

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia Moral e Política



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**UMA CARACTERIZAÇÃO DO IMORALISMO EM NIETZSCHE: DA COSMOLOGIA
DAS FORÇAS À AQUIESCÊNCIA DO *AMOR FATI***

WAGNER SOARES FRANÇA

PELOTAS, 2016

WAGNER SOARES FRANÇA

**UMA CARACTERIZAÇÃO DO IMORALISMO EM NIETZSCHE: DA COSMOLOGIA
DAS FORÇAS À AQUIESCÊNCIA DO *AMOR FATI***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Luís Rubira

Pelotas, 2016

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

F815c França, Wagner Soares

Uma caracterização do imoralismo em Nietzsche : da cosmologia das forças à aquiescência do Amor Fati / Wagner Soares França ; Luis Eduardo Xavier Rubira, orientador. — Pelotas, 2016.

174 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2016.

1. Imoralismo. 2. Cosmologia. 3. Forças. 4. Necessidade. 5. Amor fati. I. Rubira, Luis Eduardo Xavier, orient. II. Título.

CDD : 113

Elaborada por Simone Godinho Maisonave CRB: 10/1733

WAGNER SOARES FRANÇA

**UMA CARACTERIZAÇÃO DO IMORALISMO EM NIETZSCHE: DA COSMOLOGIA
DAS FORÇAS À AQUIESCÊNCIA DO *AMOR FATI***

Data da Defesa: 25.05.2016

Banca examinadora:

PROF. DR. CLADEMIR LUÍS ARALDI – UFPel

PROF. DR. LUÍS RUBIRA (Orientador) – UFPel

PROF. DR. EDUARDO NASSER – UFABC

Dedico este trabalho aos meus familiares, amigos e a minha noiva Beatrís
por serem de extrema importância em minha vida.

Agradecimentos

Agradeço a FAPERGS (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul) pela concessão da bolsa de 24 meses extremamente importante na elaboração minha da pesquisa.

Inicialmente agradeço ao amigo e Prof. Luís Rubira pela confiança e essencial apoio nesse trabalho, bem como nos anos de pesquisa voluntária em seus projetos efetuados ao longo da graduação e mesmo no mestrado - tão necessários para meu aprimoramento tanto pessoal quanto intelectual, sem o qual a realização deste trabalho seria inviável.

Sou imensamente grato ao Prof. Clademir Araldi pelas imprescindíveis contribuições ao presente trabalho no meu primeiro ano de mestrado como seu orientando. No transcorrer de minha vida acadêmica, suas aulas, palestras e cursos contribuíram de forma muito significativa para meu conhecimento sobre a filosofia de Nietzsche.

Agradeço ao GEN-UFPeL, sobretudo à: Sdnei Pestano, Leonardo Camacho, Marco “Marco véio” Vinício, Sérgio Corrêa, Francisco Leidens, Lays Rorigues, Eduardo Saraçol, pelas notórias sugestões, críticas e apoio neste trabalho, proporcionando um resultado final muito melhor do que poderia esperar. Também agradeço aos meus colegas desde os tempos de graduação, Antônio “fera dos fera” Gissoni, Raphael Silveira e Gabriel Coelho meu sincero agradecimento.

Meu eterno agradecimento a toda minha família, em especial a meus pais Luiz França e Glória França, agradeço pela vida e por todo suporte dado a mim, sem vocês nem eu e nem este trabalho seria possível, a minha querida irmã Raquel França pelo incondicional apoio, a Jeferson Damascena pelo enorme incentivo, base e confiança, a minha prima Eliana Domingues, minha dinda Cleida Soares pelo estímulo e por me acolherem tão bem em Pelotas, quando necessário, meu muito obrigado.

E por fim, meu especial agradecimento a minha noiva ‘*petit principessa*’ Beatrís Seus, que tanto me apoiou ao longo do trabalho, desde o projeto até o seu término, sempre atenciosa e paciente; registro aqui meu profundo agradecimento pela atenção, carinho e confiança, no percurso compartilhado comigo na composição deste trabalho.

Eu conheço o prazer de destruir em um grau conforme à minha força para destruir — em ambos obedeço à minha natureza dionisiaca, que não sabe separar o dizer Sim do fazer Não. Eu sou o primeiro imoralista: e com isso sou o destruidor par excellence. (Ecce Homo, Por que sou um destino §2)

Nietzsche, o imoralista! Nietzsche, o destruidor da moral, o “degenerado” de tantos críticos, e bárbaro devastador, o “monstro da maldade”, o “filho de Satã”,... Toda a literatura mundial está cheia dessas exclamações. Todos os cretinos, piedosamente juntaram a fogueira do filósofo sua lenhazinha de acusação. Contra Nietzsche se elevam em coro às vozes de todos os que não leram as suas obras com as dos que não estiveram à altura de compreendê-las. (Mário Ferreira dos Santos, 1954, p. 84)

Resumo

FRANÇA, Wagner Soares. **Uma caracterização do imoralismo em Nietzsche: da cosmologia das forças à aquiescência do *amor fati***. 2016. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Esse trabalho tem como objetivo relacionar o conceito de imoralismo e *amor fati* no período tardio da obra de Nietzsche. O filósofo se denomina como o primeiro imoralista em *Ecce Homo* de 1888, definindo sua “natureza mais íntima” como *amor fati*. Isso ocorre por meio de sua corrosiva e implacável crítica aos fundamentos epistêmicos da metafísica e da Moral, especialmente a moralidade de cunho racional. Com efeito, é preciso investigar os ataques nietzschianos a moralidade, tendo seu início com a obra *Humano, demasiado humano* em 1878, onde por meio do filosofar histórico e da observação psicológica, julga descrever como os valores e costumes pertencem ao fluxo da história, inexistindo qualquer substancialidade e universalidade nos valores partilhados pelo homem ocidental. Posteriormente nas obras *Aurora* (1881) e *Gaia ciência* (1882), sua crítica é intensificada e aprofundada sob a ótica dos impulsos e da fisiologia, o que permite ao filósofo expandir sua crítica as noções metafísicas basilares do ocidente. Após agosto de 1888 Nietzsche, especialmente em sua autobiografia, faz uso da expressão *amor fati*, ou seja, o amor ao destino como fórmula para suportar os aspectos trágicos da existência. Por fim, defendemos que somente por meio da crítica realizada pelo imoralista, amar sua existência como um *fatum*, constitui uma afirmação trágica da vida, desprovida de elementos metafísicos.

Palavras-chave: Imoralismo, Cosmologia, Forças, Necessidade, *Amor Fati*.

Abstract

FRANÇA, Wagner Soares. **A characterization of immoralism in Nietzsche: from the cosmology of the forces to acquiescence of amor fati.** 2016. Dissertation (Master Degree) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

This work aims to relate the concept of immoralism and *amor fati* in the late work of Nietzsche. The philosopher is called as the first immoralist in *Ecce Homo* from 1888, defining its innermost nature as *amor fati*. This is through its corrosive and relentless critique the epistemic foundations of metaphysics and morals, especially the rational one. Indeed, it is necessary to investigate the Nietzsche's attacks on morality, which start with the work *Human, all too human* in 1878, where through historical philosophical approach and psychological observation, judges describe how the values and tradition belong to the flow of the history, not existing any substantiality and universality in the values shared by Western man. Later in the works *Aurora* (1881) and *The Gay Science* (1882), his criticism is intensified and deepened from the viewpoint of impulses and physiology, which allows the philosopher expand its critical basic notions of the West metaphysical. It is from last period Nietzsche's work has cosmological character, due of ontology to the will to power, the theory of forces and the doctrine of the eternal return of the same. After August 1888 Nietzsche, especially in his autobiography, makes use of *amor fati* expression, that is, the love of fate as a formula to support the tragic aspects of existence. Finally, we note that only through criticism made by immoralist, love their existence as a *fatum*, it is an aesthetic and tragic affirmation of life, devoid of metaphysical elements.

Key-words: Immoralism, Cosmology, Force, Necessity, *Amor Fati*.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche a mesma utilizada no periódico *Cadernos Nietzsche*, onde as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, sendo da seguinte forma:

MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches* (v.1) (*Humano, demasiado humano* (v.1)) – 1878

VM/OS – *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) *Vermischte Meinungen und Sprüche* (*Humano demasiado humano* (v.2) *Miscelânea de opiniões e sentenças*) – 1879

WS/AS – *Menschliches Allzumenschliches* (v.2) *Der Wanderer und sein Schatten* (*Humano, demasiado humano* (v.2): *O andarilho e sua sombra*) – 1880

M/A – *Morgenröte* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1881 e 1886

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falava Zaratustra*) – 1883 -1885

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além do bem e do mal*) – 1885-1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) – 1887

WA/CW – *Der fall Wagner* (*O caso Wagner*) – 1888

GD/CI – *Götzen-Dämmerung* (*O crepúsculo dos ídolos*) – 1888

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* (*Nietzsche contra Wagner*) – 1888

Textos preparados para edição

AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) – 1888

EH/EH – *Ecco Homo* (*Ecce Homo*) – 1888

DD/DD – *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambos de Dionísio*) – 1888

Para os textos publicados por Nietzsche, o algarismo arábico indicará a seção; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; no caso de Za/ZA, será indicado o nome do capítulo ou parte do livro e a ele se seguirá a indicação numérica; no caso de GD/CI e de EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo, indicará a seção. Para os escritos inéditos inacabados, o algarismo arábico ou romano, conforme o caso indicará a parte do texto. Para os fragmentos póstumos, será usada a

sigla Nachlass/FP, seguida de indicação de ano, os algarismos arábicos, que se seguem ao ano, indicarão o fragmento póstumo.

