seminal no pensamento de Nietzsche que nos interessa aqui.

Se não pertence somente ao ser humano, a vontade de poder, por outro lado, não extrapola os limites da condição orgânica. Ela se expressa no domínio orgânico desde seus confins, na medida em que mesmo o movimento das células se explica por sua dinâmica. Em todo o corpo vivo é manifesto sua presença. A vontade de poder se manifesta, na forma da contenda, nos elementos mais básicos que compõem nossa estrutura corpórea. Para a compreensão dos processos vitais, o combate é da ordem do necessário, uma vez que a vida se expande, e assim se realiza enquanto tal, somente onde encontra resistência. As barreiras servem como estímulos, permitindo que as partes do organismo movam-se umas contra as outras, contribuindo para a constituição de arenas em que se visa e se alcança a dominação de um combatente sobre o outro. Destarte, a luta funda as próprias funções vitais, por meio da hierarquia que daí resulta. Por essa razão, na *Superação de si mesmo,* Zaratustra evidencia a necessidade de obediência e dominação na dinâmica da vida e afirma que a vida é superação de si mesma.

A tese de que o organismo é fundado por antagonismos internos pode ser localizada em textos anteriores ao Zaratustra, como no seguinte trecho da *Gaia ciência:*

> É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se. Portanto, deve-se distinguir, na benevolência, entre o impulso de apropriação e o impulso de submissão, conforme ela seja sentida

> pelo mais forte ou pelo mais fraco. Alegria e desejo coexistem no mais forte, que quer transformar algo em função sua; alegria e vontade de ser desejado, no mais fraco, que gostaria de tornar-se função. […] havendo ainda que considerar que "forte" e "fraco" são conceitos relativos. (NIETZSCHE, 2001, p.133-134/ GC, 118).

Além de trazer a questão do conflito interno cujo resultado é a estruturação vital, o texto supracitado antecipa a argumentação exposta no discurso de Zaratustra em *Da superação de si mesmo*, no que diz respeito à potência exercida não só pelo lado do comando, mas também pelo viés de quem obedece. Ainda na *Gaia ciência*, logo no aforismo seguinte, Nietzsche observa que em muitas pessoas há "uma força e uma vontade extremas de serem função" (NIETZSCHE, 2001, p.134/ GC, 119).

Em *Da superação de si mesmo*, Zaratustra diz ter encontrado mesmo na vontade de servo a vontade de ser senhor. A vontade de poder é compreendida como vontade de ser senhor, mas assenhorar-se é uma tendência presente mesmo nos espíritos servis. A vontade de ser senhor do servo, no entanto, não consiste em abandonar seu lugar de servo para se tornar senhor, mas sim de ser senhor mesmo quando se é servo, enquanto está no lugar de servo, isto é, ser senhor na efetuação da servidão. O paradoxo da formulação de Zaratustra reside precisamente no fato de que a vontade de poder se apresenta na totalidade dos viventes, do fato de que ela não se separa da vida mesma. Assim, mesmo em uma condição que soasse como inepta a vontade de poder, como a condição de obediência e servidão, a vontade de poder se apresenta, não somente a quem é servido ou quem faz ser obedecido, mas naquele mesmo que serve e obedece.

Compreendendo a vontade de poder como princípio, pode-se inferir sua compreensão como dotada ou inserida numa unidade. Poder-se-ia, assim, explicar a diversidade de eventos do mundo, ou no que se refere a nossa preocupação, da vida. A multiplicidade de esferas, de ordem prática e teórica, seria arranjada em um princípio interpretativo que uniria todas as manifestações da vida numa formulação teórica plausível. Seria assim, como ocorre na filosofia desde Tales, uma tentativa de explicar a multiplicidade recorrendo-se à unidade. Heidegger insiste na ideia de que Nietzsche concebe a vontade de poder como unidade metafísica, não podendo ser referido nunca ao âmbito do particular, sendo sempre vontade como algo que se refere à ordem do essencial. Ela não pode ser compreendida, por exemplo, como faculdade ligada a um ser humano singular, como pode parecer numa apreensão mais simples do conceito. Vontade é facilmente compreendida como uma faculdade que faz com

que aspiremos a algo. Poder é comumente entendido como uma posição muito aspirada. Assim, temos dois itens separados. O poder seria algo que é buscado pela vontade. Heidegger descreve essa representação da vontade de poder como uma descrição psicológica, considerando-a equivocada e defendendo a necessidade de se pensar a vontade de poder como um tema metafísico. Nietzsche formularia uma ontologia embasada no conceito de vontade de poder, sendo que esse conceito posicionaria o filósofo alemão, na história da filosofia, como o último metafísico. A partir da análise da vontade de poder, Heidegger define "Nietzsche como pensador do acabamento da metafísica" (HEIDEGGER, 2010a, p. 369).

No entanto, Zaratustra, em *Nas ilhas bem-aventuradas*, condena precisamente o que denomina "ensinamentos sobre o uno" (NIETZSCHE, 2011, p.82/ Z, II). Esse trecho está de acordo com fragmentos em que Nietzsche indica que a unidade só existe como uma organização, como no caso da unidade social entre os humanos (Cf. NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p.104/ FP, 2 [87]). O uno só existe, portanto, como um artifício. Embora haja uma compreensão e uma sensação de unidade, não existe unidade de fato. Há, nos termos de Nietzsche, uma significação de unidade. O uno existe por meio dos signos, somente na linguagem ele tem existência, a fim de satisfazer a necessidade humana de comunicação. O argumento é análogo àquele de *Além do bem e do mal* em relação ao questionamento da ideia de vontade em Schopenhauer: "Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade" (NIETZSCHE, 1999a, p.24/ BM, 19). Se não existe unidade ontológica, a vontade de poder, como qualquer outra coisa, não pode ser ontologicamente una. A unidade deve ser compreendida como sinalização. A linguagem não pode ser identificada à natureza das próprias coisas, mas somente ser tomada como um conjunto de signos que acenam para algo cujo o teor movediço sempre faz com que o que é apontado escape àquele que aponta. Acreditar que a unidade da linguagem representa uma unidade ontológica não seria se enquadrar no que Nietzsche denomina "idólatras de conceitos"?(NIETZSCHE, 2008a, p.25/ CI, III, 1). Nietzsche insiste na ideia de que os limites da linguagem nos induzem a acreditar em ideias como fixidez, imutabilidade e na própria estabilidade do ser:

> Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! - Também os opositores dos eleatas estavam sujeitos à sedução de seu conceito do ser: Demócrito, entre outros, ao inventar seu *átomo*... A "razão" na linguagem:

> oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...(NIETZSCHE, 2008a, p.28/ CI, III, 5, grifo do autor).

Nietzsche demarca que a crítica aos eleatas pelos atomistas não foi suficiente. Isso se dá em função do fato de que o atomismo se baseia ainda na ideia de unidade. Um átomo é a última parte da realidade, una e indivisível. O conceito de vontade de poder enquanto expressão da teoria das forças destitui a viabilidade teórica tanto do eleatismo quanto do atomismo, uma vez que as forças não só estão em constante processo de transformação, mas também não existem de forma autônoma e separável, ou seja, só existem em relação. Não é possível conceber a existência de "uma" força. As forças são *quantas* de poder. Elas não existem como mônadas ou como átomos, não são irredutíveis em termos de quantificação, não são as últimas partículas de matéria indivisível. Como nos diz Müller-Lauter:

> Se não há nenhum ser no sentido do estável, então não há também nenhum átomo. Não apenas o um de uma formação de domínio organizada não tem tal ser, porém também o múltiplo "combinado" em uma formação não "é", na medida em que é pensado como constituído a partir de unidades fixas. O múltiplo dos quanta de poder não há, pois, que ser entendido como pluralidade de dados-últimos quantitativamente irredutíveis, não como pluralidade de "mônadas" indivisíveis (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.77).

Para o filósofo alemão, o *cosmos* não se compõe de essências fixas, mas de um devir absoluto, composto por forças que atuam sobre si mesmas de modo ininterrupto e incalculável. No fundo, o que existe são forças em relação; e não existe força separada da relação, só existe relações de forças e as forças só existem em relação e em movimento. Não se pode conceber a 'força em si', pois as forças são sempre interdependentes, por um lado, e estão sempre em movimento, em fluxo contínuo de diferenciação, por outro.

As relações de forças nunca são pacíficas, equilibradas, sempre se dão no nível do domínio e da subordinação. É na articulação hierárquica que se dá, a partir do conflito de forças, a produção do efeito de unidade. O domínio de uma força sobre outra, em implicação num combate, é o que organiza a unidade. Nisso consiste a vontade de poder. As forças são as "vontades de poder". Assim, se a vontade de poder se explica num âmbito em que as forças sempre se relacionam e nunca existem separadamente, isto é, não existem como unidade, não possuem substância em si mesmas, a vontade de poder se dá no âmbito da multiplicidade. As forças são menos coisas do que movimentos. O mundo, enquanto povoado e movido por forças e não por átomos, é um constante processo. Assim, Nietzsche concebe a vontade de

poder enquanto relação de *quantas* de força, ela é apreendida como efeito (Cf. NIETZSCHE [KSA 12], 1988, p.143/ FP, 2 [159]; [KSA13], p. 257-258/ FP, 14 [79]).

O mundo consiste em forças atuando umas sobre as outras, e não poderia ser diferente, pois a efetivação incessante faz parte da natureza dinâmica das forças. O mundo constituído de forças pode ser definido como constante vir-a-ser. Esse mundo do devir, na medida em que dilui toda fixidez, dissolve também a ideia platônica de essência fixa e imutável, residente ao fundo de toda transformação, sustentando-a e fundamentando-a. É preciso, contudo, marcar o fato teórico de que, com a derrocada da ideia de essência, a noção de aparência não faz mais sentido enquanto sua oposição: "Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA [começa Zaratustra].)" (NIETZSCHE, 2008a, p.32/ CI, IV, 6). Nesse trecho, última parte da célebre *História de um erro* (c*omo o "mundo verdadeiro" se tornou finalmente fábula*), Nietzsche tem como uma das teses principais a ideia de que a história da filosofia teve como momentos determinantes variações de um mesmo tema, qual seja, a defesa da separação entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Essa separação é desfeita completamente somente com o anúncio da chegada de Zaratustra.

Nos parece significativo que *Assim falou Zaratustra* seja o texto responsável pelo aparecimento primeiro da noção de vontade de poder. Lendo esse acontecimento à luz do parágrafo anterior, afirmamos que essa obra faz despontar uma ontologia, baseada na ideia de vontade de poder, em que essência e aparência são conceitos colocados em questão. Até mesmo pelo viés da verdade, compreendendo o plano da essência como correspondente do mundo verdadeiro, levando em consideração que Zaratustra esclarece aos eruditos que sua vontade de verdade é, também, vontade de poder.

Nesse domínio ontológico, que não se sustentaria na dicotomia entre essência e aparência, por trás de uma força sempre haveria outra, e por trás dessa outra, sempre outra ainda mais, em uma regressão infinita e indeterminada, sem um fundo seguro. Esse problema do fundamento (*Grund)* pode ser expresso, metaforicamente, com a ideia de que por trás de toda caverna há outra mais complexa e mais vasta, que todo chão (*Grund*) omite um abismo (*Abgrund*)[48], assim como, nas palavras de Zaratustra: "a cada alma corresponde outro mundo; para cada alma, cada outra alma é um mundo por trás" (NIETZSCHE, 2011, p. 208/ Z, III, O

48 "uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um mundo mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de cada chão" (NIETZSCHE, 1999, p. 193/ BM, 289).

convalescente).

No âmbito da singularidade nietzschiana em relação à metafísica da modernidade, ligada ao problema do fundamento, se encontra o questionamento da ideia de causalidade unilateral. Nietzsche recusa a ideia de que a força pode ser causa de algum efeito. A força não se separa daquilo em que se manifesta, de modo a se configurar como causa e efeito ao mesmo tempo; ela efetiva e é efetivada, é o próprio efetivar-se. Por isso, segundo Marton, "a opção que o filósofo faz pela energética" (MARTON, 1990, p. 54). Desse modo, por meio da teoria das forças e da vontade de poder, Nietzsche se afasta do mecanicismo materialista, se posicionando como crítico tanto das concepções modernas sobre o átomo quanto do atomismo grego antigo, de Leucipo e Demócrito[49].

O conflito das forças se expressa no âmbito biológico. A vida é compreendida como expressão da vontade de poder. Nesse âmbito de luta, dominação e servidão, Zaratustra conclui que a vida é superação de si. Essa afirmação indica que a vida é muito mais do que conservação de si. A vontade de poder é um conceito que faz da vida contínua expansão de si própria. Cada impulso é vontade de poder, exercício de domínio, aumento e extensão de potência, tendência a romper com aquilo que lhe resiste: "Pois não tem de existir aquilo *sobre* o qual se dance e se ultrapasse dançando? Não têm de existir, em prol dos leves, levíssimos, toupeiras e pesados anões?" (NIETZSCHE, 2011, p.188/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 2, grifo do autor). Zaratustra valoriza e agradece seus inimigos devido ao fato de que a existência de opositores permite a descarga de forças: "A lança que arremesso contra meus inimigos! Como agradeço a meus inimigos poder enfim arremessá-la!" (NIETZSCHE, 2011, p.80/ Z, II, O menino com o espelho). Assim também se posiciona Nietzsche em um de seus discursos contra o cristianismo, concebendo a "espiritualização da inimizade" como um triunfo anti-cristão. Essa espiritualização

> Consiste em compreender o valor de possuir inimigos: numa palavra, em agir e concluir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía. Em todos os tempos a Igreja quis a destruição de seus inimigos: nós, imoralistas e anticristos, vemos como vantagem nossa o fato de a Igreja subsistir (NIETZSCHE, 2008a, p.34-35/ CI, V, 3).

Eis um exemplo da valorização positiva realizada por Nietzsche ao apreço pelos inimigos, ao cultivo dos antagonismos, ao elogio dos aspectos tensionais da existência, até o

49: "o velho atomismo buscou, além da 'força' que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo" (NIETZSCHE, 1999, p. 23/ BM, 17).

ponto de ver como favorável à sua vida a existência de um inimigo que busca seu aniquilamento, enquanto ele preserva sua satisfação diante do fato de que a postura de combate de seu adversário seja mantida, para que sua força possa ser descarregada, para que sua própria tendência guerreira seja justificada, para que seu posto de combate se torne necessário. Trata-se de uma espiritualização daquilo que ocorre na natureza: o conflito de forças sobre o qual repousa todas as configurações da vida, em que as forças não encontram repouso e só existem a partir do embate com outras forças.

Esse impulso de crescimento, de enfrentamento das resistências, de aumento de potência, de criação e, portanto, destruição, faz com que a filosofia afirmativa de Nietzsche deixe a conservação em segundo plano:

> Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação. Veja-se como sintomático que alguns filósofos – por exemplo, Spinoza, que era tuberculoso – consideravam, tinham de considerar decisivo justamente o chamado instinto de autoconservação: eles eram, precisamente, homens em estado de indigência. […] Todo o darwinismo inglês exala como que o ar sufocante do excesso populacional inglês, o odor de miséria e aperto da arraia-miúda. Mas um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza *não predomina* a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela existência é apenas uma *exceção*[...]; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder (NIETZSCHE, 2001, p.217/ GC, 349, grifos do autor).

Nesse trecho Nietzsche critica até mesmo a filosofia de Spinoza, isto é, aquele pensador a quem Nietzsche consagrou o posto de seu predecessor[50]. A teoria spinozana da potência e do *conatus* pode ser pensada como expressão de uma filosofia da vida que afirma a si mesma, na medida em que o *conatus* é concebido por Spinoza como esforço por perseverar na existência. Assim, todo existente singular "se opõe a tudo que possa retirar a sua existência [...]. E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser"(SPINOZA, 2009, p.105). No entanto, não haveria em Spinoza a afirmação da vida nietzschiana devido ao fato de que Nietzsche lê o esforço para perseverar na existência como instinto de conservação e princípio teleológico. A conservação de poder não seria o essencial

50 Em uma carta a Overbeck, Nietzsche considera Spinoza seu predecessor, enumerando pontos em comum entre as suas filosofias, basicamente a tentativa de fazer do "conhecimento o afeto mais potente" e a negação dos seguintes elementos: a livre vontade, o não egoísmo, os fins, o mal e a ordem moral do mundo (NIETZSCHE , 2007c, p. 131).

da vida, uma vez que o elemento principal é a expansão de poder. Por isso Zaratustra declara seu amor a todos "aqueles que não querem preservar a si mesmos" (NIETZSCHE, 2011, p.191/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 6)[51].

Tomar a vida sob o viés da conservação é "lhe retirar uma noção fundamental, a de *atividade*" (NIETZSCHE, 2009, p.62/ GM, II, 12, grifo do autor). A vida, enquanto vontade de poder, não pode se limitar à conservação pois estaria condenada ao movimento de reação. Por isso a moral escrava expressa degenerescência vital, uma vez que ela se dá meramente como reação a moral nobre. Ela é antes de tudo negativa: "Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' - e *este* Não é seu ato criador" (NIETZSCHE, 2009, p. 26/ GM, I, 10, grifo do autor). Seu impulso fundamental é a da negação da outra moral, da negação da vida que se manifesta pela diferença. Uma vida que tem como centro a conservação é precisamente essa vida que age em função da negação do outro, reagindo a sua presença, cultivando o medo diante das quebras de expectativas, evitando todo o risco; o inverso, portanto, de um contexto em que predomina a moral nobre, em que se percebe "mesmo uma certa imprudência, como a valente precipitação, seja ao perigo, seja ao inimigo, ou aquela exaltada impulsividade na cólera, no amor, na veneração, gratidão, vingança, na qual se têm reconhecido os homens nobres de todos os tempos" (NIETZSCHE, 2009, p. 26/ GM, I, 10, grifo do autor). A vida conservativa é somente uma forma de vida, que, para Nietzsche, não é uma definição adequada da vida em seu conjunto e nem mesmo a forma de vida mais elevada. Desse modo,

> colocou-se em primeiro plano a "adaptação", ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade; chegou-se mesmo a definir a vida como uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas [...]. Mas com isto se desconhece a essência da vida, a sua *vontade de poder*; com isto não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação necessariamente precede a "adaptação" (NIETZSCHE, 2009, p.62/ GM, II, 12, grifos do autor).

51 É possível discordar de Nietzsche e compreender o *conatus* como princípio expansivo e não teleológico, como faz Gleizer: "nas coisas complexas, dentre as quais se situam o homem, muitas vezes é necessário alterar dinamicamente um certo estado para poder perseverar no seu ser. Além disso, quanto mais complexa a essência de uma coisa, mais rico o ser no qual ela tende a perseverar. Assim, a preservação da existência biológica bruta é apenas o conteúdo mínimo do *conatus* de um ser humano. O *conatus* humano, portanto, não é apenas um princípio de autoconservação, mas também de auto-expansão e realização de tudo o que está contido em sua essência singular" (GLEIZER, 2005, p.31). Se, como afirma Spinoza, Deus ou a natureza é perfeito(a), ele(a) não busca nada; nada lhe falta, não segue nenhum princípio finalista. Enquanto derivado da potência divina, o *conatus* se expressa como um impulso não teleológico. Por outro lado, o esforço para perseverar em seu ser também não pode ser confundido com a manutenção de um estado fixo. A universalização do principio do *conatus* "não se trata, portanto, de uma mera universalização do princípio de inércia"(GLEIZER, 2005, p.31).

A vida como adaptação é tomada por Nietzsche como uma leitura darwinista. Assim como Spinoza, Darwin elegeria como lei geral da vida um aspecto secundário dela, que se manifesta em primeiro plano apenas em formas de vida degeneradas, mas que não dá conta de explicar o fenômeno da vida em sua totalidade[52].

Como dito no último trecho da *Genealogia* citado, compreender a vida como adaptação é ignorar seu caráter ativo, expresso em impulso de agressividade, força de expansão e criação de novas configurações. O aspecto criativo é elemento essencial da vida enquanto vontade de poder. Por isso o conceito de vontade de poder não pode ser resumido sob a fórmula "a vontade busca o poder". Não compete à vontade de poder o objetivo primeiro de alcançar o poder enquanto algo instituído ou algo que se relacione ou se defina por uma atribuição de mérito de ordem exterior às práticas em avaliação. Em primeiro lugar, a vontade de poder não deseja o que está posto, ela deseja criar[53].

A "vontade" da vontade de poder não se configura como uma faculdade causadora de nossas ações, que existe conforme sua objetificação de determinados fins, mas sim o resultado de um conflito de forças se exercendo ininterruptamente umas em relação às outras, resistindo, obedecendo, dominando. O conflito de forças estrutura a realidade. Mas a realidade muda a todo instante, na medida em que se modifica a arquitetura das tensões que compõem a vontade de poder.

A ideia de que vida é vir-a-ser depende de uma concepção de vontade de poder como criação. Essa ontologia entra em confronto com toda metafísica da fixidez e com toda moral da conservação. A criação possui a potência de interferência no mundo. Ela põe, acrescenta, cresce e faz crescer, afeta e se afeta. A criação é de grande importância na concepção do conceito de vontade de poder, para que sua definição não se reduza a uma busca pelo poder. Buscar o poder somente seria tomar a vontade de poder como movida por uma falta, que tem diante de si um objeto pelo qual deve buscar. Mas o poder não pode ser reduzido à ocupação de um lugar a ser buscado, tomado e conservado. O poder age na própria vontade, em harmonia com a ascensão, com o triunfo, com a conquista, mas não uma conquista que visa

---

52 Por isso, no texto denominado de *Anti-darwin*: "No que toca à celebre 'luta pela vida', até agora me parece apenas afirmada e não provada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida não é a necessidade, a fome, mas antes a riqueza, a exuberância, até mesmo o absurdo esbanjamento" (NIETZSCHE, 2008a, p.71/ CI, IX, 14).

53 O comentário filológico de Scarlett Marton é esclarecedor: "É o que revela a própria expressão *Wille zur Macht*: o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo machen, fazer, produzir, formar, efetuar, criar" (MARTON, 1990, p.55).

por último a tomada do território e a sua manutenção, mas a conquista pela conquista, pela superação do desafio e pela autossuperação, pelo movimento de deslizar por mais e mais territórios, em direção a mais triunfos e maior ascensão, sem uma preocupação primeira com a perda dos próprios territórios conquistados.

Em boas condições a vontade de poder se realiza em sua inteireza. Essa realização se dá na abundância e por isso a preocupação com a conservação é secundária. Naturezas abundantes de vida estão mais ocupadas em um ganho de mais vida, de mais potência, de mais conquista, do que na perda da vida, da potência e da conquista. Essa segunda preocupação já é o sintoma de menos vida e potência. Já é uma expressão de decadência vital. A abundância faz com que a vida transborde. A criação está ligada a esse transbordamento. A busca, se não é realizada em função de um acréscimo e sim de uma suposta falta ou desejo de poder seguido de manutenção, depõe contra a vida enquanto vontade de poder. Nesse sentido, a criação é mais nobre do que a busca: "Eu quero mais, eu não sou um buscador. Quero criar para mim meu próprio sol" (NIETZSCHE, 2001, p.190/ GC, 320).

Tomar a vontade de poder puramente como desejo por poder é ignorar a novidade do conceito de vontade de poder na história da filosofia. Não é possível reduzir a 'vontade' da vontade de poder a uma faculdade do pensamento, como uma potência exclusivamente humana. Essa interpretação, como mostramos anteriormente, compõe a leitura denominada (e criticada) por Heidegger de "psicológica". Pensar a vontade de poder ligada a vida em sua totalidade nos leva a outro âmbito de reflexão. Como defende Carlos A. R. de Moura, Nietzsche não pergunta pelos fins da vontade, pois a ligação da vontade a objetos de desejo seria somente uma configuração secundária dela própria. Por isso, em sentido rigoroso, pensar o poder como uma meta da vontade é um modo inadequado de se conceber a filosofia da vontade de poder. O poder deve ser pensado como base estrutural das diversas configurações da vontade "na qual a vida se desenvolve" (MOURA, 2005, p.189).

Com a insistência nietzschiana, não se trata de negar a importância vital da conservação, mas é preciso recolocá-la em seu lugar, não como causa da vida enquanto vontade de poder, mas como sua consequência. É por se expressar de modo mais próprio na expansão que a vida está sempre relacionada ao experimento. A vida comporta o perigo, e os modos de vida mais elevados, que potencializam sua expansão, estão ainda mais sujeitos ao risco. Por essa razão, Zaratustra enxerga como maior virtude do equilibrista, com quem se encontra na praça pública, precisamente o fato de que ele fazia do perigo o seu ofício.

É por valorizar o perigo e desvalorizar o medo, promover a expansão e evitar o constrangimento, que Zaratustra valoriza seus inimigos, não querendo ser poupado por eles: "Meus irmãos de guerra! Eu vos amo profundamente, fui e sou vosso igual. E sou também vosso melhor inimigo" (NIETZSCHE, 2011, p.46/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros). No início do segundo livro, ao suspeitar de que seus ensinamentos estão sendo distorcidos, Zaratustra decide retornar ao contato com os homens, com o amor que dedica até mesmo a seus oponentes: "Posso novamente descer para junto de meus amigos e também de meus inimigos! Zaratustra pode novamente falar e presentear e fazer o melhor para os que mais ama!" (NIETZSCHE, 2011, p.80/ Z, II, O menino com o espelho).

Em uma concepção de vida como vontade de poder, uma vida elevada não evita os antagonismos, ao contrário, os deseja. Nesse sentido, a paz não poderia ser pensada como um sentido último para existência, mas meramente como um meio para a guerra, um descanso em meio a inúmeras batalhas, um triunfo que, não podendo ser o final em uma existência desprovida de sentido pré-determinado, não encerra essa existência, mas sim pede por mais luta e, assim, por outros triunfos: "Não vos aconselho o trabalho, mas a luta. Não vos aconselho a paz, mas o triunfo. Vosso trabalho seja uma luta, vossa paz seja um triunfo!" (NIETZSCHE, 2011, p.47/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros). Sabendo escutar a vida, Zaratustra constata que a guerra é muito mais que um meio para a existência. Tal como o devir heraclitiano, ela não precisa ser justificada, mas é a própria justificação: "Dizeis que a boa causa santifica até mesmo a guerra? Eu vos digo: é a boa guerra que santifica toda causa" (NIETZSCHE, 2011, p.47/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros).

O crescimento da potência progride de acordo com a grandeza do desafio, tornando o triunfo mais significativo em função da dificuldade das contendas. Nietzsche associa a "reverência aos inimigos" a uma postura de nobreza, de modo que o indivíduo nobre "reclama para si seu inimigo como uma distinção, ele não suporta inimigo que não aquele no qual nada existe a desprezar, e *muito* a venerar!" (NIETZSCHE, 2009, p. 28/ GM, I, 10, grifo do autor). Assim, ao declarar seu amor aos valentes, Zaratustra assinala a importância de saber escolher seus oponentes, optando por aqueles dignos de serem combatidos e evitando os adversários sobre os quais o triunfo seria facilitado, ou seja, em que o desafio seria menor:

> Eu amo os valentes: mas não basta ser espadachim – é preciso também saber *a quem* golpear!
> E muitas vezes há mais valentia em se conter e passar ao largo: *a fim de* poupar-se para um inimigo mais digno!

> Deveis ter apenas inimigos para serem odiados, não inimigos para desprezar: tendes de ser orgulhosos de vosso inimigo
> (NIETZSCHE, 2011, p.201/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 21, grifos do autor).

A vida comporta disputas, se faz de luta incessante. A tentativa humana de omitir os conflitos não é mais que negar a própria vida. Assim opera o cristianismo com seu modo de conceber a virtude, identificando-a ao bem, ao verdadeiro, à compaixão, ao laço de compromisso inquebrantável, etc. As batalhas se estendem por onde há vida, mas na dinâmica da vontade de poder, em que o mundo é devir que justifica a si próprio, não existem acordos fixos para os combates, eles estão sempre sujeitos a transformações. Em *Assim falou Zaratustra*, a vida aparece como uma personagem em diálogo com o herói, destacando como características próprias suas a selvageria, a inconstância e a não-virtude:

> Em teus olhos olhei há pouco, ó vida. E parecia que afundava no insondável.
> Mas me puxastes para fora com anzol de outro; e riste zombeteira, quando te chamei insondável.
> "É o que dizem todos os peixes", falaste; "o que *eles* não sondam é o insondável.
> Mas sou apenas inconstante e selvagem, e em tudo uma mulher, e não sou virtuosa:
> Embora eu seja chamada por vós, homens, a 'profunda', ou a 'fiel', 'a eterna', 'a misteriosa'.
> Mas vós nos presenteais sempre com as próprias virtudes – ah, virtuosos"
> (NIETZSCHE, 2011, p.103/ Z, II, O canto da dança, grifos do autor).

A dificuldade em apreender a vida não se dá por sua profundidade, mas por sua inconstância, não se dá porque seu ser é oculto, fundo último da realidade que a fundamenta por trás de toda aparência, se dá porque ser é devir, porque sua realidade é também aparência, ou ao menos não é essência, se assumimos que o aparecimento de Zaratustra marca o momento do grande meio-dia em que essência e aparência desmoronam. A vida não se explica por uma eternidade que sustenta o tempo atrás dele, por onde ele passa. A vida mesma é tempo, e por isso a grande redenção é uma reconciliação com o tempo, pois é uma reconciliação com a vida, possibilitada pela afirmação da vontade de poder e do eterno retorno.

A vida é infiel, amoral, não pode ser julgada em termos de valor, pois é ela mesma base para toda avaliação. A vida não supõe contratos prévios, por isso desestabiliza qualquer segurança. Daí todos os problemas que a civilização tem que lidar ao tentar domesticá-la, ao

buscar docilizar aquilo que é da ordem da selvageria. O aspecto selvagem de si, que a vida revela a Zaratustra, confirma a elevação valorativa de Nietzsche para com os modos de vida aventureiros, arriscados, experimentadores. Essa existência de potência crescente, ao pôr o medo e a conservação em segundo plano, eleva a vida ao nível do limite com a morte. Porém, essa fronteira não assinala uma oposição, mas uma passagem da ordem da continuidade, de modo que a morte não significa a negação da vida, e em alguns casos pode ser mesmo tomada como sintoma de uma vida integrada com a afirmação.

Na seção do *Zaratustra* intitulada *Da morte voluntária*, há um elogio da morte de si, a morte rápida, um sagrado não "quando já não é tempo de dizer sim". Nietzsche a denomina "morte livre". Acaba, por ser, assim, um não em serviço do sim, um substituto, uma salvação da vida afirmativa, a tempo dela não se perder numa negação contínua, pesada e lenta, dela não definhar pouco a pouco.

> Muitos morrem tarde demais, e alguns morrem cedo demais. Ainda parece estranho o ensinamento: "Morre no tempo certo!".
> Morre no tempo certo: assim ensina Zaratustra.
> Sim, mas quem jamais vive no tempo certo, como poderia morrer no tempo certo? Oxalá não tivesse nascido! - Assim recomendo eu aos supérfluos.
> Mas também os supérfluos dão grande peso à sua morte, e também a noz mais vazia deseja ser quebrada.
> Todos dão grande peso ao fato de morrer: mas a morte ainda não é uma festa. Os homens ainda não aprenderam como consagrar as mais bonitas festas.
> Eu vos mostrarei a morte consumadora, que se torna um aguilhão e uma promessa para os vivos.
> Aquele que consuma a sua vida morre a sua morte, vitorioso, rodeado de esperançosos e promitentes.
> Assim se deveria aprender a morrer; e não deveria haver festa em que tal moribundo não consagrasse os votos dos vivos!
> Morrer assim é a melhor coisa; mas a segunda melhor é: morrer na luta e prodigalizar uma grande alma.
> Mas igualmente odiosa para o combatente e para o vencedor é vossa morte de sorriso amarelo, que se aproxima furtivamente como um ladrão – e, no entanto, chega como um senhor.
> Eu vos faço o louvor da minha morte, a morte voluntária, que vem a mim porque *eu* quero. (NIETZSCHE, 2011, p.69/ Z, I, Da morte voluntária, grifos do autor).

Desse modo, Nietzsche não separa e opõe a morte e a vida, por isso vê uma continuidade entre quem morre sua morte e quem vive sua vida. Zaratustra se permite ainda relacionar a morte à festa, procedimento dificilmente pensável em nossa civilização. Mas com esse enunciado, nosso herói opera com a ligação entre morte e vida, de modo que a morte não

seja negação da vida. Pelo contrário, Zaratustra fala de uma morte que é consagração para os vivos.

Contudo, a morte de si é apenas um caso dessa relação entre morte e vida. No trecho acima também é mencionada a morte no combate. A "grande alma", nesse contexto, expressa um modo de vida valorizado por Nietzsche, aquele dos combatentes, a existência em meio à tensão das batalhas, a guerra como superior à paz. Assim, a afirmação da vida também se dá nessa abertura em que a vida se estende até o ponto de seu limite com a morte. Desse modo, é possível compreender quando Zaratustra valoriza em maior grau as formas de vida que se fazem como "ousadia, perigo e jogo de dados pela morte" (NIETZSCHE, 2011, p.108, Z, Da superação de si mesmo).

É possível pensar uma distinção entre vida e sobrevivência. A sobrevivência ocorreria nos modos de vida quase que puramente biológicos, reduzidos a um estado de conservação. Pensando a vida como expansão, Nietzsche acredita, com a ideia de morte voluntária, na validade da morte de si enquanto estancamento de um estado de sobrevivência emergente que se alinha a um estado de vida decadente[54]. Parar o estado de mera conservação é válido na medida em que mantê-lo apenas por mantê-lo, sem um sentido que tenha a vida como ponto de apoio e sim a sobrevivência, direciona a vida mais para a sua negação do que para a sua afirmação. A afirmação da vida não pode ser confundida com a manutenção da vida a todo custo. A ideia de vida em Nietzsche não se reduz ao âmbito puramente biológico. Sua reflexão sobre a vida se estende ao plano ético-existencial, assim como toda a teoria das forças, recobrindo o plano da vontade de poder ao eterno retorno. Embora a ideia de vida em Nietzsche dependa de recorrências ao estudo do mundo orgânico, sua investigação de ordem biológica não é independente do plano cultural[55].

Em sua *Genealogia da moral* Nietzsche diz que a morte "está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; o qual sempre aparece em forma de vontade e via de *maior poder*"

54 Marton trabalha com a distinção entre e vida e sobrevivência a partir de Nietzsche, na tentativa de usar o autor como base teórica para o debate contemporâneo acerca da eutanásia: "uma distinção se faz necessária: a que se estabelece entre viver e sobreviver. Lançando mão ainda uma vez do pensamento nietzschiano, não seria desmedido dizer que é a vida mesma, que, vencida, se reduz à sobrevivência, quando não suporta a doença nem tolera a dor. Nessa ótica, apressar a morte de um paciente incurável e em terrível sofrimento, atendendo à sua vontade expressa e manifesta, não equivaleria a tirar-lhe a vida, mas a abreviar-lhe a sobrevivência" (MARTON, 2002, p.130). A autora também compara a cristalização da vida sacralizada ao pensamento religioso e dogmático que Nietzsche tanto combateu: "Dessa perspectiva, 'a vida a qualquer preço' soa como qualquer outro desiderato do mesmo teor ('a saúde a todo custo', 'a verdade acima de tudo'). Impondo-se como dogma, traz a marca do pensar metafísico e da religião cristã. E contribui bem mais para encerrar a discussão do que para promovê-la" (MARTON, 2002, p.129).

55 A integração entre biologia e cultura em Nietzsche é amplamente defendida e desenvolvida por Frezzatti Jr (2006) em seu livro *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*.

(NIETZSCHE, 2009, p.61-62; GM, II, 12, grifos do autor). Em um contexto diverso, temos aqui novamente a conciliação entre vida e morte. Para a compreensão da ideia de vida em Nietzsche e sua ligação entre o mundo orgânico e o plano valorativo, é preciso pensá-la no interior de uma filosofia que concebe a normatividade ética em um plano naturalista, de conciliação entre aspirações morais e formulações retiradas do âmbito da natureza. Destarte, a vida experimentadora, que para Nietzsche está mais próxima da efetivação da própria vida, realiza o plano de Zaratustra, com a ideia de que quem vive sua vida, morre sua morte. A vida desbravadora, como a dos marinheiros a quem Zaratustra confia sua terrível visão e seu segredo sobre o pensamento abissal do eterno retorno, a vida criadora, como a da criança cuja inocência e o esquecimento faz com que certos medos não a façam desmoronar, é a vida que não permite deixar a morte ser o seu senhor, é a vida que se alia a morte, a vida que, ao não temer a morte, não teme a vida, não a perde, não deixa de realizar-se e, assim, de autossuperar-se.

A vida é risco, desafio, experimentação. Essas características fazem partem da zona de coalescência conceitual entre vontade de poder e vida. É por isso também que a afirmação da vida em seu grau máximo se dá pelo grande experimento de pensamento do eterno retorno, o maior desafio na trajetória de Zaratustra.

3.2 O eterno retorno como afirmação da vida: do *Caderno MIII-1* ao *Zaratustra*

Nietzsche diz, em sua autobiografia intelectual, que o pensamento fundamental de *Assim falou Zaratustra* consiste no eterno retorno. Em torno desse conceito estaria a concepção básica de Zaratustra, já presente, segundo o autor, em *A gaia ciência*. Na quarta parte dessa obra o conceito de eterno retorno aparece pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche, no aforismo 341. Nessa mesma parte, logo após o aparecimento do conceito, surge a figura de Zaratustra, em palavras que seriam retomadas logo no início de *Assim falou Zaratustra*. Nesse livro, o eterno retorno aparece de forma mais explícita nas seções intituladas *Da visão e do enigma* e *O convalescente*. Entre os textos publicados, outra passagem marcante se encontra no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*. Em todos esses textos, o eterno retorno aparece como uma espécie de pensamento experimental, prevalecendo o seu sentido prático.

Entre os textos póstumos, as primeiras anotações sobre o eterno retorno datam de

1881. Elas pertencem ao que veio a ser chamado de *Caderno MIII-1*, localizado no nono volume das obras completas de Nietzsche, editada por G. Colli e M. Montinari. Diferente dos textos publicados, nessas anotações existe um nítido debate cosmológico circundando o eterno retorno. Nietzsche o desenvolve com o conceito de "força", tomado de empréstimo da física, e pressupõe, para a sua teoria, dois postulados retirados de formulações de ordem científica: a finitude da matéria e a infinitude do tempo. Mas essas anotações não são interessantes apenas pela diferença que comportam em relação aos textos publicados. Em primeiro lugar, essa diferenciação nem sempre acontece, pois mesmo nessas notas póstumas existem ocorrências de formulações inteiramente práticas do eterno retorno, ou que permitem a ênfase em seu caráter experimental. Em segundo lugar, essas anotações permitem o auxílio na compreensão do aparecimento desse conceito nas obras publicadas, sobretudo em *Assim falou Zaratustra*, em que o eterno retorno se apresenta de maneira mais poética e em que está sujeito às dificuldades com as quais a personagem principal precisa lidar para assumi-lo.

Zaratustra é chamado de "mestre do eterno retorno". Nietzsche acredita que o eterno retorno é a principal ideia dessa obra. Sendo assim, por quais razões essa ideia aparece tão pouco no livro? Porque ela é mais esboçada do que desenvolvida? Nos parece que esse fato não faz com que o conceito deixe de possuir a importância que Nietzsche imprime a ele quando comenta seu *Zaratustra*. A ideia deixa de ser explicitada precisamente por sua importância. Zaratustra sofre até mesmo em falar sobre o eterno retorno. Trata-se de seu pensamento abissal, que pode ser o mais pesado dos pesos. Exigindo uma interpretação mais aguçada, chegaremos ao *Zaratustra* somente ao fim dessa seção[56].

O eterno retorno pode ser lido como uma doutrina que possui duas faces equivalentes, uma cosmológica (física) e uma antropológica (ética). Ela também pode ser interpretada como uma doutrina, em primeiro lugar, cosmológica, que possui consequências éticas; ou pode ser pensada como uma formulação ética, que faz uso da cosmologia de maneira ficcional, a fim de fortalecer a consecução do objetivo prático de seu pensamento.

Não pretendemos, com o presente texto, entrar nesse debate. Tentaremos expor os dois aspectos, uma vez que Nietzsche se preocupou com ambos. Ainda assim, a exposição do aspecto cosmológico será mais econômica, não em função de qualquer inferioridade dessa margem da interpretação, mas sim por ocasião da temática. Enfatizaremos o aspecto ético, por

56 Sendo assim, o título desse sub-capítulo não indica um roteiro cronológico, mas um roteiro de leitura que busca como objetivo final a compreensão do Zaratustra. Por isso não dizemos "Do *Caderno MIII 1* a *Além do bem e do mal*", uma vez que, embora também trabalhemos com essa obra, no presente texto a sua presença é secundária em relação ao *Caderno MIII 1 e ao Assim falou Zaratustra*.

nos interessarmos pelo eterno retorno em função do tema da afirmação da vida, sobretudo sua configuração em *Assim Falou Zaratustra*.

No capítulo de *Ecce homo* dedicado a *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche inicia o texto dizendo que contará "a história do Zaratustra", evidenciando a importância central que o eterno retorno possui nessa obra, além de marcá-lo como o ápice da afirmação, seu grau mais elevado: "A concepção fundamental da obra, o *pensamento do eterno retorno*, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subescrito: 'seis mil pés acima do homem e do tempo'" (NIETZSCHE, 2008b, p.79). O texto acima dessa anotação, localizado no fragmento 11[141] do *Caderno MIII 1*, diz o seguinte:

> 1. A incorporação dos erros fundamentais.
> 2. A incorporação das paixões.
> 3. A incorporação do saber, inclusive do saber que renuncia.
> (Paixão do conhecimento)
> 4. O inocente. O indivíduo como experimento. O aligeiramento, o rebaixamento, a debilitação da vida – transição.
> 5. A nova gravidade: o eterno retorno do mesmo. Importância infinita de nosso saber, de nosso errar, de nossos hábitos e modos de viver, para todo o porvir. O que fazemos com o resto de nossa vida – nós os que temos passado sua maior parte na mais essencial ignorância? Nós ensinamos esse ensinamento – é o meio mais poderoso para nós mesmos o incorporarmos. Nossa espécie de felicidade como mestres do maior ensinamento.
> (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.494/ FP, 11[141]).

Trata-se de dotar a terra de um novo sentido de gravidade. O eterno retorno é um novo norte, um novo eixo de orientação, em torno do qual tudo mais deve girar. É um experimento do pensamento consigo mesmo, da vida consigo mesma. Podemos notar que a primeira anotação do eterno retorno, o seu aparecimento, sua intuição primeira, parece motivar muito mais um programa ético do que uma tese cosmológica; soa menos como constituição de uma tese acerca do tempo e do universo do que como um experimento existencial. Como veremos, esse sentido existencial do eterno retorno estará em acordo com a libertação da vontade, ainda que no reino da necessidade.

No fragmento 11[158] o eterno retorno é pensado como religião das almas livres. Diz-se: "Guardemo-nos de ensinar esse ensinamento como uma religião repentina! Ele tem de infiltrar-se lentamente, gerações inteiras precisam se edificar nele e por ele ser fecundadas" (NIETZSCHE [KSA 9], 1888, p.503/ FP, 11[158]). Por outro lado, Nietzsche chega a pensá-la como uma hipótese científica. Sua formulação é efetuada sob o plano conceitual e teórico da

física, a partir da constatação da finitude das forças e da infinitude do tempo.

Haveria contradição numa hipótese que é científica e ao mesmo tempo se configura como uma religião? Essa dualidade poderia apontar para a própria natureza da concepção desse pensamento, como físico e ético, como cosmológico e antropológico. Assim, em seu sentido cosmológico, valeria o aspecto científico, e em sua face antropológica, preocupada menos com a fundamentação do que com o efeito do discurso sobre o eterno retorno nos homens, poderia ser pensada como uma nova religião. Por ora, nos contentamos com essa resolução, sabendo que a questão é muito mais complicada e exige uma série de reflexões em torno da natureza da religião em Nietzsche[57].

Essa distinção permitiria Nietzsche, nas *Incursões de um Extemporâneo*, no *Crepúsculo dos ídolos*, falar em uma crença como "a maior de todas as crenças possíveis", tendo batizado-a "com o nome de Dionísio". Essa crença se baseia na ideia de que "tudo se redime e se afirma no todo", de modo que o espírito que "se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo […] - *ele já não nega...*" (NIETZSCHE, 2008a, p.99/ CI, IX, 50, grifos do autor)[58]. Müller-Lauter interpreta essa passagem afirmando que com ela Nietzsche aponta "para um modo de crença que se legitima através da *religião do* retorno e que só poderá tornar-se suficientemente compreensível a partir dela" (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.235, grifos do autor). Nesse contexto nota-se o eterno retorno pensado como movimento afirmativo, através do espírito que vê tudo se afirmar na totalidade.

De outro lado, o fragmento 11[312] nos mostra como Nietzsche concebe o eterno retorno em oposição a concepção de mundo que mantém nela a ideia de vontade divina: "quem não acredita em um *processo circular do todo* tem de acreditar no Deus *voluntário* – assim minha consideração se condiciona na oposição a todas as considerações teístas que houve até agora" (NIETZSCHE, 1999b, p.440/ FP, 11[312], grifos do autor).

Dessa maneira, o eterno retorno parece ter como terreno a ideia da morte de Deus. Ao estabelecer como alternativas excludentes Deus e o eterno retorno, essa doutrina parece estar profundamente ligada a um ateísmo, ou ao menos poderia se relacionar a uma concepção de Deus desvinculada de todo voluntarismo, como fez Spinoza[59]. Para Carlos Alberto de R.

57 Para um aprofundamento da questão, ver o último capítulo da obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, de Wolfgang Müller-Lauter, intitulado *Os dois tipos de Além-do-homem e a doutrina do eterno retorno do mesmo*.

58 Esse trecho testemunha em favor de uma superioridade da afirmação em relação a negação, por outro lado, depõe contra a necessidade dos antagonismos.

59 Em sua *Ética,* o "predecessor" de Nietzsche denomina o "argumento da vontade de Deus" de "refúgio da ignorância" (SPINOZA, 2009, p.45).

Moura, é de grande importância o contraponto com teses teológicas para a compreensão da tese nietzschiana. O autor acredita que isso define a essência da argumentação do eterno retorno, que operaria negativamente, de modo que Nietzsche conseguiria sua legitimação a partir da constatação de que sua contra-argumentação leva a caminhos teístas (Cf. MOURA, 2005, p.265).

Não daríamos tanta ênfase ao contra-papel de um deus para a formulação do eterno retorno, visto tratar de um conceito inserido em um contexto bem mais abrangente, no interior de uma série de questões, tanto advindas da riqueza da filosofia de Nietzsche como do debate científico da época. Além disso, como já ressaltamos, a oposição citada acima parece ter menos como alvo a figura de Deus do que a ideia de voluntarismo associado à divindade.

Devemos admitir, contudo, que grande parte da argumentação de Nietzsche a respeito do eterno retorno é negativa. Por exemplo, ao conceber a quantidade de forças no *Cosmos* como finita. A partir desse pressuposto científico utilizado em sua doutrina do retorno, Nietzsche argumenta que se a quantidade de forças tendesse ao acréscimo, teríamos que supor uma fonte, o que talvez nos levasse a uma hipótese teológica, enquanto que, caso ela tendesse ao decréscimo, tudo teria desaparecido, uma vez que já haveria decorrido uma infinidade de tempo (Cf. NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.498/ FP, 11[148]).

Num tempo infinito, a finitude das forças as impede de ocasionarem novas situações, não é possível a criação de casos infinitos (cf. NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.544/ 11 [269]). A quantidade de força é finita. Suas combinações também o são. As situações de força (*Kraftlagen*) são muitas, mas são finitas e portanto, devem se repetir, devem retornar segundo a natureza do tempo: infinitamente. Assim, o devir não produz o novo, mas revém o mesmo: "se *todas* as possibilidades na ordem e relação das forças já não estivessem esgotadas, não teria passado ainda nenhuma infinidade. Justamente porque isso *tem* de ser, não há mais nenhuma possibilidade nova e é necessário que tudo já tenha estado aí, inúmeras vezes." (NIETZSCHE, 1999b, p.440/ FP, 11[152], grifos do autor).

O eterno retorno supõe uma concepção circular do tempo. Mas se o tempo existisse como uma linha reta, e em lugar de sempre retornar ao mesmo ponto, ele prosseguisse até uma meta, até o fim de todas as coisas? Como resposta, mais uma vez um argumento negativo: se o curso do mundo tivesse uma meta, ela já teria sido alcançada, seja um estado de equilíbrio ou um nada. Como não a alcançou, segue-se que o percurso não encontra termo.

Exposta de maneira muito sumária a face cosmológica, seria preciso verificar a

importância do aspecto existencial da doutrina. Como uma religião para espíritos livres, o eterno retorno produz efeitos éticos no plano antropológico. Nietzsche chega a afirmar que mesmo que o eterno retorno seja apenas uma possibilidade, suas consequências existenciais estão garantidas; ainda que sendo um pensamento, essa possibilidade basta para nos transformar e nos afetar tais como sentimentos e expectativas (Cf. NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.523/ FP, 11[203]).

É interessante marcar a questão da possibilidade, visto que a filosofia experimental de Nietzsche trabalha no nível das hipóteses interpretativas. Com o perspectivismo, não se pode atribuir ao eterno retorno um estatuto de verdade única sobre o mundo, mas somente considerá-lo como uma interpretação. Essa filosofia da interpretação não se limita a emitir juízos sobre o mundo, mas também se preocupa em verificar os seus efeitos. Destarte, os pensamentos são lançados como experimentos. Isso é reforçado por outra anotação, em que é possível verificar que "*não podemos afirmar uma validade eterna de nenhuma lei da natureza"* (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.554/ FP, 11[293], grifos do autor). Ora, se não podemos confiar na lei da natureza, como poderíamos confiar na doutrina do eterno retorno, se ela pressupõe leis científicas, como a lei da conservação das forças? Se não nos contentamos em assumir o paradoxo em silêncio, podemos lançar uma resposta que acolha o paradoxo: o fato de que o eterno retorno é uma interpretação; mais importante do que sua verdade é sua possibilidade e o efeito decorrente dela.

Assim, como já demonstrado, o *Caderno MIII-1* não comporta apenas formulações de ordem cosmológica, mas nele já se encontra a formulação prática do eterno retorno. Ela parece estar presente desde a primeira nota sobre o assunto. Ela também se apresenta na seguinte anotação: "Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de *desejar* viver outra vez, é a tarefa - , pois assim será *em todo caso*!" (NIETZSCHE, 1999b, p.442/ FP, 11[163], grifo do autor). Aqui o eterno retorno já aparece como pensamento afirmador da vida, em que a vida almejada é aquela que implique um desejo de vivê-la ainda uma vez mais.

É assim que o eterno retorno aparece pela primeira vez numa obra publicada, no 341 d'*A Gaia ciência*. Nesse texto, a doutrina do eterno retorno é apresentada de maneira inteiramente e explicitamente hipotética, exigindo a decisão final do leitor:

> E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e

> pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: Você é um Deus e jamais ouvi coisa tão divina!". Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?", pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além desta última, eterna confirmação e chancela? (NIETZSCHE, 2012, p. 205/ GC, 341, grifos do autor).

Diante da possibilidade de que nossa vida se repita eternamente, na mesma sequência, sem subtrações ou acréscimos, é possível ter diferentes posições. Uma delas é reconhecer esse pensamento, que impõe a repetição eterna de nossas vivências, como o mais pesado dos pesos. Assim tomado, ele é tenebroso, causa paralisia, pode representar o ápice daquilo que Nietzsche denominaria de niilismo. A existência se repetiria eternamente, sem nenhum sentido fora do seu próprio círculo, isto é, sem finalidade última. Essa paralisia, como resultado desse pensamento devastador, imobilizaria o sujeito, impossibilitando de qualquer ação. A existência seria absurda, desprovida de sentido. Sob essa ótica, o eterno retorno seria um pensamento niilista, culminaria em uma vontade de nada, em uma depreciação da vida.

Entretanto, outra postura diante desse pensamento pode resultar na mais alta alegria, em que a fala do demônio (*Dämon*) o tornaria um deus (*Gott*); em que esse pensamento que outrora consideramos como um castigo, possa ser considerado uma benção, de modo a não culminar em resignação, mas em afirmação acolhedora. Mas como seria possível considerar essa revelação, que estabelece o retorno de tudo – inclusive de toda dor e sofrimento que se apresenta na vida – como bendição e motivo de júbilo? Uma boa medida para tanto é considerar o paradigma da arte. Em um primeiro momento, saber ver a beleza daquilo que é necessário:

> Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar*! E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (NIETZSCHE, 2001, p. 166/ GC, 276, grifos do autor).

Aqui podemos notar, também na quarta parte d'*A gaia ciência*, que o conceito de *amor fati* pode ser posicionado ao lado do eterno retorno, compondo juntos a mais elevada afirmação da vida.

Além de encontrar o belo naquilo que é necessário, outro aspecto estético da afirmação do eterno retorno consiste em conceber a existência como uma obra de arte, pois de uma obra de arte não é possível retirar nada sem a destruí-la. Não é possível, assim, retirar qualquer elemento da existência, nem mesmo os mais terríveis, as consequências do sofrimento mais profundo. Desse modo, a vida deve ser pensada como retornando igualmente e sua beleza só pode ser vislumbrada dessa maneira.

Mas essa reflexão não se explicita no 341 d' *A Gaia ciência.* Ela é muito mais notável no aforismo 56 de *Além do bem e do mal*. Nessa passagem o eterno retorno é considerado como o ideal inverso ao de Schopenhauer:

> O ideal do homem mais exuberante, mais vivo e mais afirmador do mundo, que não só aprendeu a se resignar e suportar tudo o que existiu e é, mas deseja tê-lo novamente, *tal como existiu e é*, por toda a eternidade, gritando incessantemente "*da capo*" [do início], não apenas para si mesmo, mas para a peça e o espetáculo inteiro, e não apenas para um espetáculo, mas no fundo para aquele que necessita justamente desse espetáculo – e o faz necessário – Como? E isto não seria *circulus vitiosus deus* (deus como círculo vicioso)? (NIETZSCHE, 1999a, p.59/ BM, 56, grifos do autor)

Trata-se de um ideal anti-schopenhauriano por resistir e se posicionar contra a negação da vida. Enquanto ideal de afirmação da vida e do mundo, o eterno retorno possui, claramente, uma composição ética. Para além dessa constatação mais corrente, o aforismo destacado acima evidencia também a sua face estética: a vida afirmada através de um paradigma estético, a existência como uma obra de arte. Para fortalecer a alusão ao mundo da arte, Nietzsche invoca as ideias de "peça" e de "espetáculo", para os quais o homem afirmativo se volta e exige que tudo retorne; e "do início", momento em que o autor do *Zaratustra* faz uso da expressão "*da capo",* retirada do âmbito da música. Querendo tudo que é e tudo que virá a ser, o homem é colocado na perspectiva paradoxal de um criador de sua existência, não como alguém dotado de livre arbítrio, mas como um artista que enxerga sua própria obra através das lentes da necessidade. Tomando a vida como obra de arte e em seguida, assumindo-a de dentro, passa-se a compô-la, como um poeta, um músico, um escultor, etc.

Em 1881, cinco anos antes da publicação de *Além do bem e do* mal, Nietzsche já

considerava o paradigma estético para a afirmação do eterno retorno. Em uma anotação do *caderno MIII 1* é possível encontrar essa referência, de forma ainda mais evidente e direta:

> Uma obra de arte é aquilo que queremos voltar a vivenciar! Assim deve-se configurar sua vida, de modo que diante de suas partes individuais tenha-se o mesmo desejo! Esta é a ideia principal! Somente no fim se apresentará o ensinamento da repetição de todo o acontecido, após ter sido implantado a tendência a criar algo, que sob a luz desta doutrina poderá crescer cem vezes mais forte! (NIETZSCHE [KSA 9], 1988, p.505/ FP, 11[165]).

Nesse fragmento é possível notar que antes mesmo da doutrina do eterno retorno, isto é, como preparação para sua acolhida, requer-se o desejo pela vida tal qual o desejo de experienciar e tornar a experienciar uma obra de arte. Tendo como ponto de partida uma perspectiva artística, as dores da vida tornam-se não apenas suportáveis; muito mais do que isso, tornam-se desejáveis, desde o momento que foram vividas, uma vez que compõem essa existência enquanto elementos imanentes e necessários a ela, do mesmo modo que a obra de arte exige um cuidado com todos os detalhes de sua composição. Assim, Nietzsche oferece uma visão da existência a partir da autocriação e da autocontemplação, opondo uma visão artística do mundo a uma visão moral.

O elemento criativo pode ser ressaltado na medida em que o retorno eterno do que foi vivido não permite o conhecimento *a priori* do futuro de nossa vida. É impossível saber o que ocorre em nossas vidas se não *a posteriori*. O conhecimento se dá de instante em instante. Assim, sem saber por antecipação sobre seu destino, esse homem afirmativo é convocado a proceder como se cada instante fosse idêntico à eternidade. Não há negação da capacidade transformadora, mas um rearranjamento da transformação para cada instante da existência, sem perder de vista a contemplação de sua totalidade enquanto obra de arte.

Tendo como pretexto a dimensão estética do eterno retorno, consideramos válido fazer referência ao momento em que Nietzsche o enuncia da maneira mais poética. Entre *A gaia ciência* e *Além do bem e do mal*, Nietzsche concebe *Assim falou Zaratustra*, livro que tem, segundo seu autor, o eterno retorno como sua ideia principal.

No *Zaratustra* o eterno retorno carrega ares de pensamento secreto. Ele é menos desenvolvido do que esboçado. A linguagem utilizada soa quase esotericamente. Parece ser expresso com muito receio. A personagem de Zaratustra mais indica do que ensina o eterno retorno. Esse pensamento parece, por muitos momentos, impronunciável, talvez radical demais para que pudesse ser comunicado. A doutrina comporta aspectos de conhecimentos de

caráter enigmático. É compreensível, então, que ele apareça primeiramente no momento em que Zaratustra tem uma visão.

É em *Da visão e do enigma*, segunda seção do terceiro livro, que o eterno retorno aparece pela primeira vez na narrativa. Essa visão é narrada a homens que Zaratustra considera dignos de escutá-la, tratam-se de aventureiros que desafiam as intempéries marítimas. A ocasião em que se esboça a expressão desse pensamento se mostra como um dos momentos mais inquietantes no percurso de Zaratustra. A própria aridez da paisagem apresenta a dificuldade enfrentada pela personagem:

> Recentemente, caminhava eu, sombrio, por um crepúsculo pálido como um cadáver – sombrio e rijo, com lábios cerrados. Não apenas *um* sol havia declinado para mim.
> Uma trilha que subia teimosamente entre os seixos, maldosa, solitária, não mais animada por ervas e arbustos: uma trilha de montanha rangendo sob a teimosia de meus pés.
> Mudos, andando sobre o zombeteiro chiar do cascalho, pisando os pedregulhos que os faziam deslizar: assim meus pés forçavam o caminho para o alto (NIETZSCHE, 2011, p.148-149/ Z, III, Da visão e do enigma, grifo do autor).

Assim, Zaratustra narra aos marinheiros seu encontro com o terrível espírito de pesadume (que dentre muitas outras representações, pode fazer referência à figura de Schopenhauer). Ele subia uma montanha, carregando nos ombros uma criatura, meio anão meio toupeira[60]. Zaratustra prossegue em seu caminho, a despeito do peso implicado ao espírito de gravidade, que contrapõe a tendência de Zaratustra para o alto. Zaratustra busca libertar-se do gnomo através de um desafio: suportar o seu pensamento abissal. O anão desce de suas costas, acocorando-se em uma pedra. Os dois ficam diante de um portal. Esse portal é configurado como *o instante*, em que se encontram o passado e o futuro, ambos caminhos infinitos:

> Dois caminhos aqui se encontram: ninguém ainda os trilhou até o fim.
> Essa longa rua para trás: ela dura uma eternidade. E a longa rua para lá – isso é outra eternidade.
> Eles não se contradizem, esses caminhos, eles se chocam frontalmente: - é aqui, neste portal, que eles se encontram. O nome do portal está em cima: 'Instante'. (NIETZSCHE, 2011, p. 150/ Z, III, Da visão e do enigma).