Sumário

INTRODUÇÃO	12
1 GÊNESE CONCEITUAL DO IMORALISMO.....	24
1.1 Os fundamentos ‘imorais’ da moral: a imoralidade das pulsões.....	29
1.2 A imoralidade dos atos revelada pela anatomia moral.	45
2 O IMORALISMO DA COSMOLOGIA DAS FORÇAS E DO CORPO.	66
2.1 O indivíduo como parte do todo.....	72
2.2 O corpo como “fenômeno mais rico”	90
3 O NEXO ENTRE ETERNO RETORNO, <i>AMOR FATI</i> E IMORALISMO. ...	114
3.1 <i>Ego Fatum</i> e a paridade entre necessidade, fatalismo e destino.	118
3.2 <i>Amor fati</i> como afirmação trágica da existência.	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	153
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	161

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa explorar uma caracterização do conceito de imoralismo (*Immoralismus*) na filosofia de Nietzsche por meio da aquiescência¹ do *amor fati*² (amor ao destino). A hipótese desta investigação consiste em esclarecer que o *amor fati* pode ser assentido pela perspectiva do imoralista. Para tal, deve-se analisar como o conceito de imoralismo é operado por Nietzsche ao longo de seu pensamento, desde sua gênese, em *O Andarilho e sua Sombra*, no período intermediário³, até o fim do último período, quando o imoralismo é vinculado com o conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*) e a doutrina do eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*). Dessa forma, a partir de agosto 1888, Nietzsche consolida a amplitude e a radicalidade do imoralismo em sua filosofia tardia, expressada por meio do *amor fati*, enquanto superação da interpretação moral de mundo, como ficará claro em *Ecce Homo*. Nessa obra o filósofo auto intitula-se como o primeiro imoralista, ‘o destruidor *par excellence*’, afirmando o amor ao destino como sua natureza mais íntima. Nesse sentido, tanto o imoralismo quanto o *amor fati* estão estritamente vinculados, pois com a destruição da metafísica operada pela crítica do imoralista, amar o destino implica em uma afirmação trágica da vida desprovida de caráter metafísico.

O tema do imoralismo é central no que tange à possibilidade da vertente afirmativa da filosofia nietzschiana. A condição para a aquiescência do *amor fati* decorre das críticas realizadas pelo imoralista, ou seja, amar o destino

¹ Na língua alemã tanto a palavra *Zustimmung* (consentimento, assentimento, adesão) quanto *erlaubniss* possuindo um significado semelhante, podem ser traduzidos como aquiescência, embora o filósofo não exponha o amor ao destino dessa maneira. O amor ao necessário como exposto em *Ecce Homo* e nas anotações póstumas da época, sempre designa a natureza íntima do filósofo, ‘o necessário não me fere, *amor fati* é minha natureza mais íntima’. O termo aquiescência é usado no sentido de assentir o reconhecimento do domínio do necessário vigente em todas as coisas e na aceitação do eterno retorno do mesmo.

² Existem apenas dez referências textuais em toda a obra do filósofo sobre o *amor fati*: quatro nas obras publicadas; ocorre cinco vezes nos fragmentos e apenas uma vez em uma carta endereçada à Franz Overbeck em 5 de junho de 1882.

³ A divisão dos períodos de Nietzsche, aqui adotada é delimitada por Scarlett Marton em sua obra *“Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos”*, a saber: de 1870 a 1876 – 1º período ou período romântico; de 1876 a 1882 – 2º período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 – 3º período, ou período da transvaloração.

envolve a destituição da metafísica clássica racionalista, operada pelas críticas do imoralista. O imoralismo como estabelecido por Nietzsche nos escritos finais, caracteriza-se pela completa negação e rejeição dos fundamentos epistêmicos da moral como concebida nos moldes tradicionais, mais ainda, está diretamente associado à sua teoria das forças (*Kraft*); por meio dessa teoria, tanto o indivíduo quanto o mundo constituem a mesma realidade, sem a necessidade de recorrer a distinções substanciais metafísicas entre indivíduo e mundo.

Tanto o conceito de imoralismo quanto o *amor fati* surgem anteriormente a agosto de 1888, mais precisamente no segundo período da filosofia nietzschiana (1876-1882); o conceito de imoralista surge primeiramente no aforismo 19 de *O Andarilho e sua Sombra* em 1880 e o *amor fati* no aforismo 276 intitulado de “Para o ano novo”, na *Gaia Ciência* em 1882. Ambos carecem de um sentido profundo, ainda incipiente em seu filosofar, sem a amplitude crítica como encontrado no Nietzsche tardio. No período intermediário o imoralismo decorre especificamente em função dos ataques de Nietzsche à tradição filosófica e moral, sob a ótica da psicologia e da fisiologia, enquanto que o *amor fati* é compreendido apenas enquanto um desejo, como algo do qual poderia constituir a natureza íntima do filósofo em algum momento futuro – o que ocorre somente em 1888 em *Ecce Homo*.

Para compreendermos como o imoralismo se estrutura no período tardio, é preciso investigar quando esse conceito surge nos escritos nietzschianos. Nesse sentido é necessário retomar as obras do período intermediário, pois é nelas que o imoralismo irrompe. É nos textos desse período que ocorrem as críticas mais destrutivas de Nietzsche à metafísica, embora no último estágio de sua filosofia, tais críticas são retomadas e aprofundadas. Contudo, a partir de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche argumenta sobre a impossibilidade da universalidade e efetividade dos valores absolutos metafísicos. De acordo com essa perspectiva, *Humano* estrutura-se de modo a romper com a metafísica clássica. Essa postura de Nietzsche procede, em certa medida, do afastamento de seus antigos mestres da juventude, a saber: o romantismo wagneriano e o pessimismo schopenhaueriano. *Humano, Demasiado Humano*, opera uma clivagem no filosofar de Nietzsche, fornecendo as condições para uma nova ‘ciência’ ou

seja, um novo procedimento filosófico do pensador; entendido como filosofia histórica (*Historische Philosophie*). Essa nova concepção de ciência além do caráter histórico, engloba a fisiologia, a observação psicológica e a fisiologia à luz da teoria da evolução de Darwin, tal qual Paul Rée sustenta em seus escritos, fornecendo decisiva influência na filosofia nietzschiana nesse período. É através desse contexto crítico o estágio inicial das investidas de Nietzsche contra a metafísica dogmática, uma vez que, tanto a filosofia racionalista quanto as teorias epistemológicas subsequentes, estariam fundamentadas por quimeras idealistas transcendentais desde Platão. Segundo Nietzsche a filosofia pós-platônica passou a ser pensada, estruturada e fundamentada pelo ideal, isto é, um pensamento caracterizado como ciência primeira por ter como objetivo, a demonstração de um princípio fundante de todos outros princípios, consolidando-se como modo de pensar hegemônico no ocidente, na ótica do filósofo. Dessa forma, no que concerne ao domínio da moral e da metafísica, estas são totalmente desprovidas da capacidade de fornecer normas morais absolutas e sistemas universais do saber, pois seus fundamentos epistêmicos estão assentados por uma via ilusória e errônea.

No segundo período eclode o contexto reflexivo responsável pelo surgimento de posições de cunho ‘imorais’ nas considerações de Nietzsche ao rejeitar a metafísica como fundamento da Filosofia e seus pressupostos morais. O filósofo estabelece o início de sua oposição à Moral recusando a substancialidade responsável pela “fundamentação teórica” das dicotomias na história da Filosofia, incorporando nessa reflexão, inicialmente o aspecto psicológico envolvendo a anatomia moral e posteriormente o fisiológico. É por meio dessa metodologia orientada por esses critérios que se situa a denúncia das convicções metafísicas enquanto falsidade e ilusão. Tais ferramentas investigativas possibilitariam Nietzsche constatar que a filosofia sistemática e a Moral correspondem a uma espécie de conhecimento completamente enganosa, pois são fundamentadas por uma crença metafísica que desconsidera seu surgimento, bem como a história e a psicologia no processo constituinte da formação cultural e das tradições no ocidente. Nietzsche compreende o homem como uma resultante de contextos históricos e religiosos, em função do modo como a fisiologia humana as estruturam. Seus escritos nesse período desenvolvem uma profunda análise crítica e a sua

consequente suspeita dos fundamentos da Moral, referentes à instauração da mesma, ocasionando em detrimento dessa crítica, a gênese do conceito de imoralismo. É em função desse contexto reflexivo de “pensador subterrâneo” decorrente da dissecação moral, o estabelecimento das condições que permitem a senda para o surgimento do imoralismo na obra do filósofo, tal qual posteriormente exposto e aprofundado no último período.

O modo como Nietzsche gradativamente aprofunda suas críticas aos princípios fundamentais e elementares da Filosofia, permitiu ao filósofo intensificar pontos de vista já abordados, incorporando em sua reflexão elementos de outras áreas do saber, como no caso do debate em torno do conceito de força discutido pela Física da segunda metade do século XIX. Isso permitiu a Nietzsche desenvolver posteriormente o conceito de vontade de potência, embora existam referências prévias a esse conceito, aludidos sob a forma de dominação, ou sentimento de poder ou ainda quando se refere ao domínio pulsional, nas obras do segundo período. O conteúdo dessas alusões foram posteriormente reelaboradas à luz do conceito de força originário da Física promovendo o surgimento da vontade de potência. Se no período compreendido de *Humano, Demasiado Humano*, ao quarto livro de *Gaia Ciência*, corresponde à predominância de um pensamento voltado a ótica das ciências da época, no intuito de destituir a metafísica do cenário filosófico, é no último período, a partir da obra *Assim Falava Zaratustra*, a consolidação do pensamento nietzschiano enquanto cosmologia. Essa característica envolve sobretudo, duas instâncias elementares, a saber: o conceito de vontade de potência e a doutrina do eterno retorno do mesmo; a primeira se caracteriza pela finitude das forças que compõem o todo e a segunda pela eternidade circular do tempo.