60 Não podemos assegurar tratar-se de uma referência, mas essa descrição de Nietzsche se assemelha a uma imagem descrita por João de Salisbury no século XII, atribuída pelo autor a Bernardo de Chartres, de que os pensadores medievais estão para os antigos assim como anões montados em ombros de gigantes (Cf. LANZIERI JR, 2012, p.28 e 31).

Se o passado pertence a infinitude, todos os acontecimentos já passaram, já devem ter sido passado. Do mesmo modo, se a infinitude carrega consigo também o futuro, o vir-a-ser sempre retornará. Todos os acontecimentos já passaram, retornaram e retornarão, inclusive o encontro entre Zaratustra e o anão diante do portal, da mesma maneira, em seus mínimos detalhes. Tudo volta do mesmo modo pois todas as coisas estão completamente conectadas. Todos os instantes se interligam, determinam e são determinados.

Após Zaratustra anunciar esse pensamento, e "cada vez mais baixo" pois "temia seus próprios pensamentos e intenções ocultas" (NIETZSCHE, 2011, p.151/ Z, III, Da visão e do enigma), o anão sai de cena, talvez por não suportar o pensamento do eterno retorno. Em seguida, aparece aos olhos de Zaratustra um pastor em visível sofrimento, sufocado por uma serpente que lhe entra pela garganta. A serpente parece ilustrar o peso do pensamento do eterno retorno tal qual experimentado por aquele que toma o anúncio do demônio n'*A gaia ciência* como o mais pesado dos pesos. Por essa serpente, o homem é tentado a desistir da vida. Mas uma voz de dentro de Zaratustra grita ao pastor que ele corte a cabeça da serpente. Ao fazê-lo, o pastor se liberta e ri como ninguém nunca riu antes. Esse é o efeito do pensamento do eterno retorno em outra perspectiva. Não mais sufoca, mas liberta, traz a mais alta alegria. Tem-se a mais completa afirmação da vida, no passado e no futuro, sem triunfo do remorso ou do medo.

A serpente aqui aparece como uma figura pesada, uma prefiguradora do niilismo, do fastio da vida. Ora, mas não é precisamente a serpente um dos animais de Zaratustra? Pois bem, ela simboliza a ambiguidade inerente ao eterno retorno. Nos parece que o eterno retorno, tal como a serpente, não possui qualquer relação essencial com a negação da vida. Ao contrário, essa é apenas sua face pesada, paralisante como a serpente. Desse modo o eterno retorno agirá com quem não o suporta. E os que não o suportam são precisamente aqueles que não conseguem se livrar da negação da vida, aqueles que insistem nela. Para outros tipos de homens, o eterno retorno é a mais alta afirmação, ele não sufoca, mas tal como a serpente em relação a Zaratustra, os acompanha como um amigo precioso. Ela é um dos animais que cuidam de Zaratustra após o experimento do eterno retorno deixá-lo exausto e fazê-lo cair como morto durante sete dias.

O último acontecimento referido acima é descrito na parte intitulada *O convalescente,* seção em que é possível descobrir que o pastor antes tomado pela serpente era o próprio

Zaratustra: “como aquele monstro me entrou na garganta e me sufocou! Mas eu lhe cortei a cabeça com os dentes e a cuspi para longe” (NIETZSCHE, 2011, p. 209/ Z, III, O Convalescente). Zaratustra é estimulado por seus animais a cantar, e é chamado por eles de "o mestre do eterno retorno" (NIETZSCHE, 2011,p. 211/ Z, III, O convalescente). Ele constata que ele próprio inventou para ele o canto como processo de cura. Na seção seguinte essa ideia é retomada, quando Zaratustra conversa com sua alma (Cf. NIETZSCHE, 2011,p. 214/ Z, III, Do grande anseio), e executada logo em seguida, na seção que leva o título de *O outro canto da dança*, em que Zaratustra dialoga, dessa vez, com a própria vida. Por fim, o terceiro livro se encerra com a canção do Sim e do Amém, em que Zaratustra, em tom vigoroso, canta por sete vezes o louvor ao eterno retorno: “oh, como não ansiaria eu ardentemente pela eternidade e pelo nupcial anel dos anéis – o anel do retorno! / Jamais encontrei a mulher da qual desejaria filhos, a não ser esta mulher a quem amo: pois eu te amo, ó eternidade!” (NIETZSCHE, 2011,p. 219-222/ Z, III, Os setes selos, 1-7).

A exclusão da novidade, a condenação à repetição eterna do mesmo faz com que o eterno retorno possa ser o mais pesado dos pesos, tornar-se um pensamento terrível que deixa o sujeito que o experimenta em total paralisia. Essa paralisia corresponde perfeitamente à concepção que ele passa a ter de si mesmo: um condenado, alguém privado de liberdade, um brinquedo do destino, que repete atos mecanicamente por toda a eternidade, rolando a pedra pela montanha de novo e de novo, tal como Sísifo. Para quem o experimenta dessa maneira, a vida torna-se um fardo, um castigo, algo da ordem do intolerável. Nessa perspectiva, a vontade torna-se completamente enfraquecida, aprisionada à impotência.

Na segunda parte do *Zaratustra* Nietzsche mostra qual a causa do maior aprisionamento da vontade: sua relação com o tempo.

> Vontade – eis o nome do libertador e mensageiro da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda prisioneira.
> Querer liberta: mas como se chama o que acorrenta até mesmo o libertador?
> 'Foi': assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade.
> Impotente quanto ao que foi feito – ela é uma irritada espectadora de tudo o que passou.
> A vontade não pode querer para trás; não poder quebrantar o tempo e o apetite do tempo – eis a solitária aflição da vontade
> [...]
> Que o tempo não ande para trás, isto a enraivece; 'Aquilo que foi' – eis o nome da pedra que ela não pode mover. E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e pratica vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento.

> Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás.
> Isto, e apenas isto, é a própria *vingança*: a aversão da vontade pelo tempo e seu 'Foi' (NIETZSCHE, 2011, p.133/ Z, II, Da redenção, grifos do autor).

A vontade é libertadora. Assim configura-se sua potência[61]. Mas ela se torna prisioneira quando invadida pela vingança, isto é, pela revolta contra o tempo. Por isso dirá Zaratustra, antes mesmo da seção *Da redenção*: "Pois *que o homem seja redimido da vingança*: isso é, para mim, a ponte para a mais alta esperança e um arco-íris após longos temporais" (NIETZSCHE, 2011, p.95/ Z, II, Das tarântulas, grifos do autor). A vontade, enquanto infestada pelo espírito de vingança, não suporta o passar do tempo. Trata-se, precisamente, de uma inconformidade com aquilo que passa, da impossibilidade de voltar no tempo e modificar aquilo que já fora. Uma dor, uma perda, um erro: diante da impossibilidade de reparar esse tipo de situação, a vontade se encontra imobilizada. A vingança torna a vontade negativa; tal postura condena o devir; o sofrimento passa a ser interpretado como castigo. Ora, a afirmação da vida, elevada ao máximo pelo eterno retorno, não faz precisamente o movimento inverso? Com o eterno retorno, afirma-se a vida até o fim do que ela pode, inclusive toda a vida que passou, buscando o seu retorno. Com a afirmação do eterno retorno, tem-se a afirmação daquilo que 'foi'. Nisso consiste a libertação da vontade: "Redimir o que passou e transmutar todo 'Foi' em 'Assim eu quis!' - apenas isto seria para mim redenção!" (NIETZSCHE, 2011, p.133/ Z, II, Da redenção).

Heidegger, em *Quem é o Zaratustra de Nietzsche?*, ao comentar essa parte da obra, mostra como a redenção da vingança não elimina o querer. A redenção nietzschiana desvincula a vontade da negação, deixando livre seu caminho para a afirmação: "A redenção libera a recalcitrância de seu *não* e a liberta para um *sim*" (HEIDEGGER, 2002, p.102, grifos do autor). A afirmação se volta para o tempo, para aquilo que é negado pelo espírito de vingança:

> Este *sim* ao tempo é a vontade para o qual o passar permanece e não é depreciado num vazio. Mas como pode permanecer o passar? Somente assim, a saber, que o passar como o passar não se vá insistentemente de modo puro e simples, mas que ele sempre venha. Somente assim, a saber, que o passar e isso que nele passa retorne em seu vir como o igual. Esse retorno mesmo só é um permanente retorno se for um eterno retorno (HEIDEGGER, 2002, p.102, grifo do autor).

61 "Com a expressão 'vontade' Zaratustra não tem em mente o conceito de vontade da tradição metafísica, que foi destruído por Nietzsche, mas a 'vontade' 'que é vontade de poder'" (BRUSOTTI, 2012, p.156).

O autor de *Ser e tempo* ressalta a importância do eterno retorno na compreensão do problema da vontade tal como ele é exposto em *Da redenção*. Com isso, Heidegger busca reunir dois conceitos indispensáveis na filosofia de Nietzsche: eterno retorno e vontade de poder[62]. Trata-se de conceitos seminais para a temática da afirmação da vida: "Zaratustra apresenta-se como o porta-voz disso, a saber, que todo real é a vontade de poder que, enquanto criadora, padece e suporta a vontade que luta consigo mesma e assim se quer a si mesma no eterno retorno do igual" (HEIDEGGER, 2002, p.89)[63].

O eterno retorno pode libertar a vontade, devolvendo o seu estatuto de criadora. A vontade, assim, transforma o terrificante acaso em sua própria criação, querendo não só aquilo que foi mas também aquilo que será. Trata-se de uma afirmação irrestrita do tempo e do devir: "Todo 'Foi' é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso – até que a vontade criadora fala: 'Mas assim eu quis!' Até que a vontade criadora fala: 'Mas assim eu quero! Assim eu quererei'"(NIETZSCHE, 2011, p.134/ Z, II, Da redenção).

Posicionar-se contra o tempo é negar a própria vida. Seria preciso afirmá-lo, recrear-se com ele, como uma criança que repete o jogo incansavelmente. Por isso a criança é a figura afirmativa por excelência. Ela pode girar infinitamente a roda do ser, como numa brincadeira: "Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim" (NIETZSCHE, 2011, p.28-29/ Z, II, Das três metamorfoses).

Nos parece que essa referência à criança pode ser relacionada ao sentido das considerações nietzschianas acerca de Heráclito em *Ecce homo*. No parágrafo terceiro do capítulo dedicado ao *Nascimento da* tragédia, após dizer que na "vizinhança de Heráclito" se sente "mais cálido e bem-disposto do que em qualquer outro lugar" e reconhecer-se em sua afirmação do devir, da destruição e da guerra, Nietzsche confessa que "a doutrina do 'eterno retorno', ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas — essa doutrina

62 Outro conceito reunido pelo texto de Heidegger é o de além-do-homem. Na verdade, o texto tem como base uma forte relação entre esse conceito e o de eterno retorno.

63 A comunhão entre vontade de poder e eterno retorno são desenvolvidas de modo mais detalhado por Heidegger em seus cursos sobre Nietzsche: "uma vez que todo ente enquanto vontade de poder, isto é, enquanto o superpotencializar-se que nunca se extingue, precisa ser *um constante 'devir'*, esse 'devir' jamais pode se movimentar 'progressivamente' para uma 'meta' *fora* de si mesmo, mas, encerrado no círculo da elevação de poder, precisa retornar a essa elevação; o ente na totalidade enquanto esse devir conforme ao poder também precisa retornar ele mesmo sempre uma vez mais e trazer de volta o mesmo. O caráter fundamental do ente enquanto vontade de poder determina-se, com isso, ao mesmo tempo como 'eterno retorno do mesmo'" (HEIDEGGER, 2010b, p.26, grifos do autor).

de Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito" (NIETZSCHE, 2008b, p.62/ EH, NT, 3). Pois bem, há de se pesar o fato de que o filósofo de Éfeso concebe o tempo como criança em seu fragmento 52: "O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança" (HERÁCLITO, 1980, p.83).

Assim, embora seja denominado "eterno retorno do mesmo", o que vige na vida afirmada pelo eterno retorno é o novo, a imprevisibilidade do tempo. Enredado na inocência, o tempo se impõe como jogo a cada momento, sem que possamos determinar qualquer coisa de modo prévio. Embora o vir-a-ser seja necessário, ele permanece inesperado. Não possuímos conhecimento dele e nossa afirmação se constitui também com o elemento da imprevisibilidade do tempo. O eterno retorno nos põe, assim, em uma constante atenção a cada momento do tempo, concebendo-os como peças inseparáveis na vida, enquanto grande obra de arte.

Para se efetivar em sua máxima intensidade, o pensamento abissal deve estar conectado com uma atitude de aprovação integral diante da existência, ao ponto dessa aprovação implicar um desejo de retorno elevado ao infinito. Assim, decai todo sentimento e pensamento de negação da vida. A existência é afirmada por completo, em seus mínimos detalhes. Nada pode faltar, todo detalhe é necessário. É preciso não apenas reconciliar-se com aquilo que é necessário, mas admirá-lo, amá-lo: "todo o tempo me parecia uma bem-aventurada zombaria dos momentos, onde a necessidade era a própria liberdade" (NIETZSCHE, 2011, p.188/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 2).

Nesse amor ao necessário consiste o *amor fati,* conceito complementar ao pensamento do eterno retorno enquanto formulação prática. O *amor fati* não se direciona somente ao vir-a-ser mas também ao passado. Amando o tempo Zaratustra pode transformar o irrevogável "foi" em "assim eu o quis". Da perspectiva da eternidade, o "foi" deixa de ter seu peso a ser assumido, e ele próprio retornará eternamente, de acordo com a vontade que o quis enquanto necessidade. Afirmando todos os momentos de uma vida, é possível desejá-la ainda uma vez mais e por toda a eternidade. Assim, o eterno retorno será o pensamento da leveza para os afirmadores da vida, e o mais pesado dos pesos para aqueles que a negam, atuando como uma espécie de prova. Apenas quem afirma a vida pode suportar esse pensamento abissal. O experimento radical do eterno retorno é o mais pesado dos pesos para aqueles de vontade negativa. Na perspectiva inversa, a vontade afirmativa traz alegria ao homem que exige o eterno retorno, entendendo que sua vontade não é livre de um ponto de vista cristão, de um

livre arbítrio, mas que ela só é livre enquanto vontade de poder. Parece assim que o eterno retorno potencializa a vontade. Ela é elevada ao máximo do que ela pode, querendo integralmente o que quer, querendo o que quer ainda mais uma vez e por toda a eternidade. A vontade que quer o eterno retorno afirma o mundo em sua totalidade a cada instante. A eternidade é aprovada pela vontade nessa afirmação da vida na integralidade de seus momentos.

4. Da negação da transcendência à afirmação da coragem

"A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem."

[Immanuel Kant. *Resposta à pergunta: que é "Esclarecimento"?]*

"O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem."

[Guimarães Rosa. *Grande Sertão: Veredas*]

Zaratustra distingue dois tipos de negação e dois tipos de afirmação. De um lado a negação da vida e a afirmação resignadora. De outro a negação potente e a afirmação da existência. Assim, em consonância com a afirmação da vida está a negação potente, que ao negar a afirmação resignadora, nega também a negação da vida. Nietzsche faz isso em sua crítica às formas niilistas do socratismo, do platonismo, do cristianismo e do pessimismo. As doutrinas visadas são as de Platão e Schopenhauer, que fortalecem a moral cristã e sua vontade niveladora e negadora das diferenças. Para se opor a moral cristã, Nietzsche não apenas usa a personagem que repete o nome da figura histórica que criara a moral, enquanto parâmetro transcendente para a vida, baseado nas ideias de bem e mal. Ele também retoma vários contextos e textos cristãos, de modo que muitas passagens de *Assim falou Zaratustra* são paródias bíblicas.

Além da negação que permite a visão da afirmação, Zaratustra aposta na afirmação que comporta, por consequência, sua "negação afirmadora". O eterno retorno é um ótimo exemplo disso, na medida em que ao mesmo tempo que é o pensamento mais afirmativo que se pode alcançar é também um conceito crítico em relação as formas de vida decadentes. Gostaríamos de explorar outro conceito dessa ordem, uma ideia ainda pouco pesquisada no âmbito do comentário da obra de Nietzsche: a coragem.

4.1 Da afirmação da terra e do corpo à crítica ao platonismo e ao cristianismo

Nietzsche concebe o Zararustra como alguém que consegue negar tudo o que foi afirmado até então, e ao mesmo tempo, ser o "oposto de um espírito de negação" (NIETZSCHE, 2008b, p.87/ EH, Z, 6,). Stegmaier observa que o "'oposto de um espírito negador' foi como Nietzsche reconheceu, n*'O Anticristo*, o 'mensageiro alegre' — Cristo —, de quem ele falou como o 'tipo Jesus': da mesma forma, ele também foi identificado como 'a liberdade, a superioridade *sobre* todo sentimento de *ressentimento*'". Ironicamente a doutrina fundada sobre a prática de cristo tornou-se religião do ressentimento. Sendo assim, "Nietzsche responde a isso com um novo 'quinto evangelho', que ele chamou de *Assim falou Zaratustra*" (STEGMAIER, 2011, p.198).

Zaratustra é considerado por Nietzsche como um destruidor da moral. Tendo o nome do criador da moral, do criador histórico do bem e do mal, Zoroastro tem, nos punhos de Nietzsche, o papel de redentor, de se redimir destruindo a dicotomia bem-mal que criara. A destruição do bem e do mal é uma negação da moral. Essa negação, contudo, está de acordo com uma positividade, a afirmação da vida. A vida é afirmada na negação da moral enquanto negação da vida. Nietzsche identifica a qualidade anti-vitalista da moral que critica também na constatação de que essa moral que precisa ser negada se dá como moral anti-naturalista. A afirmação da vida só pode se dar de acordo com uma ética naturalista que reconhece a validade da crítica à moral (concebida contra a natureza):

> Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida – algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de "deves" e "não deves", algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral até hoje ensinada, venerada e pregada, volta-se, pelo contrário, justamente *contra* os instintos da vida – é uma *condenação*, ora secreta, ora ruidosa e insolente, desses instintos. Quando diz que "Deus vê nos corações", ela diz Não aos mais baixos e mais elevados desejos da vida, e toma Deus como *inimigo da vida*... O santo no qual Deus se compraz é o castrado ideal... A vida acaba onde o "Reino de Deus" *começa*.. (NIETZSCHE, 2008a, p.36/ CI, V, 4, grifos do autor).

Deus é também um conceito contrário a vida na medida em que carrega o poder simbólico da efetivação da transcendência – herdada do platonismo – no plano da cultura, responsável pela negação da vida terrena em nome de uma vida em outro plano ontológico. A

moral anti-naturalista impõe um modo de valoração que não pode ser realizado na vida terrena, uma vez que nega os impulsos vitais mais básicos, negando, assim, a própria vida[64].

O leitor de *Zaratustra* tem a notícia sobre a morte de Deus logo no prólogo. Já no terceiro livro, tal como o apóstolo Pedro, nega Deus por três vezes, repetindo "sou Zaratustra, o sem-deus" (NIETZSCHE, 2011, 163/ Z, III, Da virtude que apequena, 3). Mas desde o início Zaratustra é apóstolo apenas da terra e de seu sentido. Se a morte de Deus destrói a transcendência e leva o mundo ao âmbito da imanência, configurando sua realidade ao âmbito da terra, seu sentido, porém, ainda não pode ser captado sem que se considere a vontade de poder. Pois o sentimento que apodera o ser humano diante da constatação da derrocada do suprassensível pode se formar como uma autonegação destruidora e perigosa para si próprio, à medida que o mundo lhe apareça destituído de sentido. Por outro lado, podemos notar no mesmo prólogo que a morte de Deus possibilita a adoração à terra. Busca-se, então, o sentido da terra, a imanência em detrimento da transcendência. O pensamento dos homens retira-se de Deus e volta-se para eles próprios, descobrindo a si mesmos como criadores. A ideia da criação como elemento primordial da vida humana prepara o terreno para a ascensão do conceito de vontade de poder.

A vida, enquanto vontade de poder, é aumento e superação de si, e somente em condições muito limitadas é conservação e adaptação – geralmente após o domínio, como consequência da expansão. Assim, não há teleologia. A vida não é guiada por qualquer finalidade. Disso decorre a crítica de Nietzsche à concepção darwiniana de luta pela existência. Diferente do que defendem Deleuze e Rosset, advogamos que há em Nietzsche uma valorização positiva da luta. Mas essa luta afirmada não é a luta por sobrevivência e por conservação, mas a luta por consequência de expansão, de esbanjamento, de superabundância, de excesso de vida.

A vontade de poder, compreendida como nova configuração positiva do mundo, pode combater a falta de sentido da existência. Não que, com tal conceito, Nietzsche pretenda definir o sentido da vida. Mas a vontade de poder, identificada à vida, faz com que a ausência de sentido não precise mais predominar, na medida em que possibilita a sua criação. A vida não tem um sentido que não escape ao sentido máximo da criação, isso faz com que ela própria lhe dê sentido, crie o seu sentido, constantemente, a partir da constatação de que a

64 "the core notion of a life-negating value remains that of a value that cannot be realized under the conditions of life in this world, and therefore underwrites a condemnation, or a negation, of this life." (REGINSTER, 2006, p.47).

realidade não é estática: “Onde todo o vir-a-ser me parecia dança e exuberância de deuses, e o mundo, solto e desenfreado e fugindo de volta para si mesmo” (NIETZSCHE, 2011, p.188/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 2). Por seu caráter dinâmico, a vida aparece também como risco, como experimento e como sacrifício, ela está constantemente criando a si própria, e com ela o seu sentido. Assim, o homem, como um ser vivente, diante da ausência de sentido pré-determinado para a vida, pode lhe atribuir sentido. Diante da ausência de valores pré-determinados por uma dimensão transcendente que ordene o universo em seu aspecto moral, tem-se a abertura para o horizonte humano da criação de valores.

Por meio da vontade de poder é possível superar a negação e fazer aparecer uma afirmação dominante. Mas essa negação superada é a negação niilista. Nietzsche afirma outra negação, a negação destruidora, que é a própria superação do niilismo. Nesse sentido que é possível falar em uma negação da negação ligada a uma afirmação, pois é negação da negação niilista, ou negação da (falsa) afirmação do niilismo, a crítica de todo o negativo afirmado até então, a negação do sim do asno.

É possível localizar já em textos da produção nietzschiana de juventude a união entre crítica e vida em um mesmo contexto. Em *Schopenhauer educador*, ao criticar a filosofia universitária de sua época por sua limitação a “crítica das palavras pelas palavras”, Nietzsche afirma que a “única crítica de uma filosofia que é possível e que além disso é também a única que demonstra algo” é precisamente a crítica “que consiste em experimentar a possibilidade de viver de acordo com ela” (NIETZSCHE, 2009b, p.248-249/ CE III, 8). Na *Extemporânea* anterior, sobre *Utilidade e desvantagem da história para a vida*, a crítica de Nietzsche, antes de se direcionar contra a pedagogia vigente, entra em choque com a epistemologia histórica de seu tempo. Antecipando a negação ao eruditismo em *Assim falou Zaratustra* e a crítica ao cientificismo de *Além do bem e do mal,* Nietzsche constata a pretensão de dominação da vida pela ciência (*Wissenschaft*), se opondo a tal programa: “uma vida dominada desta maneira não é certamente valiosa porque é muito menos *vida* e assegura muito menos vida para o futuro do que a vida outrora dominada não pelo saber, mas pelos instintos e pelas poderosas imagens ilusórias” (NIETZSCHE, 2003, p.61/ CE II, 7, grifo do autor).

Essa oposição entre *Leben* e *Wissenschaft*, ao ponto de se afirmar que uma vida regida pela ciência é muito menos vida, faz com que Paul-Laurent Assoun, em sua obra *Freud e Nietzsche*, derive dessa ideia a tese de que Nietzsche valoriza determinadas formas de vida enquanto manifestações de uma verdadeira vida, que, avaliada em termos de intensidade,

configuram-se como tipos de vida que são "mais-vida"[65]. Assim, o essencial na vida, sua verdade, residiria nesse "mais", no esbanjamento, no excesso, a que se deve prevalecer sobre todo apequenamento, toda contenção, toda diminuição da vida. A vida, assim, é pensada não em termos de necessidade e de falta, mas de suplemento e de riqueza.

Não somente nesse recuo às extemporâneas é possível encontrar a ideia de que a valorização da vida em Nietzsche é seletiva. *Zaratustra* nos mostra com clareza esse aspecto da afirmação da vida, não podendo ser afirmação da vida em todas as formas, como pensa Rosset, se identificarmos a "afirmação da vida em todas as formas" com a "afirmação de todas formas de vida". A diferenciação se dá no próprio ato de afirmar a vida, na medida em que fazê-lo é se colocar em um modo de vida que se distancia do modo condenador da própria vida. A negação do leão seleciona, diferente do sim do asno, que não passa de cópia mal feita da afirmação da criança. A afirmação integral da criança, seu riso de inocência, difere do riso amarelo e da afirmação do asno, que se assemelha a uma afirmação integral, por tudo afirmar, mas atua como fraqueza da vontade, pois afirma como resignação. A afirmação da vida na criança não é afirmação de toda e qualquer coisa, uma vez que seu espírito se conecta ao seletivo leão, e também por sua afirmação não apenas acolher, mas também criar.

Se a vida é pensada como vontade de poder, a vida é afirmada enquanto ascensão, crescimento, risco, experimento, esbanjamento, autossuperação, o que faz com que os modos de vida fincados na conservação sejam negados; não negados de forma destruidora, até mesmo porque o antagonismo e o *pathos* da distância são condições favoráveis à vida tal como Nietzsche a concebe, mas negados no sentido da limitação, tanto a nível teórico-conceitual quanto prático-existencial, na medida em que a filosofia de Nietzsche limita o alcance teórico do modo de vida conservativo, ao ponto de que ele não seja conceitualmente identificado à vida ela mesma, bem como que, em termos de avaliação moral, impede que esse mesmo modo de vida seja tomado como meta da existência humana.

Ainda segundo Assoun (1984, p.132), a morte é encarada por Nietzsche como incorporação vital da vontade de poder. Marton (2002, p.123) também defende essa ideia, ao advogar que em Nietzsche, vida e morte não estão opostos. A dissolução dessa oposição se adéqua a uma filosofia que dilui uma série de dicotomias herdada da tradição hegemônica na história da filosofia. Nietzsche também destrói a tão familiar oposição entre alma e corpo,

---

65"Así, pues, la vida se descifra em seguida em términos de intensidad, lo cual implica que se valoricen algunas de sus formas, como manifestaciones de 'la verdadera vida', aquélla que es 'más vida', lo cual implica que la vida es un 'más' que conviene preservar de toda aminoración" (ASSOUN, 1984, p.130).

inteligibilidade e sensibilidade, razão e paixão.

Tal divisão, levada a frente ao modo platônico e cristão, encaminha a conclusão de que o melhor modo de vida deve se basear na prioridade do espírito, que tem o corpo somente como um meio de expressão. Esse raciocínio está imbuído de negação da vida. A prioridade metafísica do espírito nega a vida no plano teórico, ao desvalorizar a sensibilidade, o corpo, as paixões como componentes essenciais da investigação acerca da vida humana. A face valorativa dessa seleção, em que se superestima o inteligível em detrimento do sensível não somente em termos de consistência ontológica e epistemológica, mas também moral, nega a vida mesma. Nietzsche não procura inverter a hierarquia desses elementos, a não ser por uma estratégia de combate teórico. Mas o que ele procura realizar, por um viés monista que escapa tanto ao idealismo espiritualista quanto ao atomismo materialista e sensualista, é a unificação dessas ideias. Como nos diz Zaratustra:

> O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.
> Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás deles está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.
> Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.
> (NIETZSCHE, 2011, p.35/ Z, I, Dos desprezadores do corpo).

O corpo não se opõe à razão, mas constitui ele mesmo uma grande razão, enquanto Si-mesmo. A própria filosofia, enquanto exercício racional, é condicionada por impulsos fisiológicos. Os impulsos vitais têm a mesma origem. Corpo e razão não se combinam simplesmente, mas são "substancialmente" os mesmos, participam do mesmo nível ontológico, uma vez que a "metafísica" nietzschiana é de natureza monista. Conforme Marton, para Nietzsche

> A vida não reside na existência de moléculas, cuja natureza se mostra nas estruturas anatômicas; tampouco na emergência e ação recíproca de sentimentos, concebidos segundo o modelo presente na consciência; e menos ainda, na mera combinação dos dois registros. Ao contrário, a vida consiste em impulsos que interagem, fazendo surgir diversos complexos e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração (MARTON, 2002, p.123).

Essa multiplicidade de impulsos que se direcionam uns contra os outros, exercendo domínio e/ou obediência, se impondo e/ou resistindo, subordinando e/ou sendo subordinados, é o que constitui o corpo – que só é unidade como ficção e como organização temporária[66]. Não há intermitência no combate de impulsos que constitui a vida. Ela se movimenta segundo a luta e não cessa de se movimentar, portanto, não escapa a complexa arena de batalhas entre forças. A coesão dos sistemas orgânicos se dá em uma hierarquização das relações entre os impulsos, em que uns comandam e outros obedecem. Contudo, a configuração da hierarquia é temporária, não somente pelo acontecimento da morte, que se dá em uma desestruturação da hierarquia, uma anarquia completa que debilita a constituição vital, mas ela é temporária no sentido de que enquanto se mantém a hierarquia ela não se mantém da mesma maneira, visto que as forças não param de se exercer e umas acabam por ocupar a posição das outras. Estabelecida a hierarquia e o corpo sadio, a luta não para, não se estabelecem acordos de paz entre os impulsos, eles continuam se impondo e resistindo, de modo a ocuparem diversos lugares no decorrer dos processos vitais. Nietzsche questiona:

> Quais os grupos de sensações que dentro de uma alma despertam mais rapidamente, tomam a palavra, dão as ordens: isso decide a hierarquia inteira de seus valores, determina por fim a sua tábua de bens. As valorações de uma pessoa denunciam algo da e*strutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade (NIETZSCHE, 1999a, p.183/ BM, 268).