Se Nietzsche sustenta sua cosmologia por meio de tais particularidades distintas; o mundo então passa a ser compreendido com um processo eterno desprovido de intencionalidade ou razão última; seu pensamento é caracterizado pelo domínio do necessário. Nietzsche pretende com isso superar a concepção materialista mecanicista de mundo vigente no século XIX, bem como se opõe radicalmente à concepção cristã. Ao eliminar as determinações transcendentais do mundo, com o diagnóstico da morte de Deus, ou seja, os fundamentos epistêmicos/morais basilares da tradição são

desqualificados por Nietzsche. Por conseguinte, o pensamento do eterno retorno é decisivo na cosmologia nietzschiana, pois implica pensar a infinidade do tempo de maneira circular e não de forma linear como as concepções cristã e científica, e ainda por seu papel decisivo no projeto da transvaloração dos valores⁴ decorrentes da morte de Deus.

Teria o eterno retorno um lugar central no pensamento tardio de Nietzsche, enquanto pensamento afirmativo na superação do niilismo, imprescindível na aquiescência do *amor fati*? Ou sua aceitação implicaria no niilismo absoluto do sem sentido? Araldi em sua obra *Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, afirma que “o niilismo se radicaliza, à medida que o homem experimenta o vazio de sentido decorrentes da ruína dos valores superiores/transcendentes” (ARALDI, 2004, p. 109-110). O comentador ainda sustenta que a filosofia de Nietzsche no período tardio, não ultrapassa o niilismo mesmo em sua fase madura, pois, “não há em nosso entendimento, o abandono do niilismo na filosofia de Nietzsche, visto que permanece em aberto a questão de sua superação, do ultrapassamento (*Überwindung*)” (*Ibidem*, p. 125-126). Ainda neste tocante afirma: “o pensamento mais terrível do eterno retorno do sem sentido (a forma mais extrema do niilismo) vai além não só dos limites do enunciável e articulável discursivamente: ele excede os limites da filosofia de Nietzsche” (*Ibidem*, p. 451), ou seja, para Araldi o eterno retorno do mesmo configura-se como forma extrema do niilismo, inviabilizando no interior da filosofia de Nietzsche a superação do próprio niilismo, bem como o eterno curso circular de todas as coisas extrapolaria a filosofia nietzschiana. Dessa forma, a filosofia de Nietzsche não possui nenhuma conotação afirmativa, no sentido de superar o advento do niilismo, uma vez que, de acordo com Araldi a doutrina do eterno retorno ultrapassa o próprio campo discursivo da filosofia de Nietzsche

⁴ Para Rubira o eterno retorno é fundamental no projeto de transvaloração de todos os valores após agosto de 1888, onde tal projeto entra nos planos do filósofo. Nesse sentido afirma, “foi na hipótese cosmológica do eterno retorno do mesmo (*ewige Wiederkunft des Gleichen*), ou seja, na possibilidade de uma eternidade temporal, que Nietzsche julgou encontrar uma nova medida de valor para realizar a transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*). Se somente no último semestre de sua atividade intelectual ele empreendeu a transvaloração foi porque, em face da possibilidade cosmológica do retorno, que eternamente poderia fazer regressar o niilismo, havia a necessidade de uma definitiva aquiescência ao *amor fati*. (RUBIRA, 2010, p. 17)

resultando em uma incoerência no interior de seu pensamento ou a impossibilidade da efetivação da afirmação em seu pensamento.

Karl Löwith na obra *Nietzsche: Filosofia do eterno retorno do mesmo*⁵, afirma que “é como forma extrema do niilismo e de sua ultrapassagem que é pensada a doutrina do eterno retorno (LÖWITH, 1991, p. 64), em outra passagem vincula o eterno retorno com a tarefa da transvaloração de todos os valores, sustentando que “o pensamento fundamental de Zarathustra – o eterno retorno do mesmo – é o princípio da transvaloração de todos os valores, porque ele reverte o niilismo” (*Ibidem*, p. 78). Na mesma linha Eugen Fink em *A filosofia de Nietzsche*, sustenta que “é na ideia do eterno retorno que Nietzsche fundamenta todos os demais temas principais de seu pensar: a doutrina da vontade de potência, da morte de Deus, do além-do-homem” (FINK, 1988, 135). Fink sustenta que a ideia eterno retorno funciona como pensamento basilar para entender a obra tardia do filósofo e por isso sua importância e centralidade. Para Paolo D’Iorio, “nas obras publicadas nunca é encontrada uma exposição teórica desse pensamento que ele mesmo considerava o ponto culminante de sua filosofia” (D’IORIO, 1995, p.13 – tradução nossa). D’Iorio assegura que o próprio Nietzsche, apesar de não aprofundar essa temática nas obras publicadas, fornece condições para sustentar essa afirmação muito provavelmente nas anotações do filósofo. Em *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, Rubira sustenta que ao final do período tardio, a filosofia de Nietzsche possui em seu cerne o pensamento do eterno retorno vinculado a transvaloração, atentando para “o fato de, em 1888, o filósofo ter realizado a transvaloração de todos os valores, e escrito em *Ecce Homo* que sua natureza mais íntima estava marcada pelo *amor fati*, indica que ele aceitou aquilo que era necessário em seu próprio destino” (RUBIRA, 2010, p. 322); na mesma linha de raciocínio, sustenta o eterno retorno como doutrina capaz de fornecer o novo centro de gravidade na superação dos valores decadentes, “na medida em que Nietzsche teria compreendido a desvalorização dos valores [...] como consequência da ‘morte de Deus’, o pensamento do eterno retorno do mesmo se apresentou a ele como ‘doutrina’” (RUBIRA, 2010, p. 23).

⁵ No original: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*

Após o diagnóstico da morte de Deus, Löwith, percebe que o eterno retorno possibilita ao homem uma nova compreensão da existência, sem a necessidade de subterfúgios metafísicos de cunho platônico-cristão; propondo uma nova concepção de mundo. Para o comentador o eterno retorno “dá a existência seu ‘novo centro de gravidade’, depois que ela perdeu o antigo, aquele da crença cristã” (LÖWITH, 1991, p. 73). Por fim, o próprio Nietzsche fornece os indícios necessários para atribuir ao eterno retorno o *status* de pensamento fundamental em sua filosofia tardia, ao afirmar: “contarei agora a história de meu Zarathustra. 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” (EH/EH, Assim Falava Zarathustra, §1), Nietzsche identifica na obra *Assim Falava Zarathustra* a consolidação de sua filosofia tardia, como podemos notar em *Ecce Homo*: “– Fui compreendido? – Não disse palavra que não houvesse dito já a cinco anos pela boca de *Zarathustra*.” (EH/EH, Assim Falava Zarathustra, §8). Ora, se *Assim Falava Zarathustra* é a obra capital do período tardio, tendo como cerne o pensamento do eterno retorno, logo este pensamento possui o lugar central na referida obra e no respectivo período. É nesse registro afirmativo admitindo a doutrina do eterno retorno como possibilidade para situar a existência humana fora dos padrões tradicionais, que seguiremos nesta investigação. Através desse ponto de vista, o filósofo acredita estabelecer uma nova forma da relação do homem com sua existência, e por conseguinte, na possibilidade da criação de novos valores, permitindo assim uma perspectiva trágica da existência em última instância. Com efeito, não existe uma concepção ética/moral nos moldes da modernidade, inexistindo uma normatividade oriunda estritamente da razão em seu pensar.

Se em 1882 na *Gaia Ciência*, o *amor fati* é compreendido como um desejo, o que permite afirmar que não há nesse momento, em seus escritos, a aquiescência do amor ao destino por parte do filósofo. Isso ocorre somente seis anos mais tarde em *Ecce Homo*, onde declara que amar o necessário define sua natureza mais íntima. Cronologicamente existe uma diferença significativa entre aquele sentimento de desejo presente em 1882, e a ‘fórmula da grandeza no homem’ como exposto em 1888; ademais nesse arco compreendido entre as referências textuais ao *amor fati* na obra do filósofo,

existe uma ausência total do amor ao destino em seus escritos. O que teria levado Nietzsche a definir sua natureza como *amor fati*, após um longo período da ausência textual do termo? Para responder tal questão, podemos analisar a estratégia adotada por Nietzsche em relação a afirmação de 1882, “quero ser, algum dia, apenas alguém de diz Sim!” (FW/GC §276).

O *amor fati* abre o quarto livro da *Gaia Ciência*, que originalmente possui quatro livros, o quinto foi acrescentado em 1886. O quarto livro é encerrado com o anúncio do eterno retorno no §341e a imagem de Zaratustra que seria sua próxima obra no §342. A estratégia de Nietzsche pode ser caracterizada da seguinte forma: ao iniciar e encerrar o livro IV de *Gaia Ciência* com o *amor fati* enquanto desejo e o eterno retorno como hipótese, justamente por não ter aceitado o retorno de todas as coisas no período em questão. Tal aceitação ocorrerá somente anos mais tarde em suas últimas obras. É sabido que os escritos de Nietzsche refletem as vivências do filósofo, onde não há separação entre vida e pensamento no filosofar de Nietzsche, e esta poderia ser a resposta pela ausência do *amor fati*, bem como do eterno retorno nos escritos posteriores, pois ambos conceitos estão ainda no plano do desejo e da hipótese, talvez não tenham sido ainda incorporados por Nietzsche. Podemos supor que o filósofo não havia aquiescido o amor ao destino no intervalo compreendido entre a abertura do livro IV de *Gaia Ciência* em 1882 ao §8 do capítulo “Por que sou tão inteligente” de *Ecce Homo* em 1888. Somente a partir de agosto desse mesmo anos, que o amor ao destino é retomado nos escritos do filósofo, não como um desejo ou como algo porvir. O *amor fati* é agora a ‘formula da grandeza no homem’, a natureza íntima do filósofo’, a plena aceitação do necessário.

Vânia Azeredo em sua obra, *Nietzsche e a Aurora de uma nova Ética* sustenta que o *amor fati* pode ser identificado como um novo registro ético, ao aceitar a necessidade (*Necessität*) vigente da vontade de potência em nossas ações. Para a comentadora “a construção de uma nova interpretação ética é, em nossa ótica, o ponto axial da derradeira filosofia de Nietzsche. Partindo de uma perspectiva inovadora [...] situa o agir em outra dimensão” (AZEREDO, 2008, p. 298). As críticas corrosivas do imoralismo de Nietzsche não podem ser apenas vinculadas à destruição e ao aniquilamento, como o filósofo instaura a destituição das dualidades no campo filosófico é inviável pensar a destruição

sem a criação na filosofia nietzschiana; esse duplo movimento é realizado a um só tempo. Segundo a perspectiva adotada por Azeredo “é a imanência da eternidade, por um lado, e o reconhecimento da ausência de responsabilidade, por outro, que cindem a compatibilidade entre culpa e ética.” (AZEREDO, 2008, p. 303). Concordamos com Azeredo que o pensamento nietzschiano possui a particularidade, em atribuir a total irresponsabilidade dos atos, em decorrência da necessidade vigente nas ações humanas, provindas do fluxo incessante e inocente do vir-a-ser (*Werden*). As considerações desenvolvidas por Azeredo são elucidativas e importantes no que concerne o aprofundamento de questões capitais do pensamento de Nietzsche. Entretanto não concordamos que o *amor fati* constitua uma nova dimensão ética no pensamento do filósofo, e isso por algumas razões.

Primeiramente do ponto de vista filológico é preciso analisar o modo como Nietzsche utiliza o termo Ética (*Ethik*), presente nos seus escritos até 1887⁶. Se o termo ética for sinônimo de moral, sustentar uma ética em Nietzsche torna-se problemática, pois implícito a esse problema, é a inexistência de encontrar nos escritos do filósofo uma filosofia prática, mesmo que essa possa ser compreendida como isenta de deliberação ou regra moral, onde cada ação está submetida ao domínio do necessário. Em nossa ótica uma ética deve conter certos parâmetros ou diretrizes comportamentais no qual certa cultura partilha, constituindo sua tradição sustentada pelos valores vigentes que a definem. Em segundo, se Nietzsche utiliza *Ethik* vinculado à “caráter” (*êthos*) e não apenas a “costume” (*Éthos*), mesmo ao tratar dessa especificidade em torno do “caráter”, isso implicaria pensar o papel do “sujeito”, no contexto de uma ‘ética nietzschiana’, podendo tal concepção ser ainda mais problemática, haja vista a destrutiva crítica a noção de sujeito oriunda de seus escritos. Por fim, do ponto de vista referente à terminologia do *amor fati* em Nietzsche, a tradução literal é “amor ao destino”. O filósofo pensa o destino enquanto necessidade (‘não apenas aceitar o necessário... mas amá-lo’). Ora, se o *amor fati* envolve o domínio da necessidade, então destitui-se do campo reflexivo de Nietzsche qualquer forma de ética/moral nos moldes supra mencionados, especialmente após agosto de 1888.

⁶ A última referência textual encontra-se em anotação de 1887 (Cf. Nachlass/FP 1887 11[368]).

Entretanto, Nietzsche define-se como o primeiro imoralista e não como amoralista. O amoral é compreendido como isento de conteúdo moral ou imoral, ou seja, não considera os preceitos morais, sendo totalmente alheio à moral vigente. O imoralismo de Nietzsche caracteriza-se por ser contrário à moralidade em voga, pois, rejeita os fundamentos absolutos metafísicos da moral, bem como as regras de conduta morais derivadas desses pressupostos. Em uma carta endereçada à Heinrich Koselitz em 30 de Outubro de 1888, Nietzsche parece esclarecer essa aparente ambiguidade, entre o amor ao necessário e a moralidade, afirmando que “parece-lhe bem ter terminado o meu livro (*O crepúsculo dos ídolos*) com a moral-dionisíaca (*Dionysos-Moral*)? Parece-me que tal sucessão de conceitos não podia faltar neste *Vademecum* da minha filosofia.” (carta 1137, Cf. Correspondências VI, p. 281). Ao vincular os termos Dionísio e moral, ambos termos aparentemente díspares, Nietzsche reduz ou desloca o que poderia ser uma moral para o campo do necessário, aludido sob o símbolo de Dionísio. Isso fica claro ao término de *O crepúsculo dos ídolos*, onde o deus grego é vinculado ao eterno retorno do mesmo: “eu o último discípulo do filósofo Dionísio, eu o mestre do eterno retorno...” (GD/CI, O que devo aos antigos, §5).

Aquiescer o *amor fati*, pela aceitação do eterno retorno, consiste em um projeto filosófico que destitui a primazia do ‘Eu’ metafísico para recolocar o homem na totalidade do mundo; o indivíduo “deixa de ser um sujeito frente a realidade para tornar-se parte do mundo” (MARTON, 2009, pg, 118). Com efeito, para nossos propósitos o *amor fati* diz respeito, a uma afirmação trágica da vida, onde o indivíduo é parte constituinte do todo. Em nosso ver, é isso o que Nietzsche compreende como ‘grandeza no homem’, não querer nada de diferente seja para trás ou para frente, não odiar ou rejeitar o necessário mas sim, amá-lo.

Com a intenção de satisfazer o tema tratado, o presente trabalho possui a seguinte divisão dos capítulos: um primeiro capítulo chamado de “Gênese conceitual do imoralismo”, onde se abordará as primeiras referências ao imoralismo no período intermediário, circunscrevendo as obras *Humano, Demasiado humano*, *O Andarilho e sua sombra* e *Aurora*; subdividindo-se em dois subcapítulos; o primeiro: “Os fundamentos ‘imorais’ da moral: a ‘imoralidade’ das pulsões”, enfatiza como o aspecto dinâmico das pulsões

(*Trieb*) exclui a possibilidade da moralidade nos moldes racionalistas defendidos pela tradição, ou seja, Nietzsche sustenta uma filosofia pulsional na composição das ações, ao invés do aspecto puramente racional, sustentando que para a moral vigente, qualquer ato ‘imoral’ é tido como ‘mau’ e ‘perigoso’ devendo ser repudiado. O problema para o filósofo consiste em sustentar que os fundamentos da moral são no fundo imorais, pois tendem a uma autoconservação de cunho egoísta; o segundo, “A imoralidade dos atos revelada pela anatomia moral”, expondo como o imoralismo, por meio do filosofar histórico decorre do ataque de Nietzsche às noções metafísicas atemporais e universais, e seus desdobramentos na epistemologia e nas fundamentações absolutistas da moral; não menos importante será abordado o contato de Nietzsche com os moralistas franceses do século XVII e XVIII, imprescindíveis nessa temática, pois observam e descrevem os costumes de sua época em máximas e sentenças morais oriundas da observação psicológica, bem como a influência de Paul Rée será abordada.

O segundo capítulo intitulado “O imoralismo da cosmologia das forças e do corpo”, foca-se no caráter cosmológico do pensamento nietzschiano, abordando como o indivíduo se constitui enquanto parcela do todo. Esse capítulo tem por prioridade esclarecer o aspecto pulsional inerente ao homem no que concerne as ações como resultantes do mundo das forças; subdividindo-se também em dois momentos: o primeiro “O indivíduo como parte do todo”, neste subcapítulo será mostrado que pela dinâmica do vir-a-ser não há separação entre homem e o mundo, o que os difere são as concentrações de forças. Será abordada nessa parte a teoria das forças e toda sua dinâmica, bem como as aparentes distinções entre orgânico e inorgânico e a noção de Si-mesmo no pensamento de Nietzsche, imprescindíveis em sua cosmologia; o segundo: “O corpo como ‘fenômeno mais rico’”, salientando como as ações humanas enquanto expressões da dinâmica da vontade de potência constituem o corpo como a realidade primeira epistemologicamente válida na construção do conhecimento enquanto interpretação.

Por fim, o terceiro capítulo chama-se “O nexos entre eterno retorno, *amor fati* e imoralismo” e obedece a mesma subdivisão dos capítulos anteriores; um intitulado de “*Ego Fatum* e a paridade entre necessidade, fatalidade e destino”, evidenciando no interior da filosofia de Nietzsche a similitude que o filósofo

confere a esses termos, abordando temas como necessidade, fatalismo. Liberdade, eternidade e instante, imprescindíveis nessa investigação; e o segundo “*Amor fati* como afirmação trágica da existência”, onde pretende-se analisar como amar o necessário expressa o eterno dizer Sim a vida enquanto assentimento incondicional trágico. Como conclusão pretendemos expor que a condição para a aquiescência do *amor fati* decorre da perspectiva do imoralista.