O que se nota é uma relação entre o domínio orgânico, o mundo dos impulsos, e o plano moral, registro das estimativas de valor. Desse modo, iguala-se o plano físico com o psíquico, e por conseguinte, a investigação fisiológica com a psicológica. Esse é o pano de fundo da concepção de um filósofo sintomatologista e de um médico filósofo[67]. A própria transvaloração dos valores é potencializada a partir da experiência de se colocar do ponto de vista do doente ao olhar para a saúde e do inverso, da saúde observando a doença. A preocupação com a própria constituição fisiológica torna-se tarefa daquele que se dedica ao exercício do pensamento. Por outro lado, o próprio pensamento não se separa da fisiologia,

66 "É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade" (MARTON, 2002, p.124).

67 "Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a 'verdade', mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida..." (NIETZSCHE, 2001, p.12/ GC, 2, grifo do autor).

desde que compreendemos a lição de Zaratustra de que o corpo é a grande razão. Assim, a atenção à própria vida, enquanto cuidado de si não reduzido a conservação de si, vai do plano da nutrição alimentar à digestão dos conceitos:

> Dessa perspectiva, sadio é quem está atento a condições climáticas, leituras e recreações, dietas e regimes alimentares; é quem acata a precariedade da condição humana; é quem acolhe "as disposições fundamentais da própria vida". Sadio é quem recusa o mundo fictício dos ideais; é quem rejeita os valores que até então se respeitou; é quem repudia tudo o que desde sempre se venerou (MARTON, 2002, p.127).

Haveria então uma comunhão entre a posição crítica e a afirmação da vida, na forma de uma grande saúde, permitindo que, mesmo em ambientes doentios, se permaneça saudável, consistindo nesse conviver mesmo com a doença, sem fazer dela uma objeção à vida, de modo que a doença não deixe se ser constituinte da saúde, da mesma maneira que a vida não exclui a morte. Assim também a grande saúde é compreendida como afirmação da vida e, portanto, como afirmação da vontade de poder enquanto tendência ao experimento, à conquista, à exploração do novo e desconhecido, ao exercício da coragem[68].

Assim, a crítica da razão é realizada a partir da vida. Ela é o critério de toda avaliação, de modo a ser o critério base para a critica à razão, desautorizando a razão de estabelecer seu próprio tribunal. Ainda que a razão faça parte do processo, sua atuação não ultrapassa o julgamento máximo da vida e a ela deve servir. Zaratustra possibilita essa tarefa ao estabelecer a pequena razão como unidade fictícia, subordinada à multiplicidade de impulsos corpóreos, expressões de forças vitais, de vontades de poder. Mas a própria obra *Zaratustra* pode ser lida como composto crítico da racionalidade, através não só da vida, mas também da estética, na medida em que o estilo empregado por Nietzsche nesse texto o faz não só obra de filosofia, mas também obra de arte.

---

68 No trecho d'*A gaia ciência* intitulado *A grande saúde*: "Aquele cuja alma anseia haver experimentado o inteiro compasso dos valores e desejos até hoje existentes e haver navegado as praias todas desse 'Mediterrâneo' ideal, aquele que quer, mediante as aventuras da vivência mais sua, saber como sente um descobridor e conquistador do ideal, e também um artista, um santo, um legislador, um sábio, um erudito, um devoto, um advinho, um divino excêntrico de outrora: para isso necessita mais e antes de tudo uma coisa, *a grande saúde* – uma tal que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar... E agora, após termos estado por largo tempo assim a caminho, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que seria prudente, e com frequência náufragos e sofridos, mas, como disse, mais sãos do que nos concederiam, perigosamente, sempre novamente sãos – quer nos parecer como se tivéssemos, como paga por isso, uma terra ainda desconhecida à nossa frente, cujos limites ainda ninguém divisou, um além de todos os cantos e quadrantes do ideal, um mundo tão opulento do que é belo, estranho, questionável, terrível, divino, que tanto nossa curiosidade como nossa sede de posse caem fora de si – ah, de modo que doravante nada nos poderá mais saciar!..." (NIETZSCHE, 2001, p.258-259/ GC, 382, grifos do autor).

A arte é posta, aqui, como crítica à filosofia, mas sem pretensão de superação da filosofia. Ao contrário, a arte é manuseada por Nietzsche com objetivos filosóficos. Como defende Günter Figal: "Não podemos, porém, nos deixar enganar: o que é articulado aqui não é nenhuma despedida da filosofia, tampouco sua recondução à arte e à literatura. Ao contrário, o que temos é muito mais um programa filosófico" (FIGAL, 2012, p.95). Segundo o comentador, Nietzsche permanece seguindo a tradição filosófica no que diz respeito à atitude de se atentar para os diversos saberes fora da filosofia, superando-os à medida que comportam a orientação do pensamento autoevidente do senso comum. Mas para tanto, o filósofo alemão destaca como desafio anterior para filosofia o esclarecimento de si própria.

Fica claro que situar Nietzsche em uma tarefa filosófica desses moldes é estabelecê-lo, como faz Deleuze, como herdeiro do projeto crítico kantiano. Kant põe como ponto de apoio e de partida de seu projeto crítico um ceticismo voltado contra a própria filosofia, reconhecendo que ela possui dificuldade de reconhecer seus enganos. Para Figal, Nietzsche acompanha Kant no que diz respeito ao primeiro passo de demarcação da necessidade da filosofia em detectar suas contradições, de modo que a "única diferença é que Kant ainda toma como possível um 'autoconhecimento' da razão", partindo da ideia de que a razão se equivoca apenas quando tenta ultrapassar os limites de sua experiência possível:

> Para a crítica da razão há por conseguinte um critério no conhecimento guiado pela experiência, e isso significa, para Kant, no conhecimento tal como representado pelas ciências da natureza modernas. Crítica da razão é um assunto imanente da razão; ela é levada a termo no horizonte da filosofia e da ciência (FIGAL, 2012, p.95-96).

Nietzsche parece reconhecer a importância de uma crítica imanente da razão. Mas a crítica não poderia ter a própria razão como ponto de apoio para avaliação. Se a vida é critério de toda avaliação, a vontade de poder é esse critério interno, na medida em que não se separa também do exercício racional, carregando, inclusive, a responsabilidade por seu condicionamento. Se estabelecemos como componente essencial da vida e da vontade de poder a criação, podemos dar continuidade a uma linha de raciocínio que encontra a arte como ponto de apoio à crítica, na medida em que ela pode ser concebida como um campo de exercício criativo que possibilitaria a Nietzsche um contraponto ao modelo de conhecimento engessado que o filósofo encontra nas formas históricas hegemônicas da filosofia e da ciência:

> Nietzsche sempre permaneceu comprometido com o programa crítico de Kant, com sua fundamentação da modernidade filosófica, mas não foi isso em última instância que fez dele um filósofo moderno. Por outro lado, é totalmente no sentido da modernidade filosófica que Nietzsche radicaliza ainda mais a figura fundamental kantiana, a dúvida da razão: se filosofia e ciência são na mesma medida características por um ímpeto à dissimulação, a filosofia não pode mais apelar para a ciência em meio à tentativa de seu autoesclarecimento. Assim, a crítica da razão conduz agora para além da razão e de sua articulação em ciência e filosofia; ela carece de um outro, da arte, para conquistar um critério e poder se articular (FIGAL, 2012, p.96).

A tese de que Nietzsche recorre à arte como forma coerente para sua crítica da racionalidade é central na obra de Roberto Machado, intitulada *Zaratustra – tragédia nietzschiana*. O autor parte da autocrítica nietzschiana em relação à inadequação de suas ferramentas estilísticas para a crítica do intelectualismo socrático em *O nascimento da tragédia*. Nietzsche acredita ter utilizado uma linguagem mais próxima da ciência do que da arte para criticar a própria ciência. Se associarmos essa autocrítica à crítica do tribunal da razão kantiano, Nietzsche poderia considerar que se manteve no erro de Kant, ao realizar um julgamento em que réu e juiz são os mesmos. Ao perceber essa falha, seria possível ao autor repará-la.

Mas como e quando Nietzsche teria se corrigido e realizado a crítica adequada? Machado(2013) acredita que com o *Zaratustra*, Nietzsche realizara a crítica da racionalidade no nível que não alcançara na juventude, na medida em que *Zaratustra* é um texto tomado como arte, e para o comentador, mais do que isso, *Zaratustra* seria a própria peça trágica de Nietzsche, de modo a realizar o inverso do intelectualismo socrático que destruiu a tragédia, efetivando, portanto, a crítica à racionalidade socrática do ponto de vista da própria arte trágica. Lembremos que no fim d'*A gaia ciência*, após o aforismo acerca do eterno retorno – conceito tomado no *Ecce homo* como a concepção básica do *Zaratustra* – Nietzsche encerra o quarto livro com um texto que se transformaria no início do *Zaratustra*, e nomeia esse aforismo de *A tragédia começa*[69].

69 "*Incipit tragoedia* [A tragédia começa] – Quando Zaratustra fez trinta anos de idade, abandonou sua terra e o lago de Urmi e foi para as montanhas. Lá ele desfrutou seu espírito e sua solidão e por dez anos não se cansou disso. Mas afinal seu coração mudou – e uma manhã levantou-se ele com a aurora, voltou-se em direção ao Sol e falou-lhe assim: 'Ó, astro-rei! Qual seria tua felicidade, se não tivesses aqueles a quem iluminas? Durante dez anos subsiste até a minha gruta: estarias farto de tua luz e desse caminho, se faltassem eu, minha águia e minha serpente; mas nós te esperamos a cada manhã, recebemos da tua abundância e te bendizemos por ela. Olha! Estou enfastiado de minha sabedoria, como a abelha que juntou demasiado mel; preciso de mãos que se estendam, quero oferecê-la e reparti-la, até que os sábios entre os homens novamente se alegrem de sua tolice e os pobres, de sua pobreza. Para isso tenho que descer à profundeza: como fazes tu à noite, quando segues por trás do mar e levas a luz também ao mundo de baixo, ó estrela pródiga! – assim como tu, eu tenho que *declinar*, como dizem os homens até os quais quero descer. Então abençoa-me, ó olho tranquilo, que sem inveja pode

Acreditamos que a crítica à razão no *Zaratustra* se dá, sobretudo, com os conceitos de grande razão e vontade de poder. Sua crítica mais direta da razão deve ser localizada no contraponto entre pequena razão e grande razão e na coalescência entre essa última e o corpo, compreendido como um arranjo de forças, mais especificamente como campo de batalha de múltiplos impulsos de potência conflitantes.

A vontade de poder não é regida pela falta. Ela busca somente ela própria. Busca crescimento, de modo que seu poder se situe nesse processo e não numa instância exterior a própria vontade. Crescendo, a vontade alcança novos níveis de poder e se apodera deles, comanda sobre eles, se dá como Senhor. A vontade de poder só prevalece ativamente se prossegue em crescimento, o assenhorar-se da vontade deve se dar nesse devir. Do contrário, se o que se busca é a manutenção de um estágio da vontade de poder, ela mesma se estagna e entra em derrocada. Assim como Heráclito, Zaratustra ensina a lição antiplatônica de que tudo flui:

> Quando há pranchas sobre a água, quando passarelas e parapeitos se erguem sobre a corrente: então ninguém acredita, em verdade, naquele que diz: "Tudo flui".
> Pelo contrário, até os imbecis o contradizem. "Como", dizem eles, "tudo flui? Passarelas e parapeitos estão *acima* do que flui!"
> "*Acima* do que flui está tudo firme, todos os valores das coisas, pontes, conceitos, todo o 'bem' e o 'mal': tudo isso está *firme*!" –
> Mas, quando vem o duro inverno, o domador de rios, até mesmo os mais espirituosos aprendem a desconfiar; e, em verdade, não apenas os imbecis falam então: "Não deveria tudo – *ficar parado?*".
> "No fundo está tudo parado" – eis um verdadeiro ensinamento invernal, uma boa coisa para tempos infecundos, um bom consolo para os que hibernam e ficam junto à estufa.
> "No fundo está tudo parado" –: Mas *contra* isso prega o vento do degelo!
> O vento do degelo, um touro que não é boi de arado – um touro raivoso, um destruidor, que com chifres furiosos rompe o gelo! Mas o gelo – – *rompe passarelas*!
> Ó meus irmãos, *agora* não se acha tudo a *fluir*? Não foram por água abaixo todos os corrimãos e passarelas? Quem ainda se agarraria a "bem" e "mal"?
> "Ai de nós! Viva nós! O vento do degelo sopra!" – Assim pregai, ó meus irmãos, por todas as ruas! (NIETZSCHE, 2011, p.192/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 8, grifos do autor).

No fundo (*Grund*) não está tudo parado. O fundamento é exatamente móvel, é o fluxo

---

olhar até uma felicidade em excesso! Abençoa o cálice que quer transbordar, para que dele flua a água dourada e carregue a toda parte o brilho do teu enlevo! Olha! Este cálice quer novamente ficar vazio, e Zaratustra quer novamente ser homem'. – Assim começou o declínio de Zaratustra (NIETZSCHE, 2001, p.206/ GC, 342, grifos do autor).

dinâmico das forças, por isso o próprio fundamento é paradoxal, na medida em que não é fixo. O conceito de vontade de poder acena para os processos de efetivação dos eventos no cosmos, uma vez que todos acontecimentos resultam, compõe e se explicam a partir da relação conflituosa de forças, existentes somente nessa relação. Sempre há dominação de uma força sobre a outra, resultando daí toda organização, de modo que a anarquia das forças, a não sujeição entre elas, implicaria no caos. Nesse sentido, a luta não encontra termo nem vencedor definido, o fim do conflito ou sua estabilização. Um conjunto complexo de forças em combate compõe a realidade em contínuo processo de destruição e criação. Estabilizar a luta seria determinar um ponto final, um grau de satisfação plena, um lugar fixo para o poder. Tal concepção de poder não se adéqua à ideia de Nietzsche de que vontades de poder guerreiam entre si sempre por mais potência, em direção a um excesso, sendo a conservação uma meta secundária às forças.

De acordo com Casanova, o conceito de vontade de poder está implicado ao "acontecimento de um determinado processo de integração de uma multiplicidade de elementos" e radicaliza: "uma vontade de poder é tanto maior quanto maior é a sua capacidade de integração da pluralidade" (CASANOVA, 2011, p.200). Zaratustra se atenta para essa organização que tende a uma unidade hierárquica das forças ao estabelecer como constituição do corpo uma grande multiplicidade concentrada em um único vetor. É esse sentido que confere a unidade fictícia do corpo, que tomada em si, pela exaltação de seu efeito, oblitera uma multiplicidade de forças em combate. Mas essa hierarquia é necessária para a constituição do corpo, e quanto maior essa organização mais saudável esse corpo, tendo em vista o alerta nietzschiano para seu inverso, isto é, de que a desordenação instintual se alia à decadência vital, à degenerescência orgânica, a um corpo que tende para doença.

Ao estabelecer o sentido unificador no corpo e ressaltar a multiplicidade que se relaciona a ele, Nietzsche também quer ressaltar o preconceito em se definir a consciência como centro do ordenamento corpóreo. A consciência, como alerta Zaratustra, é a pequena razão, formada pela grande razão. Assim, os processos da consciência só atingem sua meta sob o pano de fundo do corpo, eles não são causa das ações, como uma concepção volitiva bastante aceita no senso comum poderia admitir, mas são mais efeitos do que causas. São resultados de complexas configurações instintuais, de diversas combinações de forças que compõe nossa estrutura orgânica, que passam ao largo da compreensão da consciência. Nessa omissão, nesse ordenamento funcional da consciência, voltada mais para o exterior do que

para o interior, produz-se ilusões como a ideia de um Eu unitário legislador, portador de livre-arbítrio.

Diante dessa multiplicidade e complexidade que compõe a realidade efetiva do corpo, vale ecoar a insistência de Deleuze, que expõe as dificuldades de se determinar a potência do corpo. Segundo o filósofo francês, a consciência é concebida por Nietzsche como algo que aparece subordinado a algo superior. Ela testemunha a "formação de um corpo superior", do qual ela é serva. Nesse âmbito residiria a função da consciência em relação ao corpo. Deleuze insiste também em negar a luta das forças:

> Que é o corpo? Não o definimos ao dizer que é um campo de forças, um meio que nutre a pluralidade de forças em disputa. Porque, de fato, não há "meio", nem campo de forças ou de batalha. Não há quantidade de realidade, toda realidade já é quantidade de força. Nada mais que quantidades de força "em relação de tensão" umas com as outras. Toda força está em relação com outras, seja para obedecer, seja para dominar. O que define um corpo é a relação entre as forças dominantes e as forças dominadas. Toda relação de forças constitui um corpo: química, biológica, social, política. Duas forças quaisquer, estando desiguais, constituem um corpo , desde que elas entrem em relação: isto porque o corpo é sempre fruto do acaso, em sentido nietzschiano, e aparece como a coisa mais "surpreendente", muito mais surpreendente, na verdade, do que a consciência e o espírito (DELEUZE, 2010, p.45).

Não se pode falar em uma unidade cerebral ou uma unidade da consciência que seja causa do querer. A vontade não deriva de um Eu. Ela não depende de deliberação, de processos psíquicos bem ou mal intencionados, e independe da ideia de livre-arbítrio. Ela antecede ao Eu, exercendo-se desde os menores componentes de um organismo. Assim, de acordo com a multiplicidade de forças convivendo num corpo, a vontade se manifesta multiplamente, em diversos vetores. Não há vontade em que se pode hipostasiar a condição de boa ou má. Ela não é una e nem reta, as configurações de força variam, potências aumentam e diminuem.

A unidade é sempre um efeito de superfície, visto a realidade ser constituída por múltiplos, que não se unem pacificamente, mas se mantém em conflito. O aspecto criador da filosofia se dá nas múltiplas perspectivas em que ela se engendra nos corpos pensantes. Esse corpo, contudo, não deve ser compreendido no sentido orgânico mais banal, como corpo físico estruturado em órgãos e funções bem direcionadas, mas antes como *Selbst*, como Si-mesmo, como corpo enquanto efetivação de impulsos, conforme o que diz Zaratustra em *Dos*

desprezadores do corpo.

Sendo multiplicidades de força, o corpo é unitário somente enquanto artifício, assim como é artificial a unidade subjetiva. Mas o corpo pode criar a ilusão do Eu como auto-identidade. Zaratustra zomba desses corpos, ao dizer que o Si-mesmo ri do Eu. O ego pensa ocupar o lugar fundamental, o espaço do Si-mesmo. Mas o Si-mesmo está para além do Eu, maior que ele, e mais do que isso, fundamentando-o, fazendo com que ele exista e se mova, sendo sua andadeira, como sugere Zaratustra. Por isso o corpo "não diz Eu", isto é, não deve se identificar ao Eu, a uma pretensão de identidade e uma identificação com a consciência. Ele vai para além da consciência, "fazendo o Eu". Assim, Nietzsche se contrapõe a uma metafísica da subjetividade que se sustenta sobretudo na filosofia moderna. Mas ao trazer o corpo como *locus* principal do pensamento, a volta crítica de Nietzsche se direciona, como ele mesmo insiste muitas vezes, para a filosofia socrático-platônica: "de modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, […] e ele fala do sentido da terra" (NIETZSCHE, 2011, p.34/ Z, I, Dos desprezadores do corpo).

A busca pelo sentido da terra é o clamor da imanência contra a transcendência. Ao se contrapor aos transmundanos, Zaratustra volta-se contra Platão. Para Nietzsche, Platão criou "o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje" (NIETZSCHE, 1999a, p.8/ BM, prólogo). Sua metafísica deve ser combatida junto com sua posição dogmática, que criou o plano teórico do Sumo Bem, da alma e do mundo verdadeiro, arcabouço de ideias condensado na transcendência criticada no *Zaratustra*. Platão e Sócrates são criticados pela tendência à verdade além-mundo e pela exaltação da racionalidade em detrimento do corpo, que bloqueia os impulsos vitais básicos. São pensadores contra a potência de existir, cujas ideias são sintomas de decadência vital, de negação da existência[70].

As quatro primeiras partes do primeiro livro do *Zaratustra* servem à crítica nietzschiana da negação moral da vida comungada pela filosofia socrático-platônica e pela religião cristã, sendo essa última expressão cultural popular da primeira[71].

Temos em *Das três metamorfoses* a demolição dos valores estabelecidos por parte do leão. Demolir os valores estabelecidos é, para Nietzsche, um duplo movimento contra Platão e

70 "Eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como antigregos (*Nascimento da tragédia*, 1872). Aquele *consensus sapientiae* – compreendi cada vez mais – em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova, isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam *fisiologicamente*, para situar-se – *ter* de situar-se – negativamente perante a vida" (NIETZSCHE, 2008a, p.18/ CI, II, 2, grifos do autor).

71 "a luta contra Platão, ou, para dizê-lo de modo mais simples e para o 'povo', a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o "povo" – produziu na Europa uma magnífica tensão no espírito, como até então não havia na terra" (NIETZSCHE, 1999a, p.8/ BM, prólogo).

um reencontro com ele. Contra, em dois sentidos: a) por que em Platão se encontra o paradigma dos valores estabelecidos, a instauração da moral que se cristalizou como única durante o pensamento e a cultura ocidental; b) por que criticar conceitos tradicionais e criar novos conceitos é função da filosofia – e como as ideias de Platão são aquelas mais insistentes e poderosas, dispensar a criação de novos conceitos é sucumbir ao platonismo.

Essa ideia de Nietzsche foi tornada célebre por Gilles Deleuze, ao definir o próprio conhecimento filosófico, determinando sua diferença em relação a outros tipos de conhecimento, como exercício de criação de conceitos:

> Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam. Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: "os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso", mas é necessário substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, desde que ele mesmo não os criou (Platão sabia isso bem, apesar de ter ensinado o contrário...). Platão dizia que é necessário contemplar as Idéias, mas tinha sido necessário, antes, que ele criasse o conceito de Idéia. Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos? (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.13-14).

O reencontro com Platão deriva do fato de que Nietzsche toma Platão como um grande exemplo dessa tarefa filosófica, a de não apenas polir, manter e melhorar conceitos dados, mas de criar seus próprios conceitos. A diferença fundamental entre Nietzsche e Platão, nesse ponto, está numa questão pedagógica, na medida em que Nietzsche afirma que, embora Platão tenha sido um grande criador de novos conceitos, ele ensinou o contrário, ou seja, ensinou a valorização da manutenção dos conceitos e valores, naturalmente aqueles estabelecidos por ele. Zaratustra ensina o inverso: “Disse-lhes para derrubar suas velhas cátedras e tudo aquilo em que se havia sentado aquela velha presunção; disse-lhes para rir de seus grandes mestres da virtude, santos, poetas e redentores do mundo” (NIETZSCHE, 2011, p.187/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 2). Ensinando aquilo que faz, Nietzsche, através de Zaratustra, busca mostrar que sua diferença em relação a Platão é uma questão de probidade intelectual (*Intellektuelle Rechtschaffenheit*): “Nada me parece hoje mais raro e mais precioso do que

retidão[72]" (NIETZSCHE, 2011, p.275/ Z, IV, Do homem superior, 8).

Nietzsche poderia lembrar que o começo de toda a propagação da filosofia de Platão durante séculos de nossa filosofia foi a fundação de sua própria escola em Atenas. Nietzsche, por sua vez, não se dedicou a formação de escolas e ele próprio encontrou-se em melhor situação ao se afastar das instituições de ensino. Zaratustra, no prólogo de sua trajetória, compreendeu que não necessitava de discípulos que apenas o repetissem, que o seguissem cegamente, que se concentrassem em manter os seus ensinamentos. Esses seriam os discípulos que se pode carregar para lá e para cá, como um defunto. Ao abandonar o corpo do equilibrista morto na floresta, Zaratustra descobriu que precisava de companheiros vivos, que pudessem seguir a si mesmos. Podemos pensar essa compreensão de Zaratustra como a própria dinâmica de produção filosófica que Nietzsche visa.

Assim, com honestidade intelectual, Nietzsche ensina aquilo que pratica e busca se aproximar de pensadores que assim o façam. A sua filosofia deve conviver não com reprodutores cegos, mas com autênticos criadores. Antes mesmo de se falar sobre moral, virtude, bem e mal, é preciso tratar da criação. Nos termos de Zaratustra:

> Quando vim até os homens, encontrei-os sentados sobre uma velha presunção: todos eles presumiam, havia muito tempo, saber o que é bom e mau para o homem.
> Toda conversa a respeito da virtude lhes parecia coisa velha e surrada; e quem queria dormir bem falava ainda de "bem" e "mal" antes de ir deitar-se.
> Perturbei esta sonolência ao ensinar que *ninguém sabe ainda* o que é bom e mau – a não ser aquele que cria!
> – Mas esse é aquele que cria a meta para os homens e dá à terra seu sentido e seu futuro: apenas ele faz *com que* algo seja bom ou mau (NIETZSCHE, 2011, p.187/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 2, grifos do autor).

Os criadores são adequadamente pensados como os companheiros vivos de Zaratustra, pois a criação é um elemento inerente à dinâmica da vida, talvez sua melhor e mais adequada expressão. Repetir o mesmo é um impulso da vida enquanto conservação, isto é, da vida limitada, diminuída, que pode ser situada na condição de vida negada e negadora. Em contrapartida, criar o novo é o impulso da vida enquanto expansão, ou seja, da vida aumentada, potente, arriscada, transbordante, em um crescimento tal que deve reconfigurar constantemente os seus limites, estendendo-os e tornando tênues, sempre no liame de sua própria perdição.

72 "Retidão" é a tradução de Paulo César de Souza para "*Rechtschaffenheit*".

Em *Das cátedras da virtude* temos uma forma de exposição que, como aponta, Frezatti Jr (2010, p.66-67), remete a uma situação descrita por Platão no *Górgias*. No diálogo, Sócrates presencia um discurso de Górgias e o critica, assim como Zaratustra se opõe ao discurso do sábio. Mas o sábio a quem Zaratustra critica é muito mais próximo do próprio Sócrates do que do sábio Górgias.

Chega aos ouvidos de Zaratustra que um sábio muito reverenciado entre os jovens, por elogiar a virtude e o sono, discursaria sobre esses temas em sua cátedra. Zaratustra se senta em meio aos jovens e escuta o discurso:

> Respeito e pudor ante o sono! Isso em primeiro lugar! E evitar todos os que dormem mal e passam a noite acordados!
> Mesmo o ladrão tem pudor diante do sono: sempre anda furtivamente pela noite. Sem pudor, no entanto, é o guarda-noturno, que despudoradamente carrega sua corneta.
> Não é arte pequena dormir: requer passar o dia inteiro acordado.
> Dez vezes é preciso superar-se durante o dia: isso gera um bom cansaço e é papoula para alma.
> Dez vezes é preciso reconciliar-te contigo mesmo; pois superação é amargura, e dorme mal o não reconciliado.
> Dez verdades tem de achar durante o dia: senão buscas ainda verdades durante a noite, tua alma permaneceu faminta.
> Dez vezes tens de rir e ser jovial durante o dia: senão és incomodado à noite pelo estômago, esse pai das aflições.
> Poucos o sabem, mas é preciso ter todas as virtudes para dormir bem. Darei falso testemunho? Cometerei adultério?
> Cobiçarei a criada do meu próximo? Tudo isso combinaria mal com o bom sono.
> E, mesmo possuindo todas as virtudes, deve-se ainda saber uma coisa: mandar dormir também as virtudes no momento certo.
> Para que não briguem umas com as outras, essas graciosas mulherezinhas! Por tua causa, infeliz.
> Paz com Deus e com o vizinho: assim pede o bom sono. E paz até mesmo com o demônio do vizinho! Senão rondará tua casa durante a noite.
> Respeito e obediência à autoridade, mesmo à autoridade torta! Assim pede o bom sono. Que fazer, se o poder gosta de caminhar de pernas tortas?
> Sempre será o melhor pastor, para mim, aquele que leva suas ovelhas ao prado mais verde: isso condiz com o bom sono.
> Muitas honras não desejo, nem grandes tesouros: isso inflama o baço. Mas dorme-se mal sem um bom nome e um pequeno tesouro.
> Uma companhia escassa me é mais bem vinda do que uma má: mas tem de ir e vir no momento certo. Isso condiz com o bom sono.
> Também muito me agradam os pobres de espírito: eles promovem o sono. Bem-aventurados são eles, sobretudo quando sempre lhes damos razão.
> Assim transcorre o dia para o virtuoso. E, quando vem a noite, eu bem me guardo de chamar o sono! Pois o sono, que é o senhor das virtudes, não quer ser chamado!
> Em vez disso, penso no que fiz e pensei durante o dia.

> Ruminando me pergunto, paciente como uma vaca: Quais foram, afinal, tuas dez superações?
> E quais foram as dez conciliações e as dez verdades, e as dez risadas com que se regalou meu coração?
> Isso refletindo, e acalentado por quarenta pensamentos, assalta-me de repente o sono, o não chamado, o senhor das virtudes.
> O sono bate em meus olhos: eles ficam pesados. O sono toca em minha boca: ela fica aberta.
> Em verdade, com solas macias ele chega até mim, meu predileto entre os ladrões, e me rouba os pensamentos: e lá fico eu em pé, estúpido como essa cátedra.
> Mas já não fico em pé por muito tempo: logo estou deitado. – (NIETZSCHE, 2011, p.29-30/ Z, I, Das cátedras da virtude).

O discurso do sábio é uma apologia do sono. O Sono, nessa fala, pode ser interpretado como "uma referência ao além-mundo, ou seja, à morte, ao nada" (FREZATTI JR, 2010, p.67). Assim, é possível ler o discurso do sábio como uma apologia da transcendência, tal como Nietzsche lê o discurso socrático-platônico. Platão não apenas acena para transcendência, mas através da figura de Sócrates realiza reflexões sobre a positividade da morte de uma perspectiva julgadora da vida, assim como o personagem em *Das cátedras da virtude* avalia o tempo desperto a partir do sono: o discurso do sábio visa o bom sono, de Sócrates a boa morte; o sábio insiste na revisão do dia em vigília para se ter um bom sono; Sócrates insiste na vida bem examinada, que, inclusive, se não assim for, sequer merece ser vivida. Essa vida bem examinada é também a vida filosófica, isto é, aquele modo de vida que se realiza na preparação para uma boa morte. A descrição que o sábio faz de si próprio do derradeiro momento antes de dormir pode se aplicar à imagem de um moribundo em sua passagem da vida para a morte: olhos pesados, boca aberta, corpo estendido.