A pesquisa visa aprofundar uma relação conceitual, para tal será efetuada uma exegese dos escritos do filósofo. Essa investigação terá como método uma leitura imanente dos escritos de Nietzsche. Wotling assegura essa metodologia como a mais plausível na leitura dos escritos do filósofo, pois “o próprio texto fornece as indicações sobre seu modo de construção e os procedimentos de significação que ele põe em marcha, e isso através de um jogo de autocitações, autotraduções, deslocamentos em relação a si mesmo” (WOTLING, 2013, p.51). Segundo Wotling é na própria capacidade auto interpretativa que o texto de Nietzsche revela sua complexidade questionadora. Ademais, em decorrência da problemática em questão julgamos essa iniciativa metodológica mais adequada, pois contribui de forma satisfatória o empreendimento interpretativo do qual o texto nietzschiano exige em sua apreensão. Em certos momentos da pesquisa quando necessário, uma abordagem de estudos de fontes será realizada, no intuito de definir mais precisamente certas ideias envolvendo o tema.

O espectro bibliográfico desta investigação abrange o estudo das obras a partir período intermediário, a saber: *Humano, demasiado humano I* (1878), *Humano, demasiado humano II* (1879-1880) e *Aurora* (1881), *Gaia Ciência* (1882), bem como obras do período tardio, especificamente *Assim Falava Zaratustra* (1883-1885), *Para além de bem e mal* (1886), *Genealogia da Moral* (1887), *O Caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888), *O Anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888) e *Ditirambos de Dionísio* (1888). A pesquisa enfatizará as obras publicadas e os comentadores específicos sobre os temas abordados. O uso dos fragmentos póstumos ocorrerá apenas no sentido de esclarecer, quando necessário, um ponto específico sempre relacionando à obra publicada; a correspondência de Nietzsche será usada da mesma forma.

1 GÊNESE CONCEITUAL DO IMORALISMO.

*“E qual é, Zaratustra, a moral de tua história?”
 Respondeu-lhes, então Zaratustra: Destruidor da
 moral, chamam-me os bons e os justos: a minha
 história é imoral (unmoralisch).⁷
 (Za/ZA, Da mordida da víbora)*

Em *O Andarilho e sua sombra*, especificamente no §19, Nietzsche lança mão do conceito de imoralista⁸ (*Immoralist*), até então inexistente em seu filosofar, associando o imoralista como um dissecador da moral. Torna-se imprescindível versar sobre o escopo filosófico prévio, a referida obra no período intermediário de Nietzsche e o âmbito no qual o conceito de imoralista irrompe enquanto anatomista moral. O plano estrutural nessa abordagem se constitui pela análise dos elementos críticos na composição da passagem de *O Andarilho*. Isso implica em investigar os critérios constituintes do imoralista enquanto anatomista moral, ou seja, relacionar como o filosofar histórico, a psicologia, e seu instrumento de análise a observação psicológica, bem como, as pulsões resultantes da fisiologia (*Physiologie*), definem os mecanismos operantes do dissecador da moral. Para tal, um primeiro movimento argumentativo será delineado ao abordarmos o segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano*, intitulado “Contribuição à história dos sentimentos morais” e algumas passagens de *O Andarilho* que envolve a questão da formação da moralidade a partir da psicologia, pois nesses escritos o aspecto psicológico é

⁷ Tradução de Mário da Silva.

⁸ O imoralismo sugere uma convicção adotada por alguém que nega os valores morais presentes em sua sociedade. Etimologicamente a palavra imoral é formada pelo prefixo “i” e o substantivo “moral”, sendo que o prefixo é usado para sugerir negação ou ideia contrária. Segundo o verbete do Dicionário de Filosofia Abbagnano o imoralismo é uma “expressão adotada por Nietzsche para expressar sua posição de antagonismo frente à moral tradicional e sua tentativa de efetuar uma ‘reviravolta dos valores’” (ABBAGNANO, 2007, p. 625)

predominante; também, concederemos prioridade a *Aurora* e os fragmentos póstumos da época, detendo-se na questão pulsional/fisiológica. No segundo movimento, abordaremos a observação psicológica como instrumento para revelar os elementos vigentes nas ações. Ao final pretende-se estabelecer um conceito preliminar de imoralismo na obra de Nietzsche desse período.

O imoralismo (*Immoralismus*) nietzschiano configura-se primeiramente como reflexo de sua crítica à moralidade concentrada, sobretudo nas três primeiras obras intermediárias, *Humano, Demasiado Humano*, *O Andarilho e sua sombra* e *Aurora*, uma vez que nesses escritos está o núcleo crítico nietzschiano da moral. Seu desenvolvimento provém da rejeição de qualquer componente metafísico⁹ dogmático platônico-cristão, assumido como conhecimento último fundacional da moral, como também provém do ataque de Nietzsche aos elementos metafísicos determinantes das ações humanas, tais

⁹ No que concerne o emprego do termo metafísica abordado nessa investigação, corroboramos a definição de Araldi: “Nietzsche pretende abarcar a história da filosofia como cisão de mundos. Essa perspectiva de análise, a nosso ver, se insere na estratégia nietzschiana de captar o traço básico, decisivo, da filosofia ocidental: a invenção do mundo verdadeiro (transcendente) após a negação do mundo natural do vir-a-ser (que, segundo Nietzsche, é o único existente)” (ARALDI, 2004, p. 89). A metafísica compreende-se no pensamento nietzschiano como uma forma de pensamento de cunho platônico-dualista, do qual é totalmente rejeitada pelo filósofo. Contudo, a busca metafísica por verdades universais ou a valores absolutos perscrutou boa parte da história da filosofia, bem como da ciência. Muitas concepções distintas de metafísicas surgiram na história do pensamento filosófico, embora a concepção platônico-dualista tenha influenciando a metafísica ocidental, tal forma de pensamento não foi hegemônica. Santo Agostinho e Tomás de Aquino são os maiores expoentes do período Medieval e tinham como fundamento uma perspectiva ainda dualista em seus argumentos, porém de caráter divino; no período moderno pode-se destacar filósofos racionalistas como Descartes, Spinoza, Leibniz, que apesar de possuírem um pensamento metafísico não podem ser classificados como dualistas; até mesmo nos empiristas como Locke, Bacon, Berkley, e Hobbes a metafísica se faz presente. Somente em Hume não há um apelo metafísico forte. Na filosofia natural, Issac Newton mesmo sendo atribuído como pai da física moderna, buscava entender a “obra de Deus”. Recomendamos as leituras das obras: “Filósofos do século XVII” e “Filósofos do século XVIII” de Lotahr Kreimendahl, bem como as obras: “John Locke’s politics of moral consensus”, de Greg Forster, “The biblical politics of John Locke” de Kim Ian Parker, “Isaac Newton, uma biografia” de James Gleick, Isaac Newton “Principia, Book III”. Newton’s Philosophy of Nature: Selections from his writings, onde tais afirmações podem ser sustentadas. Do mesmo modo, nem mesmo a filosofia crítica de Kant, conseguiu superar a dicotomia entre *fenômeno* e *noumeno*, de acordo com alguns especialistas tais como: Gottfried Martin, afirma que Kant “continua a tradição da filosofia grega e medieval sem ruptura”. (cf. Martin, G. “Kant’s metaphysics and theory of science”. Westport: Greenwood Press, 197, p. 1-9); no mesmo sentido Mattos enfatiza “no seu uso transcendente mesmo, mas tendo nesses dados práticos uma espécie de reforço – ao menos no que diz respeito à natureza do ser humano –, siga a desenvolver a sua reflexão de caráter metafísico”. (Cf. Mattos, F. “Kant’s practical knowledge as a result of the connection between speculative metaphysics and rational faith”). Por fim salientamos que abordaremos nessa pesquisa os termos: ‘metafísica’, ‘metafísica platônico-cristã’, ‘tradição’, ‘filosofia ocidental’, ‘dogma filosófico’, ‘metafísico-moral’ ou ‘cânone filosófico’ como a forma de pensamento majoritário no ocidente de cunho dualista/absolutista/universalista, perscrutados pelos mais célebres pensadores, compreendidos entre o amplo período correspondente de Sócrates a crítica de Nietzsche.

como a recusa das noções de ‘Eu’ e da liberdade da vontade (*Freiheit des Willens*), em suma, uma crítica aos fundamentos epistêmicos da moralidade. A ruptura com o projeto musical de Wagner, bem como o afastamento da filosofia de Schopenhauer, associada à influência das ideias de Paul Rée¹⁰, juntamente com os moralistas franceses constituem o domínio reflexivo do filósofo nas obras do segundo período.