Mas se a forma corresponde a Sócrates, o conteúdo faz forte referência ao cristianismo: ter paz com o próximo e com Deus, evitar brigas, respeitar a autoridade, obedecer; evitar a cobiça, ser comedido – todas essas normas ditas no discurso do sábio apresentam-se na moral cristã, que Nietzsche denomina também de moral de rebanho, por considerá-la essencialmente niveladora, operando com o apagamento das diferenças. Como afirma Andrés Sánchez Pascual: "o elogio do 'sono do justo' é tema que aparece com frequência nos livros sapienciais da Bíblia; esse capítulo é dirigido principalmente contra esse elogio", e acrescenta que "nos livros sapienciais da Bíblia a 'paz com Deus' figura entre os requisitos do 'sono do justo'" (PASCUAL, 2003, p.448).

Deus, o conceito considerado por Nietzsche como símbolo de negação da vida,

permeia o discurso *Das cátedras da virtude*. Nele vemos, por exemplo, a fala em que o sábio diz que o melhor pastor é aquele que leva ao "prado mais verde". Há uma clara referência ao célebre salmo 23, intitulado *O bom Pastor*, em que a justiça é colocada no caminho daquele que crê em Deus, garantindo-lhe o repouso tranquilo:

> Iahweh é meu pastor, nada me falta.
> Em verdes pastagens me faz repousar.
> Para as águas tranquilas me conduz
> e restaura minhas forças;
> ele me guia por caminhos justos,
> por causa do seu nome.
> (BÍBLIA, 2015, p.885).

Para dormir bem, além de buscar paz com Deus é necessário paz com seu vizinho. Segundo o sábio, é preciso ser virtuoso e perguntar, ao fim do dia, se foi cometido falso testemunho, adultério e cobiça daquilo que é do próximo. Essas três leis para si próprio fazem parte do Decálogo bíblico. Em *Êxodo 14*: "Não cometerás adultério"; em *Êxodo 16*: "Não apresentarás um testemunho mentiroso contra o teu próximo"; Logo em seguida: "Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a seu próximo" (BÍBLIA, 2015, p.131). Zaratustra se posiciona claramente contra esse preceito, com o olhar para o além-do-homem: "Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!* O homem é algo que tem de ser superado" (NIETZSCHE, 2011, p.190/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 4, grifos do autor).

Em *Romanos 13*, sobre a "submissão aos poderes civis", Paulo dita que

> Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõe atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberá elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência (BÍBLIA, 2015, p.1987).

É a consciência moral que garante o bom sono do justo, uma vez que faz apenas aquilo

que lhe manda o dever. Mas a moral do dever é vista por Nietzsche como algo a ser combatido, e assim o leão é encarregado de derrotar "Tu deves", o dragão que zela pelos valores estabelecidos. Obedecer cegamente é matar em si o prazer no antagonismo, é aniquilar a liberdade dos espíritos críticos, que praticam a arte da contra-dicção: *"ser capaz* de contradizer, ter *boa consciência* ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado – isso é mais do que essas duas coisas e é o que há de verdadeiramente grande, novo e surpreendente em nossa cultura, o maior dos passos do espírito liberto" (NIETZSCHE, 2001, p. 179/ GC, 297, grifos do autor).

Ora, quem se curva diante do estabelecido não seriam os pobres de espírito elogiados no discurso do sábio? Se voltarmos ao texto bíblico, veremos que no sermão da montanha é dito que são "Felizes os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus", e, logo adiante, outra formulação que pode ser lida como glosa da anterior: "Felizes os *mansos*, porque *herdarão a terra*" (BÍBLIA, 2015, p.1710, grifos do autor). Compreender-se-ia, assim, que os pobres de espírito agradam a moral de rebanho no discurso *Das cátedras da virtude* por respeitarem as virtudes por ela estabelecidas, por se colocarem, desse modo, numa postura de humildade, enquadrando-se na figura daqueles que são "mansos"[73].

Para alcançar a paz que garante o bom sono é preciso ser obediente a toda autoridade, mesmo aquelas não consideradas retas, uma vez que diante do fato de que o "poder anda com pernas tortas", resta apenas a resignação. Nos parece claro que ao fazer referência a um poder e resignação de pernas tortas, fortalece-se uma oposição a esse ideário com a concepção nietzschiana de *Rechtschaffenheit.* Nietzsche combate a resignação em várias frentes e momentos. A ideia de afirmação da vida é totalmente oposta a uma postura de resignação diante do mundo, ela nega fortemente a postura de mera obediência. A resignação é superada tanto na afirmação da vontade de poder pela busca de autossuperação como na afirmação do eterno retorno pelo amor por aquilo que aconteceu, acontece e acontecerá, na medida em que, diante do acontecimento, desejar é muito mais do que se resignar.

Em D*os transmundanos* e D*os desprezadores do corpo* temos, como os títulos já sugerem, a continuidade da crítica a negação da vida que Nietzsche vê tanto na filosofia socrático-platônica quanto no cristianismo.

A transcendência para um mundo ideal, um mundo das ideias ou um paraíso além-

73 O comentário bíblico especializado, na nota de rodapé "i" da página referenciada, esclarece que a passagem que se refere aos mansos (ou humildes) pode ser lida como esclarecimento da passagem que se refere aos pobres de espírito: "Ou 'humildes', termo tomado do Saltério na forma grega. O v.4 poderia ser simplesmente glosa do v.3; a sua omissão reduziria o número das bem-aventuranças a sete" (BÍBLIA, 2015, p.1710).

terra, configura-se também como fuga do corpo mundano, enquanto flutuante, oscilante, imperfeito, apaixonado. Mas como é dito logo no discurso seguinte, D*as paixões alegres e dolorosas*, a virtude advém da paixão: "Outrora tivestes paixões e as chamastes más. Mas agora tens apenas tuas virtudes: elas brotam de tuas paixões" (NIETZSCHE, 2011, p.37/ Z, I). Mas é preciso cuidar para que as virtudes não derivem de afetos demasiado comuns. As virtudes comuns são aquelas ligadas aos valores estabelecidos; derivadas, portanto, da moral cristã. Essas virtudes são, assim, virtudes transmundanas. É preciso valorizar a virtude de acordo com afetos do corpo próprio, do Si-mesmo, de uma individualidade construída de acordo com uma estética da própria existência, que não se dilua no descuido da multidão, das vidas padronizadas. O cuidado com a própria existência envolve, contudo, o risco, pois não se acomoda na facilitação das massas, na prudência e no conforto de seguir o rebanho. Por isso Zaratustra adverte: "uma virtude terrena é a que eu amo: nela há pouca prudência e, menos que tudo, a razão de todos" (NIETZSCHE, 2011, p.37/ Z, I, Das paixões alegres e dolorosas).

O corpo é desprezado por Platão em seu diálogo *Fédon*, em favor da alma imortal. Por isso Nietzsche identificará a invenção do conceito de alma como um dos principais princípios platônicos a serem combatidos. Essa ideia ganha imensa proliferação em nossa cultura sob a perspectiva cristã. O mito do destino das almas contado no *Fédon* contribui para a exaltação da alma em detrimento do corpo. O filósofo deve evitar os prazeres corpóreos, isto é, aquilo que é da ordem do efêmero e mutável, e se dedicar ao cultivo da alma, ou seja, deve preocupar-se com aquilo que é da ordem do eterno e do imutável. Para os virtuosos que se dão conta da efemeridade da vida terrena é reservado "um espetáculo especialmente feito para a contemplação dos bem-aventurados!" (PLATÃO, 1972, p.125). No diálogo, Sócrates reconhece a ficção do mito que conta, mas admite a verdade de seu efeito:

> Pois bem, meu caro Símias, são estas as realidades, cuja exposição fizemos por alto, e, que nos devem levar a tudo fazermos por participar da virtude e da sabedoria nesta vida. Bela é a recompensa e grande a esperança! Entretanto, pretender que essas coisas sejam na realidade exatamente como as descrevi, eis o que não será próprio de um homem de bom senso! Mas crer que é uma coisa semelhante o que se dá com nossas almas e o seu destino – porque a alma é evidentemente imortal – eis uma opinião que me parece boa e digna de confiança (PLATÃO, 1972, p.128).

Aqui platonismo e cristianismo convergem, tal como Nietzsche os interpreta e os elege como objeto de crítica – partindo de uma visão imanentista do mundo contra uma concepção

sustentada na transcendência. Dai que Zaratustra seja a personagem nietzschiana que sirva como antagonismo adequado ao Sócrates platônico:

> como o filósofo alemão enfatiza várias vezes, Sócrates é decadente e Zaratustra é o anunciador do além-do-homem e mestre do eterno retorno. Seus modos de existência são fisiologicamente opostos. Daí o projeto de inversão do platonismo. Parece que, se o platonismo não estivesse baseado na dualidade de opostos absolutos e no bem em si, a história ocidental teria sido outra. Ao contrário do poeta e dançarino Zaratustra, Sócrates ainda está preso nas armadilhas da linguagem […]. Sócrates pensa fundamentado em polos qualitativos opostos e absolutos (bem/mal, verdade/falsidade, corpo/alma, etc.), enquanto Zaratustra vive e experimenta as possibilidades produzidas pelo fluxo contínuo de mudança, pela luta de quanta de potência por crescimento. Ao invés da dualidade metafísica qualitativa, temos graus de potência e de hierarquização de impulsos (FREZZATTI JR, 2010, p.70).

Assim falou Zaratustra é também uma obra anti-cristã por excelência, e a figura de Zaratustra se opõe também a de Cristo, ainda que por aliança com Dionísio. *Ecce homo* reforça essa ideia, na medida em que insiste na importância do dionisíaco no *Zaratustra* e se encerra com a célebre oposição entre "*Dionísio"* e "*o Crucificado"*(NIETZSCHE, 2008b, p.109/ EH, Por que sou um destino, 8, grifos do autor). Nietzsche situa no *Zaratustra* "*a ideia mesma do Dionísio*" (NIETZSCHE, 2008b, p.86-87/ EH, Z, 6, grifos do autor), uma vez que apresenta nessa obra a grandeza de uma personagem que tem como características "o elemento alciônico, os pés ligeiros, a onipresença da malícia e petulância", de modo que necessariamente "nessa extensão do espaço, nessa acessibilidade aos contrários, é que Zaratustra se sente como *a forma suprema de tudo o que é*" (NIETZSCHE, 2008b, p.86/ EH, Z, 6, grifos do autor). Zaratustra e Dionísio comungam a postura anti-transcendente da afirmação integral da vida, da combinação entre necessidade e acaso do eterno retorno, do mergulho no fluxo do devir da vontade de poder, do amor por si e pela terra. Possuem

> – a alma mais ampla, dentro da qual mais se pode correr, errar e vagar; a mais necessária, que por prazer se precipita no acaso : –
> – a alma que é, e que mergulha no vir-a-ser; a que possui, e *quer* lançar-se no querer e ansiar: –
> –a que foge de si mesma, que a si mesma alcança no círculo mais amplo; a alma mais sábia, à qual a tolice fala do modo mais doce: –
> – a mais amante de si mesma, na qual todas as coisas têm sua corrente e contracorrente, seu fluxo e refluxo (NIETZSCHE, 2011, p.199-200/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 19, grifo do autor).

É possível outra indicação que reforça a oposição entre Zaratustra e o cristianismo, a partir da interpretação da personagem do asno realizada por Jörg Salaquarda. O comentador une o aspecto positivo do dionisíaco ao negativo da ideia de anticristo, identificando esse último à autodenominação nietzschiana, no *Ecce homo,* de "antiasno por excelência":

> Como "*antiasno par excellence"* Nietzsche é também o *"Anticristo"* […]. Isso significa do ponto de vista negativo: é o negador do "ideal cristão", daquela convicção que caracteriza o móbil decisivo do movimento rumo ao "último homem". Nessa medida, é o adversário impiedoso de todas as "ideias modernas", por trás das quais vê atuante o "ideal cristão" como convicção básica não identificada. Mas o "*Anticristo*" não tem apenas esse significado negativo. Por meio dele, Nietzsche refere-se àquele que, em antecipação ao modo de existência do forte do futuro, se situa de modo dionisíaco com relação à existência. O paralelismo entre o "antiasno" e o "anticristo" confirma que "antiasno" se refere àquele que se serve das formas do estar convicto de até então e ao mesmo tempo se coloca acima delas (SALAQUARDA, 2005, p.159).

Servir-se das formas de convicção e superá-las é o que faz de Nietzsche um anti-asno, na medida em que Nietzsche faria uso da figura do asno para caracterizar tipos de "aceitação impensada do mais óbvio" consolidadas na postura denominada por ele de "convicção" (SALAQUARA, 2005, p.143). Mas porque o anti-asno seria também anticristo? Ao que tudo indica, em razão de que o "mais óbvio" a se aceitar em uma civilização dominada pela moral de rebanho seja as ideias cristãs, e o próprio cristianismo não pode dispensar a convicção do crente em seus ideais, sem a qual não existiria uma crença forte o bastante para reger seu modo de vida.

O asno do *Zaratustra* se daria como figura que se convence facilmente daquilo que está cristalizado, ele diz sim ao que é hegemônico, pois afirma tudo sem qualquer critério. Ao afirmar o que está consolidado, o asno subordina-se ao dragão combatido pelo leão, na medida em que *Du-Sollst* é o guardião dos valores estabelecidos. Baseando-se na ideia de que o que está mais cristalizado em nossa cultura são os valores cristãos, é possível identificar a fórmula nietzschiana do anti-asno à figura do anticristo. Assim, Zaratustra, seria um tipo de anticristo não apenas por ser dionisíaco, mas também por se diferenciar do asno, por ter sua afirmação como oposta a dele, por insistir em martelar aquilo que está cristalizado e se posicionar contra o consenso, o rebanho, a massa, a "razão de todos".

Nietzsche constata que a moral cristã possui um alcance enorme, ao ponto de contaminar a história da filosofia, mesmo aqueles nomes que dela procuraram escapar. O

filósofo sintomatologista detecta seu contágio até mesmo em Schopenhauer, o seu educador, considerado por ele o primeiro ateu filosoficamente sério. O autor é criticado em função de seu niilismo, notabilizado por uma filosofia negadora da vida. No interior desse sistema negador, Nietzsche ataca uma virtude muito valorizada pelo cristianismo: a compaixão – a última tentação de Zaratustra.

4.2 sobre resignação e compaixão: crítica à negação schopenhaueriana

Nietzsche volta-se contra concepções metafísicas da vontade. Mesmo Schopenhauer é atingido. É a ele que o autor visa quando, no *Zaratustra,* diz que a vida se encontra na vontade de poder e não na vontade de vida: "não acertou na verdade aquele que lhe atirou a expressão 'vontade de existência': tal vontade – não existe!" (NIETZSCHE, 2011, p.110/ Z, Da superação de si mesmo). Recusa assim uma concepção transcendente de vontade, uma vontade separada do intelecto, a ser suprimida, negada em vistas de um bem viver e da verdade – concepção negadora que revela uma herança platônica, criticada desde o início do *Zaratustra*. Conforme Reginster: "Nietzsche explicitamente apresenta seu conceito de vontade de poder como uma alternativa à vontade de viver, que ele acha implausível" (REGINSTER, 2006, p.124). O autor do *Anticristo* concebe a existência não como vontade de vida e sim como vontade de poder, na medida em que a vida busca mais o crescimento de sua potência do que a preservação dela própria.

Schopenhauer abre sua obra capital afirmando que a verdade primeira de todo ser vivo que conhece, mas que somente o ser humano pode trazer "à consciência refletida e abstrata", é a de que o mundo é sua representação (SCHOPENHAUER, 2005, p.43). *Vorstellung* designa a representação mental a se colocar (*stellen*) à frente (*vor*). O que reside por trás daquilo que colocamos à frente enquanto conteúdo mental, enquanto ideia (outra tradução para *Vorstellung*) do que vemos e conhecemos, é a Vontade (*Wille*). O que atua por trás da representação é a essência do mundo. Trata-se da Vontade, força cega que move todas as coisas, inclusive o ser humano – a forma mais perfeita da Vontade, ao se configurar como o momento em que ela toma consciência de si própria. O sofrimento é o que melhor designa a condição humana, na medida em que ela se situa no âmbito do desejo infindável. Essa concepção da situação humana no mundo advém da influência da filosofia indiana dos Vedas, em que o sofrimento do homem é constatado a partir do fato de que ele deseja.

A divisão do mundo em representação e vontade deriva da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si[74] e determina a separação, no âmbito da primeira estética de Nietzsche, entre apolíneo e dionisíaco. A Vontade é o *noumeno* schopenhaueriano[75], fluxo caótico e contínuo que rege o universo, que aparece particularizada nos indivíduos no mundo tomado como representação, condenando-os a uma existência em que o desejo é perpétuo e a satisfação é provisória e efêmera, "o próprio corpo do homem é considerado como forma fenomênica, como objetivação e obra de sua vontade" SCHOPENHAUER, 2010, p.152). A Vontade é implacável. A uma satisfação sempre se segue uma nova necessidade, de modo que a Vontade traz consigo luta, dor e dilaceração. Nesse reino do sofrimento, potencializado nos seres humanos por sua capacidade reflexiva, a vida é guerra contínua e sem repouso, com a única certeza que o fim é a derrota. Quando o desejo não retorna imediatamente após a saciedade, segue-se dela tristeza e experimentação do vazio existencial. Por isso Schopenhauer concebe a existência humana como um pêndulo que oscila entre a dor e o tédio.

Mas o autor d'*O Mundo como vontade e como representação* formula vias para tornar a vida mais suportável, considerando que a concepção schopenhaueriana de felicidade é negativa, de modo que ser feliz é ser menos infeliz. Conforme Jair Barboza, "o grande pessimista metafísico que é Schopenhauer de forma alguma descrê em uma felicidade prática possível, desde que esta seja compreendida em sentido negativo" (BARBOZA, 2012, p.47). Desse modo,

> que podem os comuns mortais fazer em meio a uma vida imprestável? A resposta é: *tentar ser menos infeliz*. […] se a felicidade é negativa, já que equivale a satisfazer desejos, isto é, uma falta, e como os desejos sempre retornam com suas exigências – ademais a satisfação de um desejo é uma espécie de descarga, não de acréscimo – de modo que o estado de carência do ser humano é contínuo, ou seja, querer é sofrer (contra cada desejo satisfeito a pelo menos dez que não o são), resta procurar ser menos infeliz, querer menos e direcionar o querer para esferas favoráveis, ou seja, clarear a consciência com o fato de que a felicidade é justamente de natureza negativa, já o sofrimento é de natureza positiva (BARBOZA, 2012, p.42-43, grifos do autor).

---

74 "Toda representação, não importa o seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE" (SCHOPENHAUER, 2005, p.168, grifos do autor)

75 "Essa COISA-EM-SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas seu fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto //, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Este, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido, imediatamente iluminado pelo conhecimento: exatamente a VONTADE" (SCHOPENHAUER, 2005, p.169, grifos do autor).

Tomar a felicidade como algo negativo faz parte da sabedoria de vida, assim como a diminuição do querer. Mas esses são preceitos para quem não pode alcançar a negação da vontade em seu nível mais elevado, em sua forma ascética, que não pode ser ensinada. De qualquer modo, no fundo, o que se sustenta como preceito schopenhaueriano é a negação da vontade de vida. Entre os caminhos para ser menos infeliz, temos a via ética, que se dá por meio do afeto da compaixão, elevado como virtude, e o caminho estético, pela contemplação da obra de arte.

De grande importância para a história da filosofia da arte, a estética schopenhaueriana, embora comporte elementos do classicismo, tem influência decisiva do romantismo, sobretudo no que diz respeito à sua doutrina da Vontade. O romantismo alemão colocou o peso da existência não na razão, mas no sentimento. Schopenhauer acompanha esse movimento ao defender que a vontade condiciona a razão e não o inverso. O autor realiza um contraponto há toda a tradição intelectualista, que vai de Platão a Hegel, sustentada sobre a ideia de que o mundo é primordialmente racional[76]. Como em Kant, a razão não conheceria a realidade última das coisas, mas sim as coisas como "ilusão", isto é, como representação – aquilo que os indus denominaram "véu de Maia". O corpo próprio é a única coisa que podemos conhecer tanto como representação quanto como vontade, levando em consideração que o corpo do outro, exterior a mim, só conheço enquanto representação, de modo que sua vontade posso apenas deduzir racionalmente.

Nesse âmbito de contrariedade com a tradição, Schopenhauer opera uma inversão da consideração platônica em torno da arte, que a concebe no plano da ilusão, da mera aparência, do simulacro – cópia da cópia. A arte passa então a ocupar uma posição metafísica. Se Platão deslegitimava a arte por ela nos afastar do conhecimento das ideias verdadeiras, Schopenhauer toma a contemplação artística como contemplação objetiva e desinteressada da essência do mundo. A arte que comporta esse efeito em sua expressão máxima é aquela que

76 Como argumenta Jair Barboza: "Como se sabe, o pensamento de Schopenhauer nasce e é tornado público em meio àquilo que a historiografia filosófica ocidental convencionou chamar Idealismo Alemão (século XIX), cujos principais expoentes são Fichte, Schelling e Hegel. Dessa perspectiva, era bastante natural que um diálogo implícito e explícito se desse entre a filosofia schopenhaueriana e as filosofias do Idealismo Alemão. Um diálogo que em verdade é marcado por uma irreconciliável divergência acerca da instância que daria conta de esgotar a natureza do mundo. Enquanto o Idealismo sintetiza uma tradição filosófica de milênios que identifica na faculdade de razão o princípio do mundo – algo que remonta à filosofia grega, sobretudo a Platão, para quem (seguindo Pitágoras), as matemáticas nos dão acesso nas teias racionais ao mundo primeiro e essencial dos arquétipos, que são as Ideias, e remonta nos tempos modernos a Descartes e ao seu famoso *cogito*, 'penso, logo existo', que nada mais é do que a razão que se volta para si mesma como primeira instância de certeza que certificará todas as demais, e portanto o mundo mesmo- Schopenhauer, ao contrário, opera uma viragem na tradição consagrada ao ver na Vontade, cega e irracional, o princípio do mundo" (BARBOZA, 2012, p.37-38).

difere de todas as outras, na medida em que não representa objetos: a música. Como paradigma da arte romântica, a música liga-se diretamente com o plano da interioridade, uma vez que ela não representa os objetos externos pertencentes ao campo empírico, recebendo estatuto ontológico privilegiado na metafísica schopenhaueriana do belo.

Enquanto contemplação desinteressada, Schopenhauer valoriza na arte o seu poder de trazer a renúncia, de apaziguar o indivíduo, de retirá-lo do domínio tirânico do querer viver. Isso fica visível em sua reflexão sobre a arte trágica, que é vista como uma denúncia da crueldade da existência, de seu caráter injusto, irracional e pecador. O herói trágico, natureza nobre e elevada, sacrificaria os prazeres da vida, após duros combates e buscas intermináveis, com fito de abandonar o fardo da existência:

> A Vontade aparece num dado indivíduo mais violentamente, em outro mais fracamente; aqui e ali ela aparece com mais, ou menos, consciência, sendo mais, ou menos, abrandada pela luz do conhecimento. Por fim, esse conhecimento, no indivíduo purificado, e enobrecido pelo sofrimento mesmo, atinge o ponto no qual o fenômeno, o véu de Maia, não mais o ilude. Ele vê através da forma do fenômeno, do *principium individuationis*, com o que também expira o egoísmo nele baseado. Com isso, os até então poderosos MOTIVOS perdem o seu poder e, em vez deles, o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como QUIETIVO da vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma. Assim, vemos ao fim da tragédia os mais nobres, após longa luta e sofrimento, desistirem dos alvos até então perseguidos veementemente, e, para sempre, abdicam de todos os gozos da vida, ou desta se livram com alegria (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333-334, grifos do autor).

A arte trágica possibilita o atravessamento do véu de Maia e o conhecimento do mundo em seu interior, em decorrência do sofrimento enobrecedor ali exposto. Tal conhecimento opera como quietivo, como abrandamento, como adormecimento da vontade de vida. É sobretudo por exibir o mundo em sua crueldade, desvelando o caráter terrificante da existência humana, que Schopenhauer valoriza a tragédia como o gênero poético mais elevado. Os terríveis dramas por quais passa o ser humano desde sempre, inerente a sua condição de ser desejante insaciável e limitado em suas possibilidades de autorrealização, encontram sua versão artística perfeita na forma poética da tragédia:

> No ápice da arte poética, tanto no que se refere à grandeza do seu efeito quanto à dificuldade de sua realização, deve-se ver a tragédia; e de fato ela foi assim reconhecida. Observe-se aqui algo de suma significação para toda

> a nossa visão geral de mundo: o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império cínico do acaso, a queda inevitável do justo e do inocente. E em tudo isso se encontra uma indicação significativa da índole do mundo e da existência (SCHOPENHAUER, 2005, p. 333).

A filosofia de Schopenhauer é presença decisiva na produção nietzschiana de juventude. *O nascimento da tragédia* é escrito sob a influência, sobretudo, de Wagner e de Schopenhauer. O primeiro, pela busca de identidade cultural singular que vem desde a formação da Alemanha enquanto Estado-nação, procurando o distanciamento da cultura latina imperante na França, bem como o projeto da obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*), efetuado no drama musical wagneriano como união suprema de texto encenado e música[77]. Nietzsche alinha essa união entre a imagem e a música contemporânea ao nascimento da tragédia grega, sob as figuras de Apolo e Dionísio. Mas para tanto, se seu apoio político é dado por Wagner, o fundamento metafísico está em Schopenhauer.

A ideia da arte enquanto apolíneo e dionisíaco é proveniente da concepção do mundo como representação e Vontade. Apolo representa o lado luminoso da existência, o impulso para gerar as formas puras, a majestade dos traços, a precisão das linhas e limites, a nobreza das figuras. Ele é o deus do princípio de individuação, da sobriedade, da temperança, da justa medida, o deus do sonho e das belas visões. Dionísio, por sua vez, simboliza o fundo tenebroso e informe, a desmedida, a destruição de toda figura determinada e a transgressão de todos os limites, o êxtase da embriaguez. Apolo é o patrono das artes figurativas, Dionísio é o deus da música.

Não obstante, se a filosofia nietzschiana nesse período se limitasse a uma adesão ao pensamento de Schopenhauer, o autor do anti-schopenhaueriano *Zaratustra* teria que admitir

---

77 "Para ser justo com *O nascimento da tragédia* (1872), será preciso esquecer algumas coisas. Ele *influiu*, e mesmo fascinou, pelo que nele era erro – por sua aplicação ao *wagnerismo*, como se esse fosse um sintoma de ascensão. Esse livro foi precisamente por isso um acontecimento na vida de Wagner: só a partir de então houve grandes esperanças em torno do nome Wagner. Ainda hoje isso me é lembrado, ocasionalmente em meio ao Parsifal: que na verdade *eu* tenho sobre a consciência o fato de que uma tão alta opinião sobre o *valor cultural* desse movimento tenha vindo a prevalecer. – Por várias vezes encontrei o livro citado como *O renascimento da tragédia a partir do espírito da música*: só tiveram ouvidos para uma nova fórmula de arte, do propósito, da tarefa de Wagner – por isso não atentaram para o que no fundo a obra encerrava de valioso" (NIETZSCHE, 2008b, p.59/ EH, NT, 1, grifos do autor). A interpretação que leva em consideração apenas a influência de Wagner nessa obra se interessa no aspecto prático dela, uma esperança do renascimento da tragédia na Alemanha do tempo de Nietzsche, com a arte de Richard Wagner. Ignora, assim, a presença de Schopenhauer e o problema do pessimismo, por isso Nietzsche republica a obra com o novo subtítulo "Helenismo e pessimismo", na medida em que considera essa questão como ponto central da obra, ao mesmo tempo que, retrospectivamente, pode constatar que nesse ponto ele já se distanciava de Schopenhauer.

o pessimismo da tragédia grega, constando nela sua nobreza naquilo que Schopenhauer concebe como negação da vontade de vida. Uma vez que o foco da vontade de vida é a geração (Cf. SCHOPENHAUER, 2010, p.152), é possível afirmar, como defendido no parágrafo 51 d'*O mundo*, que o nascimento é o maior crime cometido pelo ser humano (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p.334). Nietzsche expõe a mesma tese em *O nascimento da tragédia*, recorrendo à sabedoria popular grega expressa no mito do encontro entre o rei Midas e o sábio Sileno. Conta a lenda que Sileno se encontrava na floresta, perseguido pelo rei Midas e, quando capturado, foi pressionado a responder a seguinte questão: qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem? Sileno manteve-se calado, mas, pressionado pelo rei, soltou as seguintes palavras:

> Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Porque me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer (NIETZSCHE, 2004, p. 36/ NT, 3, grifos do autor).

No entanto, diferentemente de Schopenhauer, a ideia de que a geração é de imediato corrupção não se dá em Nietzsche como conclusão, mas como ponto de partida. Nietzsche considera os gregos como dotados de uma aguda sensibilidade para o sofrimento e de uma sensibilidade artística excepcional. O instinto helênico resultava em uma vida rica de sofrimentos. Essa condição aponta para uma situação perigosa para a existência, para a possibilidade de um estado de pessimismo aniquilador para a vida grega. A manifestação concreta desse estado era expressa pela sabedoria de Sileno. Mas para Nietzsche, o homem grego não imergiu na visão pessimista de mundo. Ele criou antídotos contra essa concepção de mundo aniquiladora e condenatória. Tantos os deuses olímpicos quanto a arte apolínea (tendo seu ápice na epopeia homérica) surgiram de uma necessidade: tornar a vida desejável. Os gregos precisaram mascarar os terrores da existência e se livrar da constante exposição ao sofrimento (com arte e religião), para que pudessem viver: "O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico" (NIETZSCHE, 2004, p. 37/ NT, 3). Um espelho transfigurador foi posto pela "vontade" helênica diante de si própria.

A arte grega permite o endeusamento da vida humana, legitimando-a, fazem com que a vida torne-se desejável e só encontre a dor na separação da existência, dor maior quanto

mais rápida for tal separação. Assim sendo, há uma reversão da sabedoria de Sileno[78]. Destarte, mesmo sob a influência de Schopenhauer, Nietzsche não concebe a arte como um apaziguador, um entorpecente, mas sim como um estimulante, um intensificador, como afirmaria mais tarde em sua autobiografia intelectual: "'Helenismo e pessimismo': este teria sido um título menos ambíguo: como primeiro esclarecimento sobre como os gregos deram conta do pessimismo – com o que o *superaram*... A tragédia precisamente é a prova de que os gregos não foram pessimistas: Schopenhauer enganou-se aqui, como se enganou em tudo" (NIETZSCHE, 2008b, p. 59/ EH, NT, 1, grifos do autor).