A terminologia adotada por Nietzsche sobre o imoralismo é extremamente precisa, ao conferir uma diferença de significação ao conceito em seus escritos. Nietzsche procede a partir de uma tríplice terminológica na língua alemã (*unmoralisch*, *unsittlich* e *Immoralist*), ao se referir a imoral, imoralidade, imorais, imoralista e imoralistas. Entretanto os termos em alemão adquirem um uso específico em função das intenções do filósofo, não possuindo apenas uma terminologia com suas derivações, como no caso das palavras *unmoralisch* e *unsittlich*; tais palavras são sempre traduzidas por imoral nas línguas latinas e anglo-saxãs. Não existe nenhum problema aparente no uso dessa tradução. Somente em *Andarilho e sua sombra* (1880) que o termo *Immoralist* surge nos escritos do filósofo, e isso por alguma razão. Nietzsche já possuía termos específicos para definir o imoral em seu pensamento. O uso de imoralista (*Immoralist*) está precisamente vinculado, inicialmente à noção de anatomia moral, para posteriormente representar a negação da “ordem moral de mundo” ao ser englobado a vontade de potência e a ao eterno retorno do mesmo. Dessa forma, existe um emprego específico desse termo ao relacioná-lo com o aspecto básico elementar do agir. A aplicabilidade dos outros termos, recorrentes em toda obra do filósofo, referem-se a outro campo de objeção; a diferença se mostra no modo como são operados por Nietzsche. Ao criticar os fundamentos da filosofia metafísica socrático-platônica e da Moral judaico-cristã os termos *unmoralisch* e *unsittlich* são adotados como recurso argumentativo para implodir os fundamentos da Moral e até mesmo do Estado, pelo seu próprio conteúdo fundamental. Esses dois termos estão vinculados a uma forma de avaliar moralmente, submetidos a uma estrutura de valores vigentes, oriundos de juízos que possuem como

¹⁰ Paul Rée (1845-1901) Autor de *Observações Psicológicas* (1877), conheceu Nietzsche em 1873 na Basileia onde era ouvinte das palestras do filósofo. Em 1876 e 1877 a amizade dos dois aprofundou-se na casa de Malwida Von Meysenbug em Sorrento na Itália, onde lia e um para outro seus manuscritos e os comentavam. (cf. Halévy, 1989, p. 155-163).

referência os valores morais assumidos. Isso fica claro quando Nietzsche questiona como a Moral e o Estado realizam ações da qual condenam, como o egoísmo e a violência, em sua efetivação¹¹, contradizendo seus próprios fundamentos, ou seja, é por meio de razões que a própria moral condena que reside a sua sustentabilidade.

Nietzsche, nunca se assumiu como “*unmoralist*” ou “*unsittlist*”, mas sim como *Immoralist*, pois possui uma definição específica atribuída a esse termo que assume os impulsos como responsáveis pelo agir, identificando-se com a vida e na plena recusa da existência de valores derivados da concepção da verdade. Mais ainda a terminologia *Immoralist* diz respeito a supressão da concepção de mundo ordenado moralmente, em que certa moral humana, no caso a em voga na Europa do século XIX, clama a si mesma como a moral em-si. Desse modo, toda forma de valoração que rompe com tal paradigma moral é identificado como ‘imoral’ (*unmoralisch* e *unsittlich*), porque não promove os valores assumidos no interior dessa moral¹². Em suma, as terminologias *unmoralisch* e *unsittlich*, são sempre usadas para criticar e atacar os pressupostos da moral pelos seus próprios valores, no mais das vezes com um tom irônico, enquanto *Immoralist* situa-se fora da moral ou extra-moral, pois é operado além das prerrogativas de verdade próprio do discurso moral. Assim as definições possuem diferenças de significado em seus escritos ou propriedades semânticas distintas: *unmoralisch* e *unsittlich* ao criticar a moral por ela mesma e *Immoralist* fora da moral é extra-moral¹³.

¹¹ Os atos envolvendo aspectos da ‘legítima defesa’ para Nietzsche são por definição, ações egoístas que prezam a autoconservação, uma vez que “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más”. (MAI/HHI §99). Nietzsche sustenta, que tanto a autopreservação do indivíduo como de uma comunidade deriva do impulso egoísta para a conservação.

¹² Nietzsche sustenta essa posição em *Para além de Bem e Mal*, ao afirmar: “Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: – (...), apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são ou deveriam possíveis. Contra tal “possibilidade”, contra tal “deveriam” essa moral se defende com todas as forças, porém: ela diz, obstinada e inexorável: “Eu sou a moral mesma, e nada além é moral!” (JGB/BM §202)

¹³ A fim de esclarecimento, indicamos a seguir algumas passagens em que tais termos aparecem na obra de Nietzsche: *Unmoralisch* possui 94 ocorrências nos escritos de Nietzsche, destacamos as seguintes: *Humano* §42, §102, §103, §310; em *Andarilho e sua sombra*, §29, §185; *Gaia Ciência* §335, §346; *Para Além de Bem e Mal* §221, §228, e várias anotações como: 1879 42[63], 1880 3[98], 1881 15[13], 1884 26[407], 1885 2[197], 1886 7[6], 1887 10[105], 1888 14[115] e 1888 23[10]. *Unsittlich* aparece em 20 vezes na obra do filósofo, especificamos a seguir apenas algumas passagens: *Humano* §56, §96; em *Aurora*, no §9 §103; e nos fragmentos póstumos: 1876,23[14]; 1880,4[120]; 1880,4[145]; 1881,11[182]. *Immoralist*

Nietzsche ao rejeitar os pressupostos absolutistas oriundos da metafísica, estabelece concomitantemente um ataque à moralidade, pois ao destituir os fundamentos metafísicos estruturantes da moral, simultaneamente recusa a moralidade nos moldes da tradição metafísica enquanto tal. Se Nietzsche implode os fundamentos metafísicos no primeiro capítulo de *Humano, Demasiado Humano*, logo sua crítica abrange o âmbito da moralidade, pois para o filósofo, ambas são expressões indissociáveis uma da outra, isto é, constituem-se como um tipo de pensamento falho e enganoso na compreensão do homem e na sua relação com o todo. E justamente por esse motivo, o capítulo seguinte de *Humano* chama-se “Contribuição à história dos sentimentos morais”, uma vez que investe no aspecto historicista do surgimento da moral, como necessária na manutenção da vida e não derivada de valores absolutos suprassensíveis. Estruturalmente a parte inicial de *Humano* se configura por um ataque à metafísica como fundamento dos valores universais compreendendo a moralidade como algo que veio a ser no processo histórico. Nietzsche parte da filosofia histórica, englobando a história¹⁴ e a observação psicológica, como metodologia na investida contra a metafísica; A primeira procura mostrar que o processo psicológico pode ser redutível ao processo fisiológico/pulsional, detectando como a moralidade e o suposto conhecimento absoluto estruturaram-se; o segundo se identifica como instrumento para revelar o processo psicológico envolvendo nossas ações no interior desse processo, isto é, procura desvelar os elementos básicos do agir.

ocorre 28 vezes: *Humano* no §1 do prefácio, *Gaia Ciência* §381, *Ecce Homo* nas *extemporâneas* §2 e no §6 ao comentar *Humano*; nos póstumos 1885 10[113], 1887 41[2], 1888 23[3], 1888 23[13] e 1888 23[3].

¹⁴ Nietzsche aborda a história como ferramenta para revelar que os valores possuem uma historicidade, Araldi explica essa questão, “visto do ângulo do sentido histórico, o homem deixa de ser uma *aeterna veritas*. Esse conhecimento científico das origens da humanidade e a-metafísico, pois considera que o homem se tornou, se desenvolveu em novas formas e tipos que, longe de serem estáveis e fixos, são sempre mutáveis e transitórios (cf MAI/HHI 2 e 22). No entanto, dotado de sentido histórico, ele poderia formar o elo para um sentimento futuro e poderoso. Considerar e sentir a história dos homens implica em incorporar a “soma descomunal” de sofrimento e penúria que ela constitui.” (ARALDI, 2004, p. 240)

1.1 Os fundamentos ‘imorais’ da moral: a imoralidade das pulsões.

No primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, intitulado “Das coisas primeiras e últimas”, o filósofo ataca as noções básicas da metafísica, no sentido de destituir a mesma como conhecimento último do mundo e sua possibilidade no âmbito moral, no intuito de reduzi-las a uma necessidade inteiramente orgânica. Essa tendência atravessa as obras seguintes do filósofo, onde suas críticas são ampliadas ao compreender o homem sob o registro pulsional e fisiológico. Consequentemente para o filósofo nessa fase de seu pensar, o orgânico se constitui pela dinâmica decorrente das pulsões, ou seja, o que é definido como orgânico diz respeito a uma formação de domínio (*Herrschafts-Gebilde*) hierárquica de pulsões. Nietzsche compreende que a moralidade e a própria formação do Estado, estão inscritos no campo de atuação das pulsões, afetos e instintos, ou seja, a atividade humana como um todo decorre desses domínios instintivos e pulsionais. As pulsões formadoras do homem agem inocentemente nesse, pois tendem a uma autopreservação egoísta ‘natural’ na manutenção da vida. Assim, a formação e manutenção da Moral e do Estado possuem uma base ‘imoral’, segundo a própria concepção da moral vigente. Mostrar-se-á, nesse sentido como a moralidade possui uma base instintiva/pulsional denominada de ‘imoral’ como elemento motivador, pela sua perspectiva mesma.

Segundo o pensador alemão as verdades basilares da metafísica dogmática¹⁵, como as noções de igualdade, unidade, o princípio de identidade, e a causalidade, são crenças originadas da psicologia, do mesmo modo que as categorias universais *a priori* da razão transcendental. Talvez a mais célebre dessas noções diz respeito a noção de substância¹⁶ do sujeito metafísico

¹⁵ Adotaremos nessa pesquisa a terminologia metafísica dogmática como uma forma de pensamento de cunho absolutista/universalista/atemporal como perscrutado por algumas correntes filosóficas, tais como a platônica, por exemplo. Da mesma forma que reconhecemos que o termo metafísica na história do ocidente, possui distintas propriedades semânticas no transcorrer da história da filosofia, como o criticismo kantiano, que opera com uma noção de metafísica onde é absolutamente inacessível a apreensão da realidade, dado a limitação de nossa razão.