O trágico não confirma o pessimismo, mas o supera. Seria possível talvez falar em pessimismo, mas somente em um sentido que extrapole o significado romântico de pessimismo, em um pessimismo dionisíaco. O pessimismo romântico é um avanço em relação à filosofia das luzes, ao desvelar o mundo para além do princípio da razão. Mas esse mundo de sofrimento se explica por um pessimismo limitado ao âmbito da negação da vontade de vida. Nesse contexto o sofrimento se dá pela falta, pela incompletude, pela insaciedade. O pessimismo dionisíaco seria o pessimismo que se dá como excesso. Assim o sofrimento não seria apenas positivado, como faz Schopenhauer ao contrapor a positividade do sofrimento à negatividade da felicidade, mas também afirmado.

Uma vez que o apolíneo e o dionisíaco advém da leitura schopenhaueriana da separação kantiana entre fenômeno e *noumeno*, faz sentido que Nietzsche abandone progressivamente essa separação em seus textos, na medida em que abandona a dicotomia entre mundo verdadeiro e mundo fenomênico. O fim da essência e da aparência marca o momento de aparição do Zaratustra, o grande meio-dia (Cf. NIETZSCHE, 2008a, p.32/ CI, IV, 6). *Zaratustra* se inicia exatamente com a imagem do excesso que vislumbramos anteriormente como pessimismo dionisíaco que supera o pessimismo de Schopenhauer: "Abençoa a taça que quer transbordar, para que a água dela escorra dourada e por toda parte carregue o brilho do teu enlevo!" (NIETZSCHE, 2011, p.12/ Z, prólogo, 1). Mais tarde em sua trajetória, no terceiro livro, em meio a destruição dos valores cristalizados, Zaratustra retoma seu gesto com o mesmo sentido:

> Pois ainda uma vez quero ir até os homens: *entre* eles quero declinar: morrendo quero lhes dar minha maior dádiva!
> Do sol aprendi isso, quando ele se põe, o riquíssimo: derrama ouro sobre o

78 Como diz Nietzsche: "invertendo-se a sabedoria de Sileno, poder-se-ia dizer: 'A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia'" (NIETZSCHE, 1992, p. 37).

> mar, de sua inesgotável riqueza, –
> – de modo que até o mais pobre dos pescadores rema com *remo de ouro*! Pois isso vi certa vez, e minhas lágrimas não cessavam de correr enquanto meus olhos contemplavam. – –
> Tal como o sol quer Zaratustra declinar: agora ele se acha aqui sentado, esperando, com velhas tábuas partidas ao seu redor e também novas tábuas – inscritas pela metade (NIETZSCHE, 2011, p.189/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 3, grifos do autor).

Zaratustra declina por transbordamento, decorrente de seu estado de excesso. Sua saída da caverna em direção aos homens não se dá por uma busca de preencher uma falta, mas sim por uma extensão de sua potência crescente. Essa imagem representa a concepção de vida em Nietzsche, enquanto vontade de poder. Afirmar a vida enquanto vontade de poder é também afirmar o eterno retorno, que afirma todo o sofrimento existencial, mas não como renúncia e resignação, como quer Schopenhauer:

> Tais sentenças escutei devotos transmundanos dizerem a sua consciência; e, em verdade, sem perfídia e falsidade – embora nada exista de mais falso no mundo, nem mais pérfido.
> "Deixa o mundo ser o mundo! Não levantes um dedo contra isso!"
> […]
> – Destroçai, ó meus irmãos, destroçai essas velhas tábuas dos devotos! Destroçai as sentenças dos negadores do mundo!
> […]
> "Sabedoria cansa, nada – vale a pena; não deves desejar!" – essa nova tábua encontrei pendurada até nos mercados abertos.
> Destroçai, ó meus irmãos, destroçai também essas *novas* tábuas! Os cansados do mundo e os pregadores da morte as penduraram, e também os esbirros: pois, vede, é também uma prédica da servidão! (NIETZSCHE, 2011, p.196/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 15-16, grifo do autor).

Aceitar o mundo poupando esforços, considerando que nada vale a pena e, portanto, pregar o recolhimento do desejo, é exatamente se resignar diante da vida. Todo esse trecho de *Das velhas e novas tábuas* pode ser lido como uma crítica a Schopenhauer, que em sua nova tábua de valores repete a antiga valoração transmundana, platônica e cristã, por estar de acordo com uma moral negadora da vida. Por isso a insistência de Zaratustra na necessidade da destruição daquilo que está consolidado, apenas com o trabalho negativo do leão pode-se chegar a uma liberdade criativa digna da afirmação do mundo. Mesmo aqui Nietzsche opera com sua fisiologia, ao usar novamente a metáfora do estômago para mostrar a decadência vital de tais ideias:

> – pois um estômago estragado é seu espírito: *ele* aconselha a morrer! Pois verdadeiramente, irmãos, o espírito é estômago!
> A vida é manancial de prazer: mas para aqueles em que fala o estômago estragado, o pai da aflição, para eles todas as fontes são envenenadas.
> Conhecer: isso é *prazer* para quem tem o querer do leão!
> Mas quem se cansou, este será apenas o objeto do querer, com ele jogam todas as ondas.
> E esta foi sempre a maneira dos fracos: eles se perdem em seus caminhos. E, afinal, também seu cansaço pergunta: "Para que percorremos caminhos? É tudo igual!".
> Aos ouvidos *desses* soa agradável que se pregue: "Nada vale a pena! Não deveis querer!". Mas isso é uma prédica da servidão.
> Ó meus irmãos, como uma rajada de vento fresco Zaratustra chega para todos os cansados do caminho; muitos narizes ele ainda fará espirrar!
> Também através dos muros sopra meu livre alento, e para dentro de prisões e espíritos aprisionados!
> Querer liberta: pois querer é criar: assim ensino eu. E *somente* para criar deveis aprender! (NIETZSCHE, 2011, p.196-197/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 16, grifos do autor).

Em *O nascimento da tragédia* a crítica adequada da razão esteve impossibilitada porque Nietzsche não estava de posse de um estilo próprio para tal, aquele que encontraria no *Zaratustra*. Mas em sua juventude Nietzsche também não poderia se contrapor inteiramente a Schopenhauer, ainda que o tenha feito, parcialmente. Faltava-lhe os dois conceitos fundamentais do *Zaratustra*: o eterno retorno e a vontade de poder. Assim, *Zaratustra* atua como a tragédia nietzschiana, apropriada para a crítica da racionalidade a partir da arte, mas não só isso. Realiza também uma concepção de trágico que atua como crítica da tragédia de Schopenhauer de modo muito mais intenso que pudera realizar em *O nascimento da tragédia*. Essa crítica se dá pela afirmação, pela positividade, pela criação dos dois conceitos afirmativos que operam uma negação por transbordamento. Afirmar a vida, nesse caso, relaciona-se com a negação da concepção schopenhaueriana da existência humana. A relação com o sofrimento se dá não como aprisionamento e fuga, como poderia ocorrer a partir de Schopenhauer e sua herança estoica, mas sim como libertação, em que o sofrimento compõe a vida em sua integralidade, tomada como obra de arte.

Zaratustra é o herói trágico por ser o mestre do eterno retorno e da vontade de poder, os conceitos que permitem a concepção de uma existência trágica afirmativa. Nietzsche evidencia, na parte do *Ecce homo* dedicada ao *Zaratustra*, a sua esplêndida condição vital no período intermediário entre sua "descoberta" do eterno retorno e a concepção de *Assim falou* Zaratustra, ao mesmo tempo em que confirma a identificação entre o trágico e o afirmativo:

"sintoma talvez significativo do meu estado nesse ano, em que o *pathos afirmativo par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico, me possuía no grau máximo" (NIETZSCHE, 2008b, p.80/ EH, Z, 1, grifo do autor).

Eterno retorno e vontade de poder não se dão no *Zaratustra* como conceitos enquadrados na linguagem intelectualista dos sistemas filosóficos fechados, mas se configuram em meio a um drama existencial, em uma narrativa carregada de polissemia. Em meio a plurissignificação dos momentos do percurso de Zaratustra, é possível constatar que ele se configura como personagem trágico afirmador por excelência. Mas o que define seu caráter de herói não é o fato de que sua maestria se dê com o ensinamento do eterno retorno e da vontade de poder, mas sim também porque essas categorias são existenciais. Elas não são somente formuladas por Zaratustra, mas, sobretudo, vivenciadas por ele. Zaratustra experimenta em si o transbordamento da vontade de poder, bem como constata sua manifestação em diversas formas de vida nos mais diferentes povos. Zaratustra vivencia o eterno retorno como pensamento abissal, ao ponto de padecer e chegar ao liame entre vida e morte – que ocorre como intensificação da vontade de poder e, portanto, como afirmação da vida: "Eu Zaratustra, o advogado da vida, o advogado do sofrimento, o advogado do círculo – chamo a ti, meu pensamento abismal!" (NIETZSCHE, 2011, p.207/ Z, III, O convalescente 1).

Bernard Reginster defende que a valorização nietzschiana do sofrimento compõe seu projeto de transvaloração dos valores. Nietzsche concebe a transvaloração dos valores tendo como pano de fundo a teoria da vontade de poder. A transvaloração se explica pela vontade de poder na medida em que Nietzsche, dando positividade ao poder e inserindo o sofrimento como elemento essencial do poder, faz do sofrimento algo também positivo (cf. REGINSTER, 2006, p.12-13). Esse movimento de transvaloração consiste em evidenciar que os aspectos da existência condenados pelo niilismo são desejáveis. O que torna a reavaliação dos valores intrinsecamente ligada a uma "genuína afirmação" (REGINSTER, 2006, p.15).

Zaratustra defende a vida na medida em que defende o sofrimento, e afirma o sofrimento na medida em que afirma o tempo circular que faz com que tudo retorne. O pensamento do retorno eleva o querer à sua máxima potência, eleva a vontade ao seu máximo poder, exatamente o contrário da prescrição existencial schopenhaueriana e do tipo de nobreza que ele vê na tragédia. Seria possível, assim, visualizar *Assim falou Zaratustra* como uma exemplificação da concepção do trágico nietzschiano, oposto ao trágico da mortificação e do

entorpecimento, podendo ser considerado até mesmo um tipo de trágico alegre. Assim, Roberto Machado privilegia, "para pensar a alegria e sua relação com o trágico, o lugar em que esse tema é apresentado com mais relevância: *Assim falou Zaratustra"*. Segundo o comentador,

> Um dos principais objetivos de Nietzsche, ao criar uma filosofia trágica, filosofia que tem como ideia mais importante a afirmação do eterno retorno, é possibilitar uma "gaia ciência", um saber alegre, um pensamento que defende a alegria de viver, uma alegria incondicional com a vida, com a realidade, uma aprovação jubilatória da existência (MACHADO, 2011, p.239).[79]

Mas além dessa crítica positiva, em que a negação se dá somente por consequência, Zaratustra opera a crítica mais localizada, direcionada a um elemento afirmado por Schopenhauer, mas que Nietzsche vê como sintoma de negação da vida, e por isso deve ser criticado em favor de uma afirmação. Trata-se da virtude da compaixão. É com o estabelecimento do sentimento de compaixão como fundamento da moral que Schopenhauer responde a moral racional kantiana, baseada no dever.

Seguindo a ordem da Vontade, estamos presos à condição de buscar sempre realizar nossos desejos, e, não satisfazendo-os, termos que lidar com a frustração. Diante desse cenário, de que faz parte um mundo de dor e sofrimento em que a felicidade é um eufemismo para uma vida de menor sofrimento, Schopenhauer acredita que o melhor que podemos alcançar é o enfraquecimento da vontade de vida. A melhor maneira de se viver com vistas na realização desse ideal é a que se configura como o modo de vida ascético. O caminho para a sabedoria é o da negação da vida, a partir da constatação de que a vida não possui valor em si. O símbolo fundamental da negação da vida é o asceta cristão e sua ação mais marcante nesse ponto é a ação compassiva. A compaixão permite o sofrimento com o outro, de modo que o ego se dissolve nesse compartilhamento da dor.

A vontade individuada nos entes humanos faz com que nossas ações mais habituais sejam egoístas, pois impera em nós a necessidade de saciar nossos desejos pessoais. Para Schopenhauer, ações egoístas são ações imorais. Logo, a maior parte das ações humanas é ilegítima de um ponto de vista moral. O egoísmo impera, uma vez que o centro de nossa existência são as satisfações pessoais. Schopenhauer chega a sugerir que, numa deliberação

79 Autores como Deleuze e Rosset, que contrapomos um ao outro no segundo capítulo, também partilham e enfatizam a ideia de que há em Nietzsche um tipo de alegria trágica.

acerca da aniquilação do mundo ou dele próprio, o indivíduo escolheria facilmente o primeiro. Como dito em *Sobre o fundamento da moral*:

> O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões ao gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isso é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. "Tudo para mim e nada para o outro" é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria (SCHOPENHAUER, 1995, p.121).

Uma ética fundada primordialmente e positivamente na natureza humana não parece promissora, pois se fundamentaria precisamente na agressão ao outro, uma vez que essa é uma implicação necessária à conservação de si, visto que todos e cada um se movem segundo princípios egoístas. A ética deve ser alicerçada, então, no inverso do egoísmo, numa negação dele, ou seja, na negação da vontade de vida. Por isso a ação ética será aquela movida pela compaixão. A compaixão é boa coletivamente, pois está de acordo com a união harmônica entre os seres humanos. Esse laço social é construído a partir do sofrimento – outro elemento definidor da condição humana. Mas a compaixão também é boa individualmente, na medida em que a partilha do sofrimento se associa a uma cessação do fluxo da vontade. Destarte, o ideal de vida ética schopenhaueriana é o da ascese. É possível notar que, com isso, Schopenhauer se distancia de Kant, opondo uma ética fundada no sentimento de compaixão a uma ética racional do dever. Isso não quer dizer que a ética schopenhaueriana é irracionalista. Ao contrário, sua ética se baseia num esforço racional de diminuição do sofrimento humano, mas sua base é afetiva, diferente de Kant, para quem a moralidade deve dispensar toda sensibilidade, admitindo espaço apenas ao respeito, considerado pelo filósofo crítico um tipo de sentimento não sensível, permitindo que a ação moral siga princípios lógicos, mais especificamente, a formalidade expressa nos princípios de incondicionalidade, universalidade e "categoricidade"[80].

80 Como diz Vladimir Safatle, explicando a estratégia procedural kantiana: "Kant havia estabelecido três procedimentos formais para a definição do dever. Primeiro, uma ação que é a realização do dever é *universalizável*, ou seja, ela é válida em toda e qualquer situação. Por isso, ela ignoraria espaço e tempo para afirmar sua necessidade para além de todo e qualquer contexto. Juízos universais valem sem exceção e têm, com isso, a força de explodir contextos. Segundo, ela deveria ser *incondicional*, no sentido de não ser condicionada

Na *Genealogia da moral* Nietzsche questionará a própria ideia de fundamento da moral, ao pôr os valores sob lentes históricas, posicionando-se antes em uma perspectiva crítica do que "fundacionista". Já no *Zaratustra*, além do forte conflito com o dever em *Das três metamorfoses*, temos um duro combate à compaixão, que se espalha por várias seções dessa obra. Conforme José N. Julião:

> o que podemos perceber ao longo da ação dramática de ZA é que, embora Nietzsche tenha afirmado na carta remetida à Peter Gast, de 20 de agosto de 1882, após o término do Livro IV de a GC, que talvez à Schopenhauer nunca mais retornaria, tal tarefa não se cumpriu, pois o sentimento de compaixão, atribuído a seu mestre como o seu reinventor no século XIX, é a grande e última batalha que a personagem Zaratustra trava consigo mesmo, na tentativa de se autossuperar e chegar a ser o que se é (JULIÃO, 2014, p.38).

Zaratustra fala de compaixão desde o prólogo, na hora do grande desprezo. É também no contexto do grande desprezo que a compaixão aparece na seção *O criminoso pálido* (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.38/ Z, I). A compaixão é desprezada junto com outras ideias que fazem parte da adoração humana desde séculos: a felicidade, a razão, a virtude e a justiça. Essa atitude de desprezo é o que Zaratustra espera dos homens como momento de autorreflexão radical que se dê como caminho para o além-do-homem: "Que importa minha compaixão? A compaixão não é a cruz em que pregam aquele que ama os homens?" (NIETZSCHE, 2011, p.15/ Z, I, Prólogo).

Fortalece a necessidade de um cuidado contra a compaixão o testemunho de Zaratustra de que esse afeto é valorizado por aqueles denominados de "pregadores da morte". Tratam-se daqueles que pregam o distanciamento da vida, aqueles que "anseiam por doutrinas do cansaço e da renúncia"; que quando deparam com a velhice, a dor, a doença, acreditam que "a vida está refutada"; aqueles que acreditam que insistir com a vida é tolice; aqueles que gritam que "a vida é só sofrimento"; aqueles que vivem de refrear seu desejo por pensarem que "volúpia é pecado", não por um mandamento diretamente religioso, mas por considerarem como consequência o nascimento, levando à frente a ideia de que, em um mundo de sofrimento, a geração de mais seres apenas eleva o incômodo e a dor: "'Dar à luz é trabalhoso' – dizem outros –, 'por que ainda dar à luz? Nascem apenas infelizes'", e por isso alguém pode

---

por alguma finalidade outra. Por exemplo, se deixo de contar mentiras não por consciência do dever moral, mas por medo de ser descoberto, ou seja, se minha ação é condicionada por outro fim que não o amor pelo dever, então ela não poderia ser moral. Por fim, sendo incondicional, a ação que é realização do dever será também necessariamente *categórica*, no sentido de ser enunciada de forma absoluta, de não poder ser realizada de outra forma" (SAFATLE, 2013, p.12-13, grifos do autor).

concluir que o melhor para o mundo é a compaixão: "'É preciso compaixão' – dizem outros ainda. 'Tomais o que tenho! Tomai o que sou! Tanto menos estarei ligado à vida!'". A esse conjunto de ideais compatíveis com o niilismo que Nietzsche atribui a Schopenhauer, Zaratustra esclarece que o problema dessa visão de mundo é uma questão de perspectiva, pois reduzem a multiplicidade da vida à sua visão cansada e doente: "somente eles estão refutados, e seu olhar, que enxerga somente *uma* face da existência"; e alerta aqueles que louvam a compaixão: "se fossem totalmente compassivos, tornariam intolerável a vida para o próximo. Ser mau – isto seria sua verdadeira bondade" (NIETZSCHE, 2011, p.45/ Z, I, Dos pregadores da morte, grifo do autor). Até mesmo Deus teria morrido "de sua compaixão pelos homens", diz Zaratustra, afinal: "onde foram feitas maiores tolices, no mundo, do que entre os compassivos? E o que produziu mais sofrimento no mundo do que as tolices dos compassivos?" (NIETZSCHE, 2011, p.86/ Z, II, Dos compassivos).

Mas seria possível um aniquilamento do desejo? Para Nietzsche a própria atitude de contenção das pulsões se dá por algum tipo de pulsão. Desse modo, o psicólogo Zaratustra pergunta: "Vossa volúpia não teria apenas se disfarçado e agora se chama compaixão?" (NIETZSCHE, 2011, p.54/ Z, I, Da castidade). A negação da vida ocorre a nível prático como no plano teórico, ao se escamotear a natureza pulsional dos seres humanos, ao se acreditar que sua condição de ser desejante pode ser interrompida. Mas se a compaixão também deriva de um conjunto pulsional, seria possível erradicá-la? Zaratustra reconhece em si próprio a presença da compaixão, mas diferente dos transmundanos e dos pregadores da morte, ele não pretende erigi-la em uma tábua de valores num pedestal, muito pelo contrário:

> Em verdade, não gosto deles, os misericordiosos que são bem-aventurados em sua compaixão: carecem por demais de vergonha.
> Se tenho de ser compassivo, não quero que assim me chamem; e, quando sou, então de preferência à distância.
> E também de bom grado escondo a cabeça e fujo, antes de ser reconhecido: e vos digo para assim fazer meus amigos! (NIETZSCHE, 2011, p.84/ Z, II, Dos compassivos).

Parece próprio da humanidade a vivência do sentimento de compaixão, mas esse fato não é tomado por Nietzsche como algo positivo e sim como uma constatação a partir da qual deve se fortalecer o projeto de superação da própria humanidade:

> Ó ser humano, singular criatura! Ruído em becos escuros! Agora te achas

> novamente detrás de mim: – meu maior perigo se acha detrás de mim!
> Poupar e compadecer sempre foi meu maior perigo – e todo ser humano quer ser poupado e compadecido.
> Com verdades contidas, com mãos de tolo e coração tolamente enamorado, e pródigo nas pequenas mentiras da compaixão: – assim sempre vivi entre os homens (NIETZSCHE, 2011, p.176-177/ Z, III, O regresso).

Zaratustra situa-se à frente do humano, uma vez que se põe no caminho para o além-do-homem, acreditando que esse é o local em que a própria humanidade deve se colocar, isto é, no lugar da superação do homem. A autossuperação da humanidade implicaria na superação da valorização positiva – demasiada humana – do emocional compassivo.

Como qualquer afeto, a compaixão advém de um complexo de forças em ação no corpo. Mas nesse caso trata-se de um afeto que se volta contra a própria potência de expansão do corpo, em consequência de que a ação compassiva multiplica o sofrimento, não o sofrimento a ser superado, mas o sofrimento interiorizado no corpo. Ela faz a tristeza passar de um Si-mesmo a outro, enfraquecendo o desejo. Assim tem-se a valorização schopenhaueriana da compaixão, já que ela contribui, nos seus termos, para a diminuição da vontade de vida. Por isso Zaratustra busca esconder a compaixão e recomenda o mesmo a seus amigos. Há uma preocupação social nessa atitude, uma vez que laços sociais feitos com base na tristeza fomentam uma cultura da negação da vida. Desse modo, o contraponto de Zaratustra só poderia ser com a proliferação da alegria:

> Em verdade, fiz isso e aquilo pelos que sofrem: mas pareceu-me sempre fazer melhor ao aprender a me alegrar melhor.
> Desde que existem homens, o homem se alegrou muito pouco: apenas isso, meus irmãos, é nosso pecado original!
> Se aprendemos a nos alegrar melhor, melhor desaprendemos de causar dor nos outros e planejar dores (NIETZSCHE, 2011, p.84/ Z, II, Dos compassivos).

A alegria é sintoma e afeto favorável da afirmação da vida. Pensá-la para além de uma emoção subjetiva e pessoal pode ser o início para uma constituição de uma nova cultura, de novas valorações, de uma moral que não se embase na compaixão e no ressentimento. Se a valorização da compaixão é efeito de decadência fisiológica, também o ressentimento é afeto que expressa negação da vida. Tanto a compaixão quanto o ressentimento são potencializadores de tristeza, sendo que esse último, cultivado e instituinte na moral cristã, se adéqua bem à última descrição que citamos acima. O ressentimento é fundamental para a moral de rebanho, pois ele impulsiona uma vontade de nivelamento, de apagamento das

diferenças, de punição das desmedidas, e assim atua como arquiteto do sofrimento: “crede em mim, amigos: remorsos ensinam a morder” (NIETZSCHE, 2011, p.85/ Z, II, Dos compassivos). Por isso é preciso evitar ares vingativos como os que respiram os sacerdotes: “muitos deles sofreram muito –: assim, querem fazer outros sofrer” (NIETZSCHE, 2011, p.86/ Z, II, Dos sacerdotes).

Não há espanto em que o ambiente ressentido dos Sacerdotes também os torne tolamente compassivos: “Em sua compaixão se afogara seu espírito, e, quando se inflavam e inchavam de compaixão, sempre boiava na superfície uma grande tolice” (NIETZSCHE, 2011, p.88/ Z, II, Dos sacerdotes). É preciso se precaver contra a negação da vida também no plano prático, por exemplo, com a programação dos ambientes que se frequenta. Há momentos em que Zaratustra recorre à alegria do “canto ensolarado” de seu “monte das oliveiras”, para cantar e zombar “de toda compaixão” (NIETZSCHE, 2011, p.164 e 167/ Z, III, No monte das oliveiras). Contra a degradação vital ligada à compaixão e ao ressentimento, Zaratustra oferece o antídoto da alegria.

Além da alegria, em substituição à compaixão como sentimento que deve ser elevado à condição de virtude em uma nova valoração, Zaratustra também propõe a coragem: “Não a vossa compaixão, mas a vossa bravura salvou até agora os desventurados” (NIETZSCHE, 2011, p.47/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros); pois a compaixão, embora seja “o abismo mais profundo”, não tem força suficiente contra a coragem: “a coragem é o melhor matador: coragem também mata a compaixão” (NIETZSCHE, 2011, p.149/ Z, III, Da visão e enigma). Desde já, há quem prefira a dureza à compaixão: “que a compaixão pelo amigo se esconda sob uma dura casca, e que percas um dente ao mordê-la. Assim ela terá delicadeza e doçura” (NIETZSCHE, 2011, p.56/ Z, I, Do amigo). Por isso Zaratustra recomenda que a melhor maneira de ser “compassivo” para com o próximo, a melhor maneira de agradá-lo, pode ser a de antes saber que ele não deseja a compaixão: “que a tua compaixão seja um adivinhar: para que saibas, primeiro, se o teu amigo quer compaixão. Talvez ele ame em ti o olhar constante e a visão da eternidade” (NIETZSCHE, 2011, p.56/ Z, I, Do amigo). Mas se o amigo sofre, não por isso há de lhe ser negado ajuda, mas esse auxílio não precisa ser entorpecente, contribuinte do amolecimento, como um programa de partilha da tristeza: “se tens um amigo que sofre, sê um local de repouso para seu sofrimento, mas como um leito duro, um leito de campanha: assim lhe serás mais útil”(NIETZSCHE, 2011, p.85-86/ Z, II, Dos compassivos).

Essa dureza está de acordo com a insistência de Zaratustra em se colocar em posição

distante e contrária daqueles denominados bons, justos e virtuosos. Segundo nosso herói, eles formam os tipos dos bons homens, mas que querem mordê-lo, porque lhes diz que "para pessoas pequenas são necessárias virtudes pequenas" e porque não tem inveja de suas virtudes (NIETZSCHE, 2011, p.160/ Z, III, Da virtude que apequena, 2). Nesse contexto é possível detectar novamente a figura do ressentimento, precisamente em uma seção do livro em que também aparecem os temas schopenhauerianos da compaixão e da resignação.

Zaratustra situa novamente a compaixão ao lado da justiça, pontuando mais uma vez seu tom pejorativo, agora com a ideia de fraqueza: "Tanta bondade, tanta fraqueza enxergo eu. Tanta justiça e compaixão, tanta fraqueza" (NIETZSCHE, 2011, p.161/ Z, III, Da virtude que apequena, 2). A bondade, a justiça e a compaixão em jogo são sintomas de fraqueza porque revelam modos conservativos de vida, em que a convivência, comparada às de "grãos de areia", mostra que com suas posturas de bondosos, compassivos e justos, os virtuosos, "no fundo, simploriamente querem uma coisa acima de tudo: que ninguém lhes faça mal. Assim, são obsequiosos com todos e lhes fazem bem". Zaratustra conclui, ao dar razão a seu martelar em favor da coragem: "Isso, porém, é *covardia* – embora se chame 'virtude'" (NIETZSCHE, 2011, p.162/ Z, III, Da virtude que apequena, 2, grifo do autor). Já no terceiro livro é possível encontrar um reforço à crítica nietzschiana da compaixão entre aqueles que se denominam "bons" e "justos":

> Especialmente entre os que se chamam "os bons" percebi como as moscas mais venenosas: eles picam com toda a inocência, mentem com toda a inocência; como *conseguiriam*, em relação a mim – ser justos?
> Àquele que vive entre os bons a compaixão ensina a mentir. A compaixão torna bafiento o ar para todas as almas livres. Pois insondável é a estupidez dos bons (NIETZSCHE, 2011, p.177/ Z, III, O regresso, grifo do autor).

Os virtuosos, ao seguirem o caminho do meio, do comedimento, da política da boa vizinhança, expressam uma fraqueza da vontade, que, ao invés de ser nomeada como virtude do meio-termo é expressamente identificada por Zaratustra à mediocridade. A virtude por eles vangloriada se manifesta nos homens como domesticação, como transformação do lobo em cão doméstico. Considerando a "rouquidão" dessas "pessoas pequenas", que o mínimo de corrente de "ar" (leia-se "vida") que experimentam, levam-nos à doença: "para elas, virtude é o que torna modesto e manso". E assim se acostumam com gotas de felicidade, já que um mergulho na alegria, caso fosse possível, seria perigoso demais para constituições fisiológicas tão debilitadas: "modestamente abraçar uma pequena felicidade – a isso chamam 'resignação'!

E nisso já olham modestamente de soslaio para uma nova pequena felicidade" (NIETZSCHE, 2011, p.162/ Z, III, Da virtude que apequena, 2, grifo do autor).

A ideia de homens "bons" e "justos" deriva da ideia de "bem" e de "justiça". Na história da filosofia, a preocupação com ações moralmente válidas se inicia com Sócrates, na forma de questões que reduzem a multiplicidade a uma unidade explicativa. Platão pensará essas unidades como essências, formas puras, ideias, pertencentes a um mundo transcendente. É preciso lembrar que o diálogo mais célebre de Platão tem como tema central a justiça, e que a conclusão a que se chega o autor é que esse conceito se sustenta apenas com a ideia de um sumo bem, representado pelo sol na alegoria da caverna. O cristianismo, ao formular uma resposta ao problema em termos de justiça divina, repete o modelo platônico, tendo Deus como bem supremo. Nietzsche mostra a continuidade dessa ontologia da transcendência e moralismo da bondade com a ética da compaixão e da renúncia, encontrada na filosofia de Schopenhauer. Essa linha se sustenta na negação da vida. Daí a necessidade de todo o combate de Zaratustra contra a resignação e a compaixão.