¹⁶ No tocante a ideia de substância, Ente e Ser, Marton aponta que para Nietzsche, estes conceitos só existem em detrimento da noção de sujeito. “A ideia de substância surgiu quando o homem projetou no mundo circundante a noção de alma. O conceito de substância (é) uma consequência do conceito sujeito, não o contrário” (Nachlass/FP 10[19] do outono de 1887). Ideias análogas, alma e substância são entendidas por Nietzsche como “superstição religiosa

cognoscente, ou simplesmente a ideia de 'Eu', amplamente difundida na história da Filosofia. Para Nietzsche uma das questões fundamentais da metafísica envolve admitir a existência de um indivíduo composto por uma substancialidade dotado de liberdade da vontade, isto é, o pensamento metafísico instaurou a crença fundamental na vontade livre do indivíduo. No §18 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche ataca essa noção elementar da Filosofia, sustentando que a mesma não passa de um erro do homem em presumir essencialidade a sua existência, tendo como consequência o tradicional dualismo entre corpo e alma surgido na modernidade. Para o filósofo a crença nessa 'lei universal' está associada no modo como o homem possui uma "necessidade interior em reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância" (MAI/HHI §18).

A crença na substância é identificada por Nietzsche, como um movimento do pensamento lógico, ao inferir que se algo existe, ele é igual, idêntico a si mesmo e dotado de substancialidade. A possibilidade objetiva, tanto de sistemas filosóficos quanto da racionalidade plena é ilusória e inviável em um mundo desprovido de verdades absolutas. Toda forma de fixá-lo como essência linguística¹⁷ pretendendo explicar a realidade fundamentada pela perspectiva da metafísica, consiste inexoravelmente em uma crença confundida como conhecimento absoluto; isso constitui um saber aparente e errôneo, falho e superficial, no qual Nietzsche pretende superar. Contudo, o filósofo aprofunda essa questão, afirmando que essa crença vincula-se diretamente com a relação de prazer e desprazer, pois, "O primeiro nível do 'pensamento' lógico é o juízo, cuja essência consiste, segundo os melhores

ou preconceito filosófico e a substância, enquanto mera projeção sua" (MARTON, 2010, p. 196).

¹⁷ Segundo Nietzsche, esses erros perpetuados pela filosofia possuem uma natureza linguística que em última instância remete a primazia de um discurso conceitualmente concatenado, no intuito de descrever ou desvelar o 'real'. Esse tipo de abordagem encontra na lógica seu fundamento último. Segundo Müller-Lauter, essas contradições são meramente aparentes e esclarecer essa questão envolve outra, a saber: "questionar o significado fundante da lógica para os antagonismos" (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.40). A lógica é algo-que-veio-a-ser, inexistindo nela princípios ordenadores irreduzíveis ou últimos. Para Nietzsche a necessidade de sobrevivência fez com que o homem erroneamente igualasse o desigual a fim de manter a espécie - uma necessidade biológica. Essa tendência em tratar o semelhante como igual consiste na base da lógica, que segundo o comentador é ilógica "pois não há em si nada igual" (*Ibidem*, p.41).

lógicos, na crença. Na base de toda crença está *a sensação do agradável ou do doloroso* em referência ao sujeito que sente” (MAI/HHI §18). Ao reduzir o aspecto da crença e dos juízos à esfera da sensibilidade pela relação do prazer e desprazer, logo os juízos são produtos dessa relação. Ora, se Nietzsche sustenta que as crenças e juízos, correspondem a particularidades psicológicas sujeitadas ao âmbito do orgânico, logo a psicologia também resulta desse domínio, uma vez que:

A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor. Entre os momentos em que nos tornamos conscientes dessa relação, entre os estados do sentir, há os de repouso, os de não sentir: então o mundo e cada coisa não têm interesse para nós, não notamos mudança neles [...]. Do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há *coisas iguais* (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese). A crença primeira de todo ser orgânico, desde o princípio, é talvez a de que todo o mundo restante é uno e imóvel. — Nesse primeiro nível do lógico, o pensamento da *causalidade* se acha bem distante: ainda hoje acreditamos, no fundo, que todas as sensações e ações sejam atos de livre-arbítrio; quando observa a si mesmo, o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo *isolado*, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior [...]. Portanto: a crença na liberdade da vontade é erro original de todo ser orgânico, de existência tão antiga quanto as agitações iniciais da lógica; a crença em substâncias incondicionadas e coisas semelhantes é também um erro original e igualmente antigo de tudo o que é orgânico. (MAI/HHI §18)

Em suma, as questões fundamentais da metafísica envolvendo crenças e juízos, decorrem de uma necessidade orgânica, e por meio dessa o homem inferiu erroneamente na crença da existência de realidades metafísicas dicotômicas como: corpo/mente, certo/errado e bom/mau; sendo essas admitidas como verdadeiras e independentes de nosso organismo ou psique. A relação dos seres orgânicos com o mundo é caracterizada nos termos de prazer e dor; são essas as sensações basilares que proporcionam o interesse ou desinteresse, ocasionando toda forma primitiva de pensamento, de crença, e até mesmo a formação dos juízos lógicos. O problema central da metafísica, de acordo com Nietzsche, reside em abordar os ‘erros fundamentais do homem’, isto é, os ‘erros originários a todo ser orgânico’ como se fossem ‘verdades fundamentais’. Esse tipo de postulação permitiu a elaboração de

concepções metafísicas ‘verdadeiras’ assentadas, sobretudo na linguagem¹⁸ e no desdobramento a partir dessa, constituindo os princípios fundantes da lógica. A metafísica incorporou erroneamente esses aspectos de procedência psicológica como algo dado, eterno, imutável e absoluto. Para Nietzsche, o que se suprimiu com esse tipo equivocado de explicação, foram os elementos especificamente associados ao domínio do orgânico, responsáveis pela formação dos componentes transcendentais necessários na manutenção da vida.

Nos primeiros aforismos do segundo capítulo de *Humano*, especificamente o §42, §44, §45 e §50, quanto nos últimos, do §94 ao §107, Nietzsche concentra toda sua crítica em esclarecer como os sentimentos morais surgiram e foram fixados no mundo por uma raiz psicológica envolvendo o hábito e o costume, a esse respeito o filósofo afirma:

Ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça. “Bom” é chamado aquele que após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom “para algo”; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como “bons para algo”, como úteis, agora sobretudo o benevolente, prestativo, é chamado de “bom”. Mau é ser “não-moral” (imoral) (*Unsittlich*). (MAI/HHI §96)

Nietzsche se detém em esclarecer como a noção de bom e mau em determinados momentos é variável e conforme sua utilidade. Sentimentos de benevolência e compaixão são bons porque são sentidos como bons em dado contexto. O exemplo da vingança é esclarecedor, os gregos praticavam o costume da vingança como algo bom, isto é, bom para o contexto grego. Como

¹⁸ No segundo período as críticas de Nietzsche à linguagem e à lógica, remetem a crença na igualação do não-igual. Para Nietzsche no mundo não há nada igual e que se mantenha no tempo o mesmo, nem mesmo existe igualdade em coisas aparentemente semelhantes, ou seja, nada é igual, tudo está em constante fluidez – o pensamento do filósofo nesse tocante possui um vínculo com Heráclito. Para Nietzsche essa capacidade de igualar o semelhante por uma necessidade biológica a fim de manter a espécie, é a base da linguagem e da lógica, como afirma “o criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência. Da *crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia. Muito depois — somente agora — os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso.” (HH §11).

os costumes alteram as noções de bom e mau, de certo e errado, a vingança é assumida como algo mau, imoral, uma agressão à ordem vigente dos costumes agora estabelecidos e assumidos. Ora, o que Nietzsche pretende com essas teses é sustentar que aspectos definidos como imorais das sociedades modernas, em tempos de outrora eram reconhecidos como “morais”, no sentido de serem considerados bons, corretos e aceitáveis. Nesse sentido um fator crucial para a mudança dos paradigmas morais diz respeito ao modo como após ‘longa hereditariedade’, certos costumes em função de sua conservação, são tomados como ‘bons’, assim qualquer ação que remeta ao padrão aceitável é admitido como bom. Por conseguinte, ações tidas como boas ou más não decorrem da substancialidade ou da liberdade no agir, mas são apenas fenômenos secundários decorrentes da moralidade do costume.

Para Nietzsche a noção de bom, nunca é um em si, mas em detrimento de algo estabelecido no tempo e por associação, sendo que o homem moral, aquele que pratica a benevolência ou simplesmente o “bom”, é aquele que obedece as regras de convenção impostas pela tradição e nunca é bom em si, ou naturalmente bom. A esse respeito o filósofo afirma:

“Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*. (MAI/HHI §96)

Com isso, Nietzsche não necessita bipartir o fundamento das ações em egoístas e não egoístas justamente por priorizar apenas um elemento determinante das ações e consequentemente o cerne de sua psicologia, ou seja, o caráter egoísta das ações humanas. Dessa forma, o que é considerado como bom, para Nietzsche é aquilo que preserva uma comunidade estruturada, mais ainda, é aquilo que mantém sua sobrevivência. O pensador alemão trabalha essas ideias mais detidamente nas obras posteriores a *Humano*¹⁹, embora o importante nesses escritos seja o modo como Nietzsche concebe a moralidade como uma forma de costume fixado no homem pelo hábito e pelo costume, no qual o mesmo, por obediência a essa tradição, em função de seu

¹⁹ Essa temática é abordada em *Gaia Ciência* nos aforismos, “Os mestres da finalidade da existência - §1e “Do ‘gênio da espécie’ - §354, bem como nas obras do período tardio.

egoísmo, perdera totalmente a noção como foram implementados²⁰, tornando o conhecimento sobre a origem desses sentimentos oculto. É justamente esse aspecto “oculto” elementar nas ações que Nietzsche pretende identificar com a anatomia moral. A psicologia nietzschiana é mais econômica, no sentido de conceder respostas mais objetivas acerca da moral, sem a necessidade de recorrer ao campo das dicotomias transcendentais. Nesse sentido, o filósofo afirma que o egoísmo é uma característica espontânea das pulsões, elas tendem ao prazer ou ao poder (potência), por isso não podem ser classificadas como altruístas, pois sempre almejam sua realização. E é justamente essa característica que Nietzsche julga descrever pela dissecação moral, ou seja, as pulsões são os elementos que compõem o aspecto ‘oculto’ subjacente das ações, como será exposto a seguir.