Duas personagens da obra podem ser representação da figura de Schopenhauer, o adivinho e o espírito de peso. Zaratustra encontra o primeiro na segunda parte do livro, caindo em tristeza profunda após ouvir o seguinte discurso niilista:

> Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé: 'Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!'.
> E de todos os montes ecoou: 'Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!'.
> É certo que fizemos a colheita: mas por que nossos frutos ficaram podres e escuros? Que coisa caiu da lua má, na última noite?
> Todo o trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau-olhado crestou nossos campos e corações.
> Todos nos tornamos secos; se o fogo cair sobre nós, seremos reduzidos a cinzas: – sim, o próprio fogo tornamos cansado.
> Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundeza não quer devorar!
> Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?: eis como soa o nosso lamento – por sobre pântanos rasos.
> Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo – em sepulcros! (NIETZSCHE, 2011, p. 127-128/ Z, II, O adivinho).

Outro encontro entre Zaratustra e o adivinho ocorre na quarta parte da obra. Zaratustra percebe a presença do profeta em sua caverna ao se assustar com uma sombra que aparece ao lado da sua. Ao virar seu corpo, assusta-se de novo com todas as profecias ruins que notara no

rosto do adivinho. Após Zaratustra se recompor, o adivinho o pergunta se não ele não percebe algo como um rugido que "vem da profundidade". Zaratustra então escuta um longo grito, que de tão terrível, atravessa os abismos, pois eles mesmos não eram capazes de retê-lo:

> "Ó anunciador de coisas ruins", falou enfim Zaratustra, "isso é um grito de socorro, o grito de um homem, que bem pode vir de um negro mar. Mas que me interessa a miséria dos homens? Meu derradeiro pecado, o que me foi guardado para o fim, – sabes como se chama?"
> – "*Compaixão!"* o adivinho respondeu com o coração transbordante, e ergueu as duas mãos – "oh, Zaratustra, eu venho para induzir-te ao teu derradeiro pecado!" – (NIETZSCHE, 2011, p. 229/ Z, IV, O grito de socorro, grifo do autor).

Tanto Zaratustra como o adivinho sabem que a última tentação de Zaratustra é a compaixão. O profeta tenta convencê-lo a compadecer de quem grita por socorro, dizendo que trata-se do homem superior. Em seguida, confunde e atormenta Zaratustra com um discurso pesado, triste e pessimista, fortalecido à medida que vê Zaratustra se abalar, tremendo em estado de terror. A caricatura de Schopenhauer, percebendo o estado de Zaratustra, diz que nosso herói não parece feliz e nem um modelo de alegria, e que nem mesmo a dança, que talvez o impedisse de cair, poderia salvá-lo, e encerra entoando sua cantilena: "Mas tudo é igual, nada vale a pena, de nada serve procurar, e tampouco existem mais Ilhas bem-aventuradas!" (NIETZSCHE, 2011, p. 230/ Z, IV, O grito de socorro). Mas Zaratustra desperta de seu estado de horror e busca se afastar da energia nefasta do profeta que estava em sua frente. Ele sai em busca do homem superior, mas não nutre ódio pelo adivinho, que continua a tentar enfraquecê-lo, dizendo que não adiantará Zaratustra fugir, pois quando voltar ele estará em sua casa à sua espera, "paciente e pesado como tronco de madeira". Zaratustra responde com elegância e força, do modo afirmativo que lhe é próprio, mostrando desde já a alegria e a dança como sua munição, confiando em sua própria potência:

> "Assim seja", gritou Zaratustra ao partir: "e o que há em minha caverna também pertence a ti, meu hóspede!
> E, se ainda encontrares mel lá dentro, muito bem, toma-o inteiramente, urso resmungão, e adoça tua alma! Pois à noite devemos estar bem-dispostos,
> – bem-dispostos e contentes por esse dia terminar! E tu mesmo deverás dançar minhas canções, como meu urso dançarino.
> Não acreditas nisso? Balanças a cabeça? Muito bem! Adiante, velho urso! Mas eu também sou – um adivinho" (NIETZSCHE, 2011, p. 230/ Z, IV, O grito de socorro).

A resposta ao adivinho vem com a mesma moeda, em recorrência a um tom profético.

Mas diferente das profecias apocalípticas do "velho urso", Zaratustra é o anunciador do além-do-homem, mensageiro da alegria trágica, mestre da afirmação do eterno retorno e da vontade de poder.

A alusão a sua própria natureza pesada, feita pelo adivinho, nos indica a sua proximidade com o espírito de pesadume, outra personagem que pode ser pensada como caricatura de Schopenhauer. Em *Do ler e escrever*, Zaratustra identifica-o como seu antagonista: "Quando vi meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem" (NIETZSCHE, 2011, p.41/ Z, I, Do ler e escrever). Na forma do anão em *Da visão e do enigma*, o espírito de peso busca puxar Zaratustra para baixo quando este subia uma montanha. É nessa ocasião que, antes de Zaratustra desafiar o espírito de gravidade com o pensamento do eterno retorno, ele se livra do peso de suas costas e afirma que a coragem, que é mais poderosa que qualquer desânimo, destrói até mesmo a compaixão (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.149/ Z, III, Da visão e enigma). Essa mesma seção, digna de uma tragédia grega, termina com a visão que Zaratustra tem de um pastor, que mais tarde será revelada como uma visão de si mesmo, em que o pastor sofre com uma serpente presa na garganta, e que seguindo o conselho de Zaratustra, que grita para que morda a cabeça da serpente, se livra da cabeça do animal com uma cusparada, e por fim, transformado, ri luminosamente, como jamais alguém riu sobre a terra (Cf. NIETZSCHE, 2011, p.152/ Z, III). Esse riso transformador como fim da seção possibilita uma oposição ao pessimismo trágico schopenhaueriano, com a alegria trágica nietzschiana.

No quarto livro o tema da compaixão retorna com o encontro com o mais feio dos homens, no terrível vale "Morte das serpentes". Ao se deparar com esse ser de forma quase humana – identificado como o "assassino de Deus", mas cuja descrição precisa escapa a Zaratustra, chamando-o de "inominável" – o herói vai ao chão, "como um carvalho que muito resistiu a muitos lenhadores". Sua queda decorreu do fato de que "a *compaixão o assaltou*". Mas Zaratustra "logo se ergueu novamente"(NIETZSCHE, 2011, p. 249-250/ Z, IV, O mais feio dos homens, grifos do autor), pois tinha a seu favor a afirmação da vida, não só através da alegria, mas também pela poderosa coragem.

4.3 Zaratustra, o "destemido"

O termo "coragem" (*Muth*[81]) aparece em doze capítulos do *Zaratustra.* Na primeira parte, pode ser localizada nas seções *Do ler e escrever*, *Da guerra e dos guerreiros* e *Do caminho do criador.* Enquanto o termo está ausente no segundo livro, ele aparece em cinco seções do terceiro: *O andarilho*, *Da visão e do enigma*, *Dos apóstatas*, *O regresso*, *Das velhas e novas tábuas*. Na quarta parte *Muth* ocorre em *A saudação*, *Do homem superior*, *Da ciência*, *Entre as filhas do deserto*. Mas a coragem se apresenta em todo o livro, mesmo quando não se explicita, pois está relacionada fortemente com o tema seminal da afirmação da vida. Como diz Paul Tillich, em seu *The courage to be*:

> A vida tem aspectos vários, é ambígua. […] Coragem é a potência da vida em se afirmar a despeito desta ambiguidade, enquanto que a negação da vida, devido sua negatividade, é uma expressão de covardia. Sobre estas bases Nietzsche desenvolve uma profecia e filosofia de coragem, em oposição à mediocridade e decadência da vida no período cujo início ele mesmo observou (TILLICH, 1992, p.24).

Logo no prólogo de *Assim falou Zaratustra* aparece, tacitamente, o tema da coragem. Quando Zaratustra encontra o equilibrista após sua queda, ele escuta desse último o desprezo de si próprio e de sua vida, após Zaratustra lhe negar a efetividade da transcendência, afirmando a ausência do além-mundo. Zaratustra então responde ao equilibrista, valorizando-o pelo fato de ter feito do perigo o seu ofício. Ora, procurar viver no perigo não é cultivar a coragem? Ao longo da obra há elogios da altura e sobretudo da ideia de grandeza. Colocar-se em posições elevadas envolve o enfrentamento de situações de risco, por isso é feita a descrição elogiosa da tarefa do equilibrista. Em *Do ler e escrever*, a coragem aparece exatamente em um contexto em que Zaratustra fala sobre o perigo de estar e passar pelos cumes:

> Nas montanhas, o mais curto caminho é aquele entre um cume e outro: mas para isso tens de ter pernas cumpridas. Máximas devem ser cumes: e aqueles a quem são ditas devem ser grandes e altos.
> O ar fino e puro, o perigo próximo e o espírito pleno de alegre maldade: essas coisas combinam.
> Quero ter duendes a meu redor, pois tenho coragem. A coragem que espanta os fantasmas cria seus próprios duendes – a coragem quer rir.

81 O termo atual é grafado como "Mut", enquanto "Muth" é uma versão arcaica, usada na época de Nietzsche. Mencionamos esse último conforme a edição Colli-Montinari.

> Já não sinto como vós: essa nuvem que vejo abaixo de mim, essa coisa negra e pesada da qual eu rio – justamente isso é vossa nuvem de tempestade. Olhais para cima quando buscais a elevação. Eu olho para baixo, porque estou elevado. Quem, entre vós, pode ao mesmo tempo rir e sentir-se elevado? (NIETZSCHE, 2011, p. 40-41/ Z, I, Do ler e escrever).

Rir mesmo daquilo que é pesado. Essa é também uma maneira de exercer a crítica: "não com a ira, mas com o riso é que se mata"(NIETZSCHE, 2011, p. 41/ Z, I, Do ler e escrever). Lembremos das caricaturas que Nietzsche faz de seus opositores. O riso, manifestação de alegria, aparece no *Zaratustra* como sinalização da afirmação da vida. Rir faz com que o pesado se torne leve: "Agora sou leve, agora voo, agora me vejo abaixo de mim, agora dança um deus através de mim" (NIETZSCHE, 2011, p. 41/ Z, I, Do ler e escrever). Essa transformação é fundamental na obra. O eterno retorno é o mais pesado dos pesos para aquele que não suporta a vida, como o espírito de gravidade. O peso atrapalha a agilidade do corpo, portanto, empana o exercício da grande razão. Com leveza, pode-se fazer o pensamento dançar. Por isso em oposição a seu "diabo", ao espírito de peso, que é "sério" e "solene", Zaratustra declara que "acreditaria somente num deus que soubesse dançar" (NIETZSCHE, 2011, p. 41/ Z, I, Do ler e escrever), uma vez que é seu "alfa e ômega que tudo pesado se torne leve" bem como "todo corpo, dançarino" (NIETZSCHE, 2011, p. 221/ Z, III, Os sete selos, 6).

Em *Da visão e enigma* a coragem também se concilia com a alegria: "o homem, porém, é o animal mais corajoso: assim superou qualquer animal. Com fanfarra também superou qualquer dor". Festejando, a coragem é "o melhor matador", matando a "compaixão", "a vertigem ante os abismos" e "todo desânimo". A coragem é tão forte e vital que "mata até mesmo a morte, pois diz", com "muita fanfarra": "*isso* era a vida? muito bem! mais uma vez!" (NIETZSCHE, 2011, p. 149-151/ Z, III, Da visão e enigma, 1 e 2, grifo do autor).

Querer que a vida revenha é a fórmula de afirmação do eterno retorno, em que a questão do peso e da leveza é central. É essa questão que instaura a diferença entre Zaratustra e o anão. A diferença não está em duas concepções distintas de temporalidade, como defende Deleuze, que acredita que a concepção de tempo de Zaratustra e do eterno retorno é linear e faz retornar a diferença e não o mesmo. O fato de que o anão assuma a circularidade do tempo não é testemunho de que Zaratustra pense o contrário. Na verdade, é Zaratustra quem primeiro diz que as duas ruas da eternidade se encontram no portal que ele denomina de "Instante", e após o gnomo admitir que a passagem do tempo é circular, Zaratustra prossegue

com sua divagação em torno do retorno eterno de todas as coisas. Tanto Zaratustra quanto o espírito de peso admitem a circularidade do tempo, mas o que os diferencia é que para o anão o pensamento do eterno retorno é o mais pesado dos pesos, pois sua constituição é própria do cansaço da vida e da decadência fisiológica, enquanto que Zaratustra busca a leveza do eterno retorno, encarando-o como jogo existencial e modo de contemplação e constituição da vida enquanto obra de arte. Embora nesse momento preciso da trama Zaratustra não consiga efetivar esse experimento – sucumbindo ao pensamento abismal e dormindo, doente, por vários dias, para então acordar e se animar com seus animais, que o convencem de que ele é o mestre do eterno retorno – ele é simbolizado pela visão do pastor que supera a serpente e ri de modo transformador.

No capítulo anterior ao do encontro com o espírito de peso, Zaratustra reconhece que enfrentará sua caminhada mais difícil. Junto a essa constatação, retornam as figuras do cume e do abismo, juntas à ideia de grandeza e ao afeto da coragem, que mobiliza Zaratustra a seguir seu caminho arriscado, mas é precisamente o perigo uma característica fundamental no percurso existencial dos modos de vida nobres:

> E ainda uma coisa eu sei: agora me acho diante de meu último cume, e daquele que mais longamente me foi poupado. Ah, devo encetar meu caminho mais duro! Ah, comecei minha mais solitária caminhada!
> Mas quem é de meu feitio não foge a esta hora: aquela que lhe diz: Agora segues o teu caminho de grandeza! Cume e abismo – juntaram-se agora num só!
> Segues teu caminho de grandeza: tornou-se teu último refúgio o que até então era teu último perigo!
> Segues teu caminho de grandeza; essa deve ser agora tua maior coragem: que não haja mais nenhum caminho atrás de ti! (NIETZSCHE, 2011, p. 145/ Z, III, O andarilho).

O discurso segue com um elogio da dureza, em que é exigido de Zaratustra que o que há de suave nele torne-se duro. Exige-se dureza para quem pretende escalar montanhas. A dureza é louvada e acompanhada de uma crítica ao modo de vida que não ultrapassa a autoconservação: “Quem sempre se poupou muito, termina por adoecer do seu muito poupar-se. Louvado seja o que endurece” (NIETZSCHE, 2011, p. 146/ Z, III, O andarilho). Mais à frente, ainda no terceiro livro, Zaratustra retoma o elogio da dureza, com a postura crítica de reconhecimento da necessidade de destruição e com a atitude afirmativa de postular uma indicação para a criação, com o fito de evidenciar como a dureza é nobilitadora:

> "Por que tão duro?" – falou certa vez ao diamante o carvão de cozinha; "não somos parentes próximos?" –
> Por que tão moles? Ó meus irmãos, assim vos pergunto eu: pois não sois meus – irmãos?
> Por que tão moles, tão amolecidos e condescendentes? Por que há tanta negação, abnegação em vossos corações? Tão pouco destino em vosso olhar?
> E, se a vossa dureza não quer cintilar, cortar e retalhar: como podereis um dia comigo – criar?
> Pois os que criam são duros. E terá de vos parecer bem-aventurança imprimir vossa mão nos milênios como se fossem cera, –
> – Bem-aventurança escrever na vontade de milênios como se fossem bronze – Mais duros que bronze, mais nobres que bronze. Apenas o mais nobre é perfeitamente duro.
> – Esta nova tábua, ó meus irmãos, ponho acima de vós: *tornai-vos duros*! (NIETZSCHE, 2011, p. 205/ Z, III, Das velhas e novas tábuas, 29, grifos do autor).

O negativo mencionado acima não se refere à negação destruidora, expressa mormente na figura do leão. Note-se que ela está ligada ao amolecimento e a condescendência. Trata-se, portanto, de uma negação que possui a mesma fonte da afirmação que difere da afirmação da criança: a adesão resignadora do asno. Temos claramente dois tipos de negação e de afirmação. Uma negação e uma afirmação vis e de outro lado, uma negação e uma afirmação nobres. Em termos de comparação, é necessário distinguir as duas negações e as duas afirmações. Mas no plano da oposição, é válido contrapor a afirmação plebeia com a negação nobilitante, na medida em que esta critica precisamente aquilo que aquela adere: a negação niilista. Do mesmo modo, vale opor a negação vil com a afirmação de Zaratustra, à medida também que essa última afirma exatamente o que a primeira nega: a vida.

A dureza elogiada por Nietzsche não se enquadra ao âmbito do grotesco, se configura, pelo contrário, ao plano da beleza de uma pedra preciosa. Ela também não pode se identificar à rigidez dos sistemas filosóficos denominados por ele de dogmáticos, na medida em que é uma dureza que combina com a leveza. Não poderia ser, assim, uma "dureza de cintura", que impede a dança. Essa dureza de Zaratustra pode ser pensada como a tonificação muscular, alcançada com exercícios e potencializada para e pelas árduas escaladas. Trata-se da dureza que não impede a flexibilidade. Desse modo, essa postura é tanto a da afirmação da existência quanto a da crítica a tudo que nega a vida.

A tarefa é dura e exige dureza, uma vez que, enquanto a coragem afirmadora é rara como diamante, a negação da vida é abundante na cultura e na filosofia: "Ah! Sempre são poucos aqueles cujo coração mantém a coragem e a exuberância, e neles também o espírito

permanece paciente. Mas o resto é *covarde*". Assim, uma vez que "o resto: é a grande maioria, a banalidade, a profusão, os muitos e demais" (NIETZSCHE, 2011, p. 171/ Z, III, Dos apóstatas, 1, grifo do autor), é cabível também nesse contexto o fato de que Zaratustra elogia a figura do guerreiro, pois para afirmar a vida nessas condições é preciso estar preparado como um combatente para uma guerra.

Todavia, em uma postura afirmativa, mais do que suportar a guerra, Zaratustra a deseja, como meta superior à paz, fazendo dessa um meio para aquela e não o contrário. Mesmo as "boas causas" não justificam as guerras, mas as próprias guerras que "santificam" as causas. Por uma derivação da dinâmica conflituosa das forças no nível ontológico, Nietzsche faz da luta e da disposição para o conflito objetos de valorização ética: "A guerra e a coragem fizeram mais coisas grandes do que o amor ao próximo" (NIETZSCHE, 2011, p. 47/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros). O guerreiro é a figura oposta àquele tipo conservativo que Nietzsche menciona na seção *O andarilho*: "Que importa viver muito tempo? Que guerreiro quer ser poupado? Eu não vos poupo, eu os amo profundamente, meus irmãos na guerra!" (NIETZSCHE, 2011, p. 48/ Z, I, Da guerra e dos guerreiros). Como diz Tillich:

> em *Zaratustra*, Nietzsche considerou o "guerreiro" (que ele distingue do mero soldado), um exemplo notável de coragem. […] Não estar interessado em longa vida, não querer ser poupado, e tudo isto justamente devido ao amor à vida. A morte do guerreiro, e do homem maduro, não será opróbrio para a terra. Auto-afirmação é a afirmação da vida e da morte que pertence à vida (TILLICH, 1992, p.25).

O fato de que o guerreiro não paute sua vida sob o modelo conservativo, que não deseje "ser poupado", faz dele um ideal de ser humano segundo a tarefa que Zaratustra deixa para a humanidade – a autossuperação: "a vida, querendo ultrapassar-se, é a boa vida, e a boa vida é a vida corajosa" (TILLICH, 1992, p.26). O guerreiro vive sua vida e morre sua morte na medida em que supera o medo. É por não temer viver que ele não teme morrer.

Na seção *Da ciência*, Zaratustra se opõe à ideia de que o medo é o afeto seminal do homem, pelo qual se explica tudo, defendendo, ao contrário, que o ser humano conquistou sua humanidade, tornou-se ele mesmo, ao roubar "as virtudes dos mais selvagens e mais corajosos animais". Assim, Zaratustra pode dizer que enquanto o medo é exceção, a "coragem, aventureira, prazer no incerto, no ainda não ousado –, *coragem* parece-me ser toda a pré-história do homem" (NIETZSCHE, 2011, p. 288/ Z, IV, Da ciência, grifo do autor). Dizer que a coragem se apresenta na humanidade em maior grau do que o medo parece contraditório

com afirmações do *Zaratustra* destacadas aqui, que dizem respeito à raridade das posturas afirmativas e valentes em contraponto à multidão de posturas negativas e covardes. É preciso esclarecer, assim, que a ideia de que o medo é exceção em relação à coragem é feita em um contexto que envolve a proposta de uma ética naturalista. Por exemplo, Nietzsche assume a prioridade dos impulsos em relação à consciência, enquanto a formação de nossa civilização valoriza o contrário. Mas essa avaliação culturalmente predominante não elimina a condição natural da prioridade das pulsões. Assim, ainda que a moral predominante dê mais peso em suas práticas o medo do que a coragem, isso não elimina o papel fundante da coragem em nossa natureza, sobretudo se considerarmos nossa condição de viventes. Afinal, a vida enquanto vontade de poder se expressa muito melhor por coragem, risco e crescimento do que por medo, segurança e conservação.

A coragem enquanto aventura e deleite no incerto pode ser relacionada com a crítica de Zaratustra ao discurso do "consciencioso", na medida em que esse último valoriza, além do *Furcht* (medo), o *Sicherheit*, uma vez que esse termo diz respeito tanto à certeza quanto à segurança. A vida, assim como Zaratustra a concebe e a experimenta, é muito mais *Unsicherheit*, pois é incerteza, risco e envolve até mesmo a experiência da insegurança. Zaratustra compreende que o medo faz parte da vivência humana e que a presença da coragem não depende da ausência de medo. A coragem não exclui o medo, mas o enfrenta:

> Tendes coragem, ó irmãos? Sois intrépidos? *Não* coragem diante de testemunhas, mas coragem de eremita e de águia, que nem mesmo um deus presencia mais?
> Almas frias, mulas, cegos e bêbados não são intrépidos para mim. Coragem tem aquele que conhece o medo mas *vence* o medo, que vê o abismo, mas com *orgulho*.
> Quem vê o abismo, mas com olhos de águia, quem com garras de águia *agarra* o abismo: esse é valente (NIETZSCHE, 2011, p. 273/ Z, IV, Do homem superior, 4, grifos do autor).

Desse modo, o afeto da coragem não é entorpecente. A embriaguez só pode ser elogiável enquanto estimulante, nunca como sonífero: uma experiência dionisíaca que se distancia de uma prática alemã e cristã. A dureza não implica frieza. É precisamente o atrito que é louvável. Sendo um sintoma da afirmação, a postura corajosa não poderia dispensar o medo, pois a vontade de poder se expressa precisamente no conflito e na superação de obstáculos, que sempre é também autossuperação. A insistência de Zaratustra na superação mostra que o que é essencial na vontade de poder não é a manutenção de uma conquista, mas

o próprio processo de conquistar. Por isso o crescimento é mais importante do que a conservação, o excesso é anterior à falta, a guerra é avaliada como superior à paz.

Com isso, percebemos que a ontologia nietzschiana, baseada na teoria das forças, é marcadamente positiva. Reconhecer isso é um passo importante para a discussão sobre a negação e a afirmação, de modo que a afirmação ganhe preponderância. No campo dos valores a negação é fundamental, na medida em que ela parte da constatação de que há muito o que ser criticado, demolido, desconstruído. Mas nesse campo a afirmação não se ausenta, ela está presente tanto em posturas diretamente afirmativas, como no pensamento do eterno retorno, quanto em valorações propositivas, como a de uma ética da coragem. A diferença fundamental seria no plano ontológico, uma vez que nele, diferente do moral, a afirmação prevalece. Além do mais, eles estão em perfeita continuidade, já que a vontade de poder é tanto um princípio explicativo no âmbito cosmológico quanto uma ideia que se apresenta no plano dos valores, e cuja afirmação, assim como no eterno retorno, implica a afirmação da vida.

Integrando vontade de poder e eterno retorno, destruição e criação, o afeto da coragem elevado à condição de virtude possui o efeito crítico de negar por afirmação. Pertencendo a uma valoração alternativa à moral da compaixão, ela deriva de uma ontologia afirmativa, ao mesmo tempo em que é crítica dos valores, práticas e circulações afetivas dominantes. Assim, iniciando a abertura para novas tábuas de valores, realiza-se a crítica das velhas tábuas. Ao sentir e pensar a coragem, Zaratustra é, ao mesmo tempo, propositivo e desprezador: "Quando desprezais o agradável e o leito mole, e não podei deitar-vos longe o bastante dos molengas: aí está a origem de vossa virtude" (NIETZSCHE, 2011, p. 73/ Z, I, Da virtude dadivosa, 1).

Se em Zaratustra o desprezo se concilia com a positividade, por qual razão ele não aprecia o desprezo do "louco que babava" em *Do passar além*? Essa figura, também nomeada de "o macaco de Zaratustra", despreza a cidade que enoja Zaratustra, bem como características que o próprio Zaratustra busca desprezar em sua trajetória, como a servidão tomada como virtude e a falta de espaço para elementos valorizados pelo porta-voz da vontade de poder: o caminho dos eremitas, a grandiosidade, o excessivo no plano dos afetos. Surpreendentemente, Zaratustra deprecia o desprezo que é muito próximo do seu:

> "Cala-te", gritou Zaratustra; "há muito que me enojam tuas palavras e teu jeito!
> Por que vivestes por tanto tempo no pântano, tornando-te tu mesmo rã e sapo?

> Em tuas próprias veias não corre sangue pútrido e espumoso do pântano, de modo que assim aprendestes a coaxar e praguejar?
> Por que não foste para o bosque? Ou araste a terra? O mar não está cheio de ilhas verdes?
> Eu desprezo o teu desprezo; e se me advertiste – por que não advertiste a ti mesmo?
> Apenas do amor devem partir meu desprezo e meu pássaro admoestador: não do pântano!
> Chamam-te meu macaco, ó louco que baba: mas eu te chamo meu porco grunhidor – com teus grunhidos, estragas inclusive meu elogio da loucura.
> O que foi, então, que te fez grunhir? Que ninguém te *lisonjeasse* o bastante: – por isso te puseste nessa imundície, para teres motivo para bastante grunhir, –
> – para teres motivo de muita *vingança*! Pois vingança, ó louco vaidoso, é todo o teu espumar, eu bem te adivinhei!
> Mas tuas palavras de louco prejudicam a mim, mesmo quando estás certo! E, ainda que as palavras de Zaratustra fossem mil vezes certas: *tu*, com minhas palavras, sempre – *farias* errado!" (NIETZSCHE, 2011, p. 169-170/ Z, III, *Do passar além*, grifos do autor).

Uma hipótese razoável para a compreensão do desprezo de Zaratustra pelo desprezo do louco, é a de que Zaratustra repudia discípulos que apenas o repetem. Ao dizer para o "macaco" que ele faria errado em repetir seu ensinamento, Zaratustra evidenciaria sua vontade de ser acompanhado por companheiros vivos, que sigam a si mesmos, e seu cansaço em estar acompanhado de apóstolos que, como defuntos, precisam ser carregados para que se movam. Contudo, além dessa leitura, o trecho fornece base para uma interpretação com maior riqueza de conteúdo, dizendo respeito à discussão sobre prioridade entre negação e afirmação.

O fato de que Zaratustra recuse o desprezo do louco, mesmo quando idêntico ao seu no plano da linguagem, pode indicar que a simples negação da negação não é o suficiente para se chegar a uma afirmação como resultado. O "macaco" pode negar as mesmas negações de Zaratustra e diferente desse último, permanecer negativo. Comentando *Ecce homo*, Werner Stegmaier diz o seguinte:

> Em uma oposição existencial, uma dupla negação não se torna simplesmente uma afirmação. Um "espírito negador" típico seria um "espírito do ressentimento" [...], e um "espírito afirmador" precisa, por isso, ser livre de ressentimentos. Nietzsche tem a coragem de atribuir-se a si próprio "estar livre do ressentimento", porque em grande medida o filósofo foi compelido para isso: o esforço de simplesmente sobreviver à sua longa "enfermidade" — que já é "uma forma de ressentimento" e que poderia tê-lo compelido a um ressentimento profundo contra sua vida e contra toda a vida em geral — o coagiu para o "esclarecimento sobre o ressentimento" (STEGMAIER, 2011, p.197).

O “louco que baba”, mesmo que negue a negação, permanecerá um espírito negador, por realizar o movimento negativo a partir do ressentimento. Zaratustra nos indica isso ao mostrar que o desprezo do “macaco” tem como fonte a vingança. Zaratustra questiona por que, ao criticar a cidade, o “louco” se mantém lá, e a resposta do próprio Zaratustra é a de que isso é feito com propósito vingativo, com o pretexto de ser motivo para “grunhir”. O nome mais adequado para o “macaco”, segundo Zaratustra, seria “porco grunhidor”. Vale lembrar que o porco é uma figura que, no catálogo de imagens de animais dessa obra, representa a falsa afirmação. Enquanto se alimenta, ao comer de tudo, sem qualquer critério, o “sim” do porco não pode alcançar o “*Ja*” da criança, mas apenas o “*I-A*” do asno. Enquanto contesta, ao ter como base de sua contestação a vingança, o “não” do porco não pode alcançar o nobre rugir do leão, mas apenas um grosseiro “grunhir”.

Assim, vemos que a negação que se concilia com o “sim” de Zaratustra, deve ter como ponto de apoio a afirmação. Esse argumento fortalece a ideia de que para Nietzsche, embora um movimento negativo seja necessário, a afirmação possui prioridade. Zaratustra nega, mas a partir de sua postura afirmativa. O porco grunhidor nega aquilo que Zaratustra nega, mas sua dupla negação não se concilia com a afirmação pois seu ponto de partida é negativo, sua constituição vital é debilitada, em seu sangue corre a lama do pântano. Isso ocorreu na medida em que o “macaco de Zaratustra” praguejou contra o pântano ao mesmo tempo em que permanecia nele. Não houve procura nem por novos ares – mudança para o bosque, viagem para o mar – e nem mesmo tentativa de limpeza e construção de algo novo – o trabalho de arar a terra. Ao advertir Zaratustra, o louco recebe como questionamento a pergunta pelo motivo dele próprio não ter se advertido. Com isso, Zaratustra mostra a seu “macaco” que lhe faltou a coragem de levar a crítica a um nível mais potente, nesse caso específico, o da autocrítica.

Considerações finais

Tentamos mostrar que priorizar um dos lados parece sempre problemático na elucidação do problema negação-afirmação. Se enfatizarmos a crítica, corremos o risco de fazer da filosofia de Nietzsche uma destruição inconsequente que não pode sair das malhas do niilismo. Enfatizando a afirmação, podemos cair na ideia de que a filosofia de Nietzsche afirma tudo irrestritamente e se confunde com o fatalismo e a resignação. Assim, antes de tomar partido, buscamos esclarecer que a crítica, embora não se resolva na simples ideia de que existe crítica destrutiva e crítica construtiva, pois Nietzsche a emprega com uma forte ligação com a negação, não se encerra, porém, nesse movimento negativo. Procuramos explicar também como a afirmação não se dá sem a seleção, acoplando, desse modo, um vetor negativo.

Destarte, acreditamos ser de grande importância a elucidação não pretensiosa de cada um desses polos e o estabelecimento de como eles se relacionam, mostrando como esses dois movimentos perpassam os conceitos, evidenciando o que a vontade de poder e o eterno retorno comportam de crítica e de afirmação e demonstrando como a própria vida pode ser pensada dentro dessa dinâmica. No interior dessa abordagem, também exercitamos o fornecimento de perspectivas variadas, diante da dificuldade de fixar uma posição. Consideramos que um bom debate com os comentadores seja não necessariamente o de oferecer uma posição mais sustentável do que a deles, mas mostrar como e em que medida a deles são parciais e não definitivas. Inclusive, esse exercício é realizado pelo próprio Nietzsche em relação à história das ideias. Uma prova disso é o fato de que seus conceitos variam de acordo com seu contexto de aplicação, tendo muitas vezes em vista contra o que ele está os empregando, ou contra quem ele está polemizando. Uma visão nessa linha, já muito comentada, é a de que o mérito de Nietzsche, sua importância na história da filosofia, tenha residido em sua imagem da filosofia a golpes de martelo, que o autor teria realizado um despedaçamento da unidade da razão na multiplicidade de perspectivas, ferindo, assim, a base unitária que rege a filosofia desde Sócrates ou mesmo desde Tales. Assim, Nietzsche operaria por uma destruição muito eficiente de ideias e valores antes inquestionáveis da história do pensamento, mas se limitaria a isso, uma vez que Nietzsche não teria conseguido colocar algo no lugar daquilo que destruíra.

Em primeiro lugar, deixaríamos como pergunta se é papel do filósofo a estabilização

após a desestabilização. Nietzsche seria menos filósofo se fosse apenas negativo? Se a negação tiver sempre uma contrapartida positiva, a filosofia não deveria sempre oferecer respostas, sobretudo quando ela própria desconstrói algo? Não seria uma atribuição simplista, precipitada e limitadora à filosofia e que não ocorre de fato, nem no pensamento de Nietzsche e nem muito facilmente em uma breve olhava pela história da filosofia?

Contudo, embora flerte com o ceticismo, Nietzsche não parece se fixar nele. Ele não parece se contentar em apenas contestar as pretensões dogmáticas, uma vez que ele próprio, em muitos momentos, exibe suas pretensões, muitas delas voltadas para um tempo porvir: a ideia de que ele nasceu póstumo e é um destino para humanidade; a esperança nos filósofos do futuro; o anúncio do além-do-homem. Nietzsche denomina os filósofos do futuro, também, de filósofos do perigoso "talvez". Assim, ainda que ateste a crise da moral, da razão, da verdade absoluta e de toda fundamentação metafísica, isso não o impede de arriscar experimentos com o pensamento. É preciso ter em consideração que o martelo nietzschiano não apenas desmonta, mas molda, forma, lima, constrói. O martelo do artista esculpe a escultura na medida em que despedaça a rocha que lhe serve de matéria-prima.

A crítica nietzschiana se faz perceptível desde seu estilo. Em sua preocupação com a forma de exposição, em que se busca a necessidade de coerência com o conteúdo, a escrita polêmica se adéqua aos propósitos críticos de Nietzsche. Ela manifesta a crítica enquanto combate e poder destrutivo, algo que se percebe em toda obra de Nietzsche, mas que deixa marcas fortes em *Assim falou Zaratustra*, em que é ilustrada pelo poder do leão em demolir, se indignar com os valores estabelecidos, rugindo sua negação potente contra o dever impregnado nas escamas do dragão. Contrariamente ao que diz Clement Rosset, encontramos em Nietzsche, e mesmo numa obra afirmativa como *Zaratustra*, a grande importância da crítica aos valores tradicionais.

Segundo Deleuze, para superar a crítica interna de Kant, sem que ela deixe de ser uma crítica imanente, Nietzsche avalia a razão a partir da vontade de poder. Acreditamos que a melhor maneira de visualizar esse procedimento é, antes de uma referência à vontade de poder, focalizar o corpo. Isso é feito em *Assim falou Zaratustra* com o conceito de grande razão, a partir do qual Nietzsche pensa uma noção ampliada de subjetividade, não reduzida ao Eu, mas ampliada ao corpo, de modo que razão e afeto não sejam pensados a partir da separação clássica da história da filosofia.

Recuperar e elevar a importância do corpo na filosofia é uma tarefa que Nietzsche

toma para si. A degradação do corpo é um dos principais motivos que fazem Nietzsche empreender uma crítica feroz ao cristianismo e ao platonismo. Seria preciso inverter o platonismo, entre outras coisas, por sua invenção da alma imortal – imortalidade cada vez mais fortalecida pelo cristianismo. Por isso Zaratustra pretende unir alma e corpo, de modo que "alma" seja um termo que acene para algo presente no corpo e nada mais. Ou seja, trata-se de reverter o impulso de separação entre alma e corpo como realidade substancialmente distintas, bem como a tendência de pensar a alma como imortal, existente para além do corpo. Estabelecendo a alma como um elemento corpóreo, Nietzsche faz com que a mente não sobreviva ao corpo, e que ao contrário, dependa dele para existir.

Do mesmo modo, a consciência se submete ao corpo. Ela não comanda e não tem papel primordial. Seu privilégio consiste, sobretudo, em sua importância para os processos de comunicação humana, exigidos pelo corpo. Ela é um instrumento, ocupa posição secundária na expansão da vida enquanto vontade de poder. Trata-se de uma pequena parte da subjetividade, por isso é chamada de pequena razão, integrada ao corpo, à grande razão. Para Nietzsche, a ação não requer a consciência. Agimos conforme impulsos corpóreos enquanto resultados de configurações de forças em embate. Antes da formação da consciência a vida existia sem necessidade de reflexão, e mesmo após a consciência formar parte do corpo e a reflexão auto-intitular-se exercício primeiro do ser humano, ainda temos como preponderância em nossas vidas as atividades que dispensam o raciocínio e a deliberação ou que, antes de serem fundadas pela reflexão, atuam como processos que são anteriores na cadeia causal e superiores na hierarquia de forças que sustenta a harmonia de um corpo. As formulações da consciência também expressam afetos corpóreos, assim como as doutrinas filosóficas também são tomadas por Nietzsche como sintomas de certas configurações de impulsos vitais.

Tomar a consciência como tema e função central da vida é um sintoma de decadência vital. Os sistemas filosóficos que o fazem apresentam, com isso, um temor do corpo, um receio daquilo que é fundamental ao corpo: o risco, a incerteza, o crescimento. Identificando corpo e grande razão, Nietzsche faz do corpo pensador. O corpo é um ponto de convergência de várias almas, que no plano do pensamento reflete a multiplicidade de perspectivas. Numa filosofia da afirmação da vida, o corpo é o fio condutor de uma teoria da interpretação. As perspectivas se instalam a partir do posicionamento e da organização das pulsões corpóreas. Enquanto campo de batalhas de forças, o corpo é expressão da vontade de poder, como um

todo organizado hierarquicamente em forças que dominam e forças que obedecem.

Além de um conceito crítico, a vontade de poder é um uma ideia afirmativa. Ela é base da ontologia positiva de Nietzsche, bem como do processo de construção de valores. A vontade de poder também é um modo de Nietzsche discorrer, nesse período de sua produção, sobre a vida. Por isso elegemos a vontade de poder como ponto de apoio para a investigação acerca da noção de afirmação da vida. Tanto através desse conceito como da personagem "vida", que aparece na obra, percebemos que a ideia de afirmação da vida se concilia com uma afirmação do risco, do experimento, do excesso, da superação e da autossuperação, de modo que afirmar a vida enquanto conservação é afirmá-la de modo inautêntico. Afirmação da vida não é conservação da vida. Os modos conservativos da vida podem chegar a ser modos de vida de tipo negativo, negadores da vida. Assim, percebemos que a afirmação da vida não se dá com foco em todas formas de vida. A afirmação é seletiva, e por isso Nietzsche incorpora a ela um tipo de negação.

A afirmação da vida não se dá por afirmação de todas formas de vida. Por mais essencialista que possa soar, Nietzsche pensa em um tipo de vida, como mais-vida, que elege como vida a ser afirmada. Se a afirmação não afirma tudo, é porque é seletiva. Assim sendo, a afirmação real funciona paralelamente a um tipo de negação. No plano teórico, essa última atua como crítica das manifestações negativas da vida. Assim compreendemos a crítica de Nietzsche a figuras como Platão, Schopenhauer e o cristianismo, mas também a toda moral que se sustenta em afetos degenerativos, como a compaixão e o ressentimento. Destarte, a afirmação se concilia com uma negação da negação.

A vida se diz inconstante, selvagem e sem virtude. Zaratustra muitas vezes critica os virtuosos. Mas isso não quer dizer que ele não pense em novas virtudes. A coragem, por exemplo, é um afeto que Zaratustra procura pôr em circulação ao elevá-lo como virtude, assim como Schopenhauer faz com o sentimento de compaixão. Mas a compaixão é sintoma de negação da vida, e a partir da constatação dessa fraqueza do adversário, Zaratustra garante que a compaixão não é pária contra a coragem. A coragem é sintoma de afirmação da vida, e é uma virtude que pode lidar com o risco e a selvageria, exatamente com as características que a vida assume em si.

Afirmar a vida envolve o risco, e por vezes, enfrentar a fronteira entre a vida e a morte. Zaratustra louva quem não se poupa. Evitar esse tipo de conservação é sintoma de uma vida exuberante, de um modo de vida transbordante, que possibilita a generosidade da virtude

dadivosa. Assim, a mais elevada forma de afirmação não pode deixar de ser perigosa. A melhor demonstração desse entorno que contextualiza o conceito de eterno retorno na produção de Nietzsche se encontra no *Zaratustra*, na medida em que nesse texto o eterno retorno não é apresentado apenas como categoria teórica, mas é exposta também pela perspectiva existencial com a vivência do protagonista da trama. Zaratustra sofre imensas dificuldades para afirmar o eterno retorno, para afirmar a vida de modo integral, para realizar no âmbito prático aquilo que seus discursos manifestam durante a narrativa.

Nas anotações distribuídas pelo Caderno *MIII-1* a doutrina do eterno retorno é pensada a nível cosmológico, a partir de uma argumentação com conceitos e pressupostos científicos. Essa abordagem difere da que Nietzsche utiliza na obra publicada, por exemplo, no aparecimento do conceito n' *A gaia ciência*, em *Além do bem e do mal* e sobretudo em *Assim falou Zaratustra*. Mas apesar de ser exposta em condições científicas, a doutrina do eterno retorno é uma hipótese que permite o exercício da vontade, tal como aparecerá no *Zaratustra*. A vontade, contudo, deve requerer a necessidade. Destarte, Nietzsche concilia liberdade e necessidade. *Da redenção* é uma seção do *Zaratustra* muito elucidativa a esse respeito. É precisamente a vontade que atua como base para a liberdade, é o querer quem liberta; e o eterno retorno se concilia com uma afirmação do querer.

Em *Da visão e do enigma* o eterno retorno é pela primeira vez trabalhado no livro. Zaratustra narra aos marinheiros seu encontro com o anão e com o pastor. No "combate de ideias" entre Zaratustra e o anão, o mestre do eterno retorno movimenta a eternidade para trás e para frente. O passado e o futuro são configurados como eternos. Os dois juntos compõem a totalidade do tempo. Desse modo, tudo já se passou e passará novamente. Em seguida, após escutar um grito, Zaratustra encontra um jovem pastor com uma serpente dentro da garganta. Aqui, pode-se ler o pensamento do eterno retorno como sufocante. Zaratustra grita ao pastor para que ele morda a serpente. Ele o faz e se transforma: ri como Zaratustra nunca viu alguém rir antes. O pensamento do eterno retorno passa a ser pensando como sinônimo do afeto da alegria.

Essa ambiguidade ligada ao eterno retorno já havia sido apresentada no aforismo 341 d'*A gaia ciência*. Nesse texto aparece a pergunta pela postura do sujeito frente a possibilidade do eterno retorno. Nietzsche não oferece a resposta, ele deixa ao cargo do leitor. Sua indicação é a de que a resposta depende da postura que o sujeito tem diante da vida, se ele a vive como negação ou como afirmação, se vive-se a vida como fastio ou como júbilo, se está

insatisfeito ou se está bem consigo próprio e com a vida. O interlocutor deve se posicionar. Há dois tipos de posição: o temor proveniente do pensamento do eterno retorno e a recusa em acatá-lo ou o sentimento de alegria junto ao acolhimento desse pensamento. Questiona-se: com esse experimento, a vida vai para frente e se eleva ou permanece presa ao anão de Zaratustra, para trás e para baixo?

Querer um instante que seja é implicar-se em querer um encadeamento de eventos tanto a nível particular quanto geral. Não só o prazer, mas também o sofrimento devem ser tomados como necessariamente constitutivos da existência já experienciada. Eis o desafio. É preciso, assim, que o interlocutor acredite no curso circular infinito de todas as coisas. Nesse ponto, a fundamentação científica do eterno retorno repousa em motivações éticas.

Assim como a vontade de poder, o eterno retorno, além de afirmativo, é crítico. O desenvolvimento da ideia de eterno retorno permite o desenrolar de uma negação que deriva da afirmação. Tal conceito, na medida em que é seletivo, elege a forma de vida afirmada, negando a vida incapaz de afirmar a si mesma, aquela que condena a vida, que não suporta o seu retorno, que não se concilia com o tempo, se infestando de vingança e ressentimento, por vezes encontrando abrigo somente na ascese, na compaixão e na tentativa de corte do desejo. O eterno retorno eleva o desejo, por isso a importância do *amor fati*, na medida em que afirmar o eterno retorno, conciliando-se com o tempo, não é se resignar diante do que passou, mas amar, desejar ao ponto de querer que tudo retorne.

A resignação sintetiza a postura vil que afirma e nega contrariamente ao modo de Zaratustra negar e afirmar. A resignação afirma a negação da vida. Nietzsche a crítica tanto no plano teórico quanto no conceitual. Resignar-se existencialmente é acompanhar a cultura cristã de consolo da vida após a morte. Mas além de acompanhar o niilismo que nega essa vida em nome de uma vida transcendente, segue refém, por outra via, do niilismo passivo, que reconhece o sofrimento dessa vida e a ausência de outra melhor, e que tenta, assim, reduzir os danos da existência a partir de um enfraquecimento da vontade de vida. Por isso a crítica ao cristianismo e a Schopenhauer.

Mas há também a resignação teórica, e nesse contexto temos a crítica a Platão. Aquela que tem como ponto de partida bases inquestionáveis por uma tradição filosófica hegemônica, a condenação do mundo terreno e da experiência corpórea, o rebaixamento do corpo em função da mente e da matéria em função do espírito, a necessidade de fundar e seguir uma moral fincada na dicotomia entre bem e mal, uma metafísica e teoria do conhecimento que se

sustenta no dualismo entre essência e aparência. Para Nietzsche, tomar essas verdades como inquestionáveis é algo contrário aos espíritos livres, aos filósofos do futuro, experimentadores, que afirmam a vontade de poder e por isso correm os riscos implicados ao questionamento das teses mais solidificadas. Fugir da crítica às bases da história da filosofia é, assim, se resignar ao platonismo.

Posicionar-se contra a resignação e contra a compaixão é tarefa enfrentada e elogiada por Zaratustra. Levando em consideração que tratam-se de disposições afetivas inscritas nas tábuas de valores, Zaratustra responde com um afeto que é pensado por ele como ligado a um modo de valoração elevado, pois afirmador da vida. Esse afeto é o da coragem, "o maior matador". A coragem não existe com a ausência de medo, mas se efetiva com seu enfrentamento. Ela pode vencer o medo, a compaixão e a resignação.

A coragem guia o percurso de Zaratustra, conciliando-se com uma série de atitudes elogiadas ou exercidas pela personagem durante suas caminhadas: ser duro como o leão, mas também inocente como a criança, e portanto cruel; desejar e criar, para não acatar tudo como o asno e o porco; enfrentar o dragão, encarando o dever e toda imposição; destruir tábuas de valores, mas também construir novas valorações; perguntar pelo valor dos valores, pensar o impensado, fazer o que raramente se faz, ir em direção à diferença, fugir do lugar da maioria, ir paras montanhas, ser solitário e se encantar com a solidão; desbravar, conquistar, correr riscos, experimentar o novo; tornar-se guerreiro e amar a guerra; elogiar e buscar os inimigos, sustentar o antagonismo; não se poupar, afirmar o sofrimento; ver a continuidade entre vida e morte, dizer o "não" definitivo quando o "sim" lhe é impossibilitado; afastar-se do ressentimento, livrar-se do espírito de vingança; superar as resistências, autossuperar-se e se deleitar nesse processo; conhecer e emitir a sabedoria tempestuosa, geradora de raios e danos; dizer "não" ao adivinho, aos homens do fastio, às acomodações e vias facilitadas, ao pessimismo schopenhaueriano, ao espírito de peso, à tentação de negar a vida, à sedução da compaixão; mentir, sendo poeta, mas também ser verdadeiro e agir com probidade intelectual.

No fim do primeiro capítulo, mostramos elementos que faziam despontar a prioridade da afirmação, mas também acenamos para uma tensão sem hierarquia entre afirmação e negação. Para a prioridade da afirmação, tem-se a ideia de que o eterno retorno é o pensamento fundamental de Zaratustra, e os momentos em que a negação aparece como meio para a afirmação. Para a ausência de prioridade, há o fato de que na maioria dos momentos em que a negação aparece ela não é inferior à afirmação, bem como que quando ela aparece como

meio, é o único, de modo que sem ela não haveria a afirmação. A partir daí, cogitamos a possibilidade que assumir a prioridade do fim sobre o meio seria de um teleologismo que não cabe em Nietzsche e do qual ele é crítico. Entretanto, no domínio dos valores, a discussão sobre o teleologismo não se limita ao âmbito ontológico. No caso de Aristóteles, que mencionamos, trata-se de um finalismo que percorre todo o sistema. Mas Nietzsche não poderia recusar o teleologismo metafísico e assumir apenas um tipo de finalismo antropológico? Se a resposta fosse afirmativa, talvez isso nos ajudasse a compreender o anúncio do além-do-homem no *Zaratustr*a. Mas é o próprio Nietzsche quem responde negativamente a essa questão, na medida em que considera que seu antifinalismo é mais forte do que o de Spinoza, uma vez que nega não somente o *telos* da natureza, mas também do ser humano. Assim, o caminho esboçado acima deixa aberta a conclusão sobre a prioridade da afirmação ou da negação.

Em favor da prevalência da afirmação, é preciso lembrar que em alguns momentos Nietzsche toma a negação como necessidade da afirmação, no sentido de um meio para se chegar a afirmação, como na seção do *Antes do nascer do sol*. Pensa-se então em termos de um estágio em que as mãos lutadoras estão livres para a afirmação, assim como no *Crepúsculo dos ídolos* afirma-se o eterno retorno como crença que se baseia na ideia de que tudo se afirma e se redime na totalidade, de modo que o espírito que se torna livre, a partir de então, dispensa a negação. Mas essa ideia soa contraditória com todo o elogio que Nietzsche faz da luta e do antagonismo, que derivam da própria vida e não podem desaparecer, lembrando que Zaratustra defende que a paz não é um fim, mas um meio para guerra. Também essa via não possibilita uma solução.

Percebe-se que o antagonismo não aparece somente na disposição dos elementos internos ao conteúdo da filosofia de Nietzsche, mas também na própria divergência de interpretações, permitidas pela própria escrita do filósofo. Se a indecisão quanto a solução vence, talvez a solução vencedora seria aquela que se aproxima da indecisão, ou seja, a que não encerra o paradoxo entre a negação e a afirmação. Contudo, na parte final do nosso último capítulo, ensaiamos uma resposta distinta, mas que não perde de vista o antagonismo.

Esse esboço de uma resposta plausível começa por notar que ainda que a discussão em torno da moral incorpore um tipo de negação, a ontologia nietzschiana permanece positiva, na medida em que essa negação esteja conciliada com a afirmação. Essa ideia impede que qualquer negação da negação torne-se afirmação, na medida em que a negação nietzschiana

precisa ter como base uma afirmação, para que não se confunda com a negação ressentida, a exemplo da negação do "macaco de Zaratustra". No entanto, quando Nietzsche fala da necessidade do antagonismo, ele não dispensa o plano ontológico. Assim, haveria negação também nesse nível. De fato, se assumirmos a limitação como um tipo de negação, haveria um tipo de negação em sentido ontológico, na medida em que, se as forças lutam entre si, haverá sempre alguma limitação de uma força sobre outra, mas esse limite não é do tipo que obstrui a liberdade, uma vez que ele está em acordo completo com o exercício da potência na dinâmica das forças, tal como – para usar uma analogia kantiana – o vento que se impõe na direção contrária às asas do pássaro, mas que é condição necessária para que o animal possa voar.

Assim, essa negação incorporada à dinâmica das forças seria uma negação em sentido fraco, que permite o antagonismo e a própria sustentação do antagonismo, em função da afirmação das forças no combate. É o tipo de negação que não comporta a eliminação total, a destruição que Zaratustra enfatiza em alguns momentos. Talvez porque embora no *Zaratustra* trate-se da vontade de poder, não é exposta a teoria nietzschiana das forças. Por isso salientamos uma emergência do negativo no *Zaratustra*, pois, apesar do sentido afirmativo dessa obra ser ressaltado por Nietzsche, a insistência na destruição mostra um sentido forte de negação. Assim, ainda haveria uma prioridade da afirmação, na medida em que mesmo que assumíssemos um tipo de negação na base da teoria, ela serviria a um tipo de afirmação, e essa última tendo um sentido mais rico e forte do que a primeira.

REFERÊNCIAS

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

APOLINÁRIO, José **Nietzsche e Kant**: sobre a crítica e a fundamentação da moral. Recife: Ed. da UFPE, 2012.

ARANTES, Paulo. Ideias ao léu: uma digressão a propósito de "O avesso da dialética". **Revista Novos Estudos** - CEBRAP, nº 25, p.61-75, 1989.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural: 1991. (Col. Os pensadores).

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud y Nietzsche**. Trad. Óscar Barahona y Uxoa Doyhamboure. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

BARBOSA, Alexandre de Moura. **Ciência e experiência**: um ensaio sobre a Fenomenologia do espírito de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

BARBOZA, Jair. Viver não presta. Ser feliz é ser menos infeliz. Sabedoria e estoicismo em Schopenhauer. In: CARVALHO, Ruy de; COSTA, Gustavo; CARVALHO, Daniel (Orgs). **Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade**. Fortaleza: EdUECE, 2012.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2015.

BURNETT, Henry. Nietzsche-poeta. **Viso**: cadernos de estética aplicada, n.12, p.61-79, 2012.

BRUSOTTI, Marco. O eterno retorno do mesmo em *Assim falou Zaratustra*. Trad. Rogério Lopes. **Estudos Nietzsche**, v.3, n.2, p.149-167, 2012.

CANO, Germán. **Nietzsche y la crítica da modernidad**. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva, 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. Zaratustra ou o ponto máximo da integração: "o que pode o corpo?". In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2011, p.187-202.

CONSTÂNCIO, João. Lutas por reconhecimento e vontade de poder: uma afinidade entre Hegel e Nietzsche?. **Cadernos Nietzsche**. Vol. 37, 2006, p.88-144.

CRAGNOLINI, Mónica. La constitución de la subjetividad en Nietzsche: metáforas de la identidad. In: MELÉNDEZ, Germán. **Nietzsche en perspectiva**. Bogotá: Siglo del Hombre Ed; Pontíficia Universidad Javeriana y Universidad Nacional de Colombia, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. 6ª édition. Paris: PUF, 2010.

_____; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?**. Trad. Bento Prado Jr e Alberto Alonso

Muñoz. São Paulo: Ed.34, 1997.

DENAT, Céline. A crítica nietzschiana da finalidade: a antiteleologia spinozista “com uma diferença”? Trad. Luiz Celso Pinho. In: MARTINS, André (org.). **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FEILER, Adilson F. **Os Lebenshöhepunkte como ethos cristão em Hegel e Nietzsche a partir dos conceitos de ‘destino’ e ‘amor'**. Porto Alegre: PUCRS, 2014.

FIGAL, Günter. **Nietzsche**: uma introdução filosófica. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad.: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3.ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.

_____. **O que é a crítica**. Trad. Gabriela Lafetá Borges e Wanderson Flor do Nascimento. Em: < http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf. >. Acesso em 14/08/2016.

FREZZATTI JR, Wilson A. **A fisiologia de Nietzsche**: a superação da dualidade cultura/biologia. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

_____. Antagonismos e aproximações entre Zaratustra e Sócrates. **Estudos Nietzsche**, v.1, n.1, p.61-72, 2010.

GIACOIA JR, Oswaldo. **Nietzsche X Kant**: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da palavra; São Paulo: Casa do saber, 2012.

_____. **Nietzsche & Para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

GLEIZER, Marcos A. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

HEBER-SUFFRIN, Pierre. **O “Zaratustra” de Nietzsche**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister**. Trad. Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze** - um aprendizado em filosofia. Trad. Sueli Cavendish. São Paulo: Ed. 34, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992. (Vol. I).

HEIDEGGER, Martin. Quem é o Zaratustra de Nietzsche?. Tradução de Gilvan Fogel. In: _____. **Ensaios e conferências**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.87-110.

_____. **Nietzsche I**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

2010a.

_____. **Nietzsche II**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

HOUAISS, Antônio, VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

ITAPARICA, André. **Nietzsche** : estilo e moral. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

JASPERS, Karl. **Razon y Existencia**: cinco lecciones. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

JULIÃO, José Nicolao. A presença de Schopenhauer em *Assim falou Zaratustra*: a propósito de uma carta. **Revista Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer, vol. 5, nº 1, p.17-40, 2014.

_____. *Assim falou Zaratustra* como poema didático. **Estudos Nietzsche**, v.2, n.1, p.43-58, 2011.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KAUFMANN, Walter. **Hegel**. Trad. Victor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1072.

_____. **Nietzsche**: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas** ou um bocadinho de filosofia de João Climacus. Trad. Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 2008.

LANZIERI JR, Carlile. Sobre os ombros de gigantes: os pilares clássicos do primeiro livro do *Metalogicon* de João de Salisbury. **Revista Medievalis**, vol. 2, p.28-40, 2012.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **O avesso da dialética**: Hegel à luz de Nietzsche. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LOPES, Rogério. Estudo de fontes e leitura imanente: algumas considerações metodológicas a partir do caso Nietzsche. **Dissertatio**, nº 35, p. 227 – 247, 2010.

LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche**: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MACHADO, Roberto. A alegria e o trágico. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2011, p.239-244.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

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

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito – a propósito de uma sentença de Zaratustra: "Da superação de si". **Revista Discurso**, n. 21, 1993, p.31-51.

_____. Uma questão de vida ou morte: A filosofia de Nietzsche e o problema da eutanásia. **Hypnos**, ano 7, nº 9, 2002, p.120-134.

MARTINS, André. A experiência trágica na quarta parte de *Assim falou Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Tiago. **Leituras de Zaratustra**. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2011, p.447-466.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Nietzsche**: civilização e cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

_____. **Nietzsche**: sua filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.

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

_____. **Aurora**: reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2008d.

_____. **Briefe**. In: < http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1886,754 >. Acesso em: 05/11/2015.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**: ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Cia das letras, 2008a.

_____. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

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

_____. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhias das Letras, 2008c.

_____. **O anticristo**: maldição ao cristianismo. Ditirambos de Dionísio. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O nascimento da tragédia:** ou helenismo e pessimismo. São Paulo: Cia das letras, 2004.

_____. **Obras incompletas**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999b. (Col. Os pensadores).

_____. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

_____. **II Consideração intempestiva**: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador. In: _____. **Escritos sobre educação**. 4ª edição. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2009b, p.161-259.

PASCUAL, Andrés S. Notas del traductor. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Así habló Zaratustra**. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p.443-493.

PERTILLE, José Pinheiro. *Aufhebung*, Meta-categoria da lógica hegeliana. **Revista eletrônica de estudos hegelianos**. Ano 8, nº 15, 2011, 58-66.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Col. Os pensadores).

_____. **Sofista** (ou do ser). Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

REBOUL, Olivier. **Nietzsche, crítico de Kant**. Trad. Julio Quesada y José Lasaga. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1993.

REGINSTER, Bernard. **The affirmation of life**: Nietzsche on overcoming nihilism. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

RICOUER, Paul. Filosofar após Kierkegaard. In: _____. **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, p. 29-44.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. Trad. Eglê Malheiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ROSSET, Clement. **La force majeure**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

SAFATLE, Vladimir. **O dever e seus impasses**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SALAQUARDA, Jörg. Zaratustra e o asno: uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de Assim falava Zaratustra de Nietzsche. Trad.Maria Clara Cescato. In: MARTON,

Scarlett (Org). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005, p.103-130.

SAMPAIO, Euvaldo. **Por que somos decadentes?**: afirmação e negação da vida segundo Nietzsche. Brasília: Editora UnB, 2013.

SIEMENS, Herman; TONGEREN, Paul Van. Introdução: o Dicionário Nietzsche. Trad. Márcio José Silveira Lima. **Cadernos Nietzsche**, n.31, 2012, p.31-53.

SCHOPENHAUER, Arthur. Da afirmação da vontade de vida – suplemento 45 a'O mundo como vontade e como representação. Trad. Felipe C. M. Lima, Marcelos P. Souza e Edy K. F. Souza. **Revista Voluntas:** estudos sobre Schopenhauer, 2010, vol. 1, nº 2, p.150-154.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Por que sou um destino", de *Ecce homo*. **Revista Trans/Form/Ação**, v.34, n,1, p.173-206, 2011.

SUAREZ, Rosana. **Nietzsche comediante**: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. **Less than nothing**: Hegel and the shadow of dialectical materialism. London; New York: Verso, 2012.