Para o filósofo, o homem moderno é completamente desprovido da historicidade referente em como o certo e o errado foram estabelecidos, tornando-o condicionado a determinado tipo de costume, pois “toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta, o respeito que lhe é tributado aumenta em cada geração” (MAI/HHI §96). Essa concepção referente à autoridade da moralidade, diz respeito a uma relação de obediência do homem para com os costumes. Os costumes atuam como fundamento das ações, possuindo a força persuasiva no regramento do agir; Nietzsche identifica essa capacidade persuasiva dos costumes como uma ‘autoridade superior’ sobre o comportamento humano, sustentando que o

conteúdo de nossa consciência moral é tudo que, nos anos da infância, foi de nós exigido regularmente e sem motivo, por seres que adorávamos ou temíamos. A partir da consciência moral é despertado, então, o sentimento de obrigação (“isso tenho que fazer, isso não”) que não pergunta: por quê? – Nos casos em que algo é feito com “porque” e “por que”, o ser humano age sem consciência moral; mas nem por isso contra ela. – A crença em autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa. (WS/AS §52)

O respeito à autoridade é central na compreensão de Nietzsche acerca da origem da moralidade. Em tempos passados nossas ações eram regradas

²⁰ Sobre esse aspecto referente a eticidade e o processo de formação da moralidade, indicamos o estudo de Vânia Azeredo intitulado “Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem”, publicado na revista *Dissertatio* vol. 25, 2007.

por aquilo que adorávamos ou temíamos, e a consciência moral, entendida nesses termos, não passaria da capacidade do indivíduo executar determinadas ações por obrigação em decorrência de certo padrão de moral/costume. Nesse viés não há distinção entre ‘consciência moral’ e obrigação; isso para Nietzsche constitui ações que não são realizadas por uma faculdade independente do homem, se toda ação corresponde a uma obrigação, logo a mesma nunca é ‘moral’, mas ação por coerção. Nietzsche enfatiza o processo moralizante que se sucedeu com o homem, sustentando uma posição contrária à vertente tradicional - compreendendo o mesmo como aquele que naturalmente possui inclinação para viver em sociedade.

Nietzsche possui uma visão contrária, onde a humanidade adquiriu esse senso de convívio em coletividade, por meio da força e coerção, que após longo período engendra-se no homem como instinto relacionado ao prazer. Declara que a moralidade se instaura pelo ‘prazer no costume’, ao afirmar que:

um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus *costumes*, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. (MAI/HHI §97)

Prazer e hábito estão na origem dos costumes e da moralidade, identificando o resultado das ações como útil e agradável e não como bom em si. O que é chamado de ‘bom’ estaria associado a uma utilidade específica do grupo, que formou essa noção de ‘bom’, de acordo com alguma finalidade específica; seja para o fortalecimento interno do grupo frente a uma ameaça ou apenas regramento interino dos sentimentos morais, definidos como bom. De acordo com essa perspectiva²¹ ‘bom’, útil, agradável e prazeroso são termos intercambiáveis na significação psicológica de indivíduos no interior de um contexto moral. Nietzsche não acredita que os homens passaram a conviver em sociedade por intermédio de uma natureza política ou por intermédio de um contrato, a visão nietzschiana de formação do Estado não possui esse caráter

²¹ As questões referentes ao perspectivismo serão tratadas mais detidamente no segundo capítulo.

naturalista ou contratualista; a própria definição do surgimento do Estado e da moralidade provém da coerção, da força com que se impõe e justamente esse processo imperioso ao longo de gerações, promove no homem a crença ilusória de uma tendência natural para viver em sociedade, como sustenta Nietzsche:

A moralidade é antecidida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama *virtude*. (MAI/HHI §99)

A coerção é o fator determinante do qual os homens passaram a viver em sociedades. O processo da coerção a virtude, é central para entender o modo como Nietzsche pensa a instauração da Moral no ocidente. Isso permite pensar também que outras instâncias como o Estado, e até mesmo a noção de justiça em voga no mundo moderno, decorrem desse processo formador e coercitivo identificado por Nietzsche²². Como exposto, a relação de bem-estar converge para história dos sentimentos morais, não sendo diferente de uma posição estritamente egoísta. Assim, a tradição metafísica historicamente empreendeu justificar e fundamentar as qualidades humanas e o conhecimento sob a esfera do transcendente, dissociando qualquer elemento humano, de cunho psicológico como fundamento último. A relação de prazer/desprazer constituiu então, a formação da consciência moral, inicialmente pensada a partir de uma concepção psicológica. Nietzsche com sua ‘nova metodologia’ englobando psicologia e história, propõe uma visão radicalmente contrária, exortando do cenário intelectual filosófico os elementos fundacionais metafísicos do ocidente.

A crítica de Nietzsche em *Humano* e em *O andarilho*, aos aspectos formadores da moralidade tem como embasamento a psicologia, compreendida como domínio responsável por todas as apreciações de valores, entendidos como sentimentos morais. Ao proceder dessa maneira tais dicotomias metafísicas possuem uma raiz orgânica desprovida de intencionalidade ou

²² O comentador Itaparica, reconstrói esse processo da coerção envolvendo a moralidade, afirmando que “a passagem para o estado não se dá pelo contrato, mas pela coerção, e com ela vemos o caminho que leva à moralidade: coerção (para evitar desprazer e provocar bem-estar) → costume → obediência livre (racional) → quase instinto (hábito) → prazer nas ações “boas” (virtude)” (ITAPARICA, 2013, p. 76).

objetividade, ou seja, elas existem não pela liberdade da vontade do homem, mas sim por algo vinculado a uma necessidade orgânica de conservação. Nesse sentido o escopo da psicologia nietzschiana, no segundo período, remete a uma noção que engloba aspectos do orgânico e do psíquico, sem a necessidade de recair na tradicional visão dualista; essa característica será de suma importância na composição do conceito de fisiologia.

Na obra posterior a *Humano* intitulada *Aurora*, Nietzsche lança mão do conceito de fisiologia. Se antes reinava o predomínio do psicológico nos ataques do filósofo à moralidade, agora sua crítica é intensificada e aprofundada à luz da fisiologia, sem é claro, desconsiderar o aspecto do psíquico no homem, mas sim englobando a psicologia ao domínio do fisiológico. A fisiologia, na perspectiva nietzschiana, não pode ser compreendida da mesma forma que a visão científica possui desse termo²³, pois não se restringe apenas ao âmbito biológico, mas sim, a fisiologia é decorrente de um processo pulsional. Nietzsche reconhece apenas a fisiologia como elemento determinante no agir, sem que com isso seja possível considerá-lo como um pensador reducionista, pois a própria noção de unidade remete a pluralidade, neste caso uma multiplicidade de impulsos conflitantes; a unidade aplica-se apenas enquanto convenção linguística explicativa. Dessa maneira, mesmo a atividade do sistema nervoso²⁴, por exemplo é atribuída ao caráter fisiológico, que pode ser reduzido aos instintos e afetos; nesse tocante afirma: “nossos afetos pressupõem pensamentos e gestos, estes, um sistema nervoso, etc” (Nachlass/FP 1881 11[241]). Pretender classificar o texto de Nietzsche como um mero reducionismo fisiológico é incorrer em uma compreensão insuficiente, grosseira e limitada de seus escritos. A própria noção de qualquer reducionismo é recusada pelo filósofo, uma vez que a dissolução da concepção de subjetividade, definida como a unidade da consciência, não necessita ser

²³ Segundo Frezzatti, a fisiologia em Nietzsche “não pode ser substituído como sinônimo pelo termo “biologia”, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a “fisiologia”, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma “unidade”, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma ‘unidade’” (FREZZATTI, 2004, 117-118).

²⁴ Tal referência ao sistema nervoso não é sistemática, embora Nietzsche recorra a essa referência mais frequentemente em *Aurora*, um exemplo é o §119.

compreendida por um materialismo grosseiro - o corpo é um conceito que só possui sentido à luz dos afetos.

Em *Aurora*, nos §119, §453, §542, essa temática é aprofundada ainda mais. As mesmas instâncias responsáveis no desenvolvimento moral decorrem da fisiologia. Isso não quer dizer que Nietzsche estava errado anteriormente, muito pelo contrário. O filósofo amplia essa questão ao sustentar que estados psicológicos podem ser redutíveis a estados fisiológicos, ou seja, não há diferenciação substancial entre esses conceitos; na verdade existe apenas um único processo formador dessas instâncias. Se a necessidade orgânica pela sobrevivência introjetou na humanidade a capacidade em assimilar objetos e coisas desiguais como iguais em função da autoconservação, agora o mesmo erro necessário à vida é compreendido em função da esfera fisiológica e pulsional. Nietzsche abrange o espectro de sua crítica estendendo sua compreensão sobre o mecanismo das ações ao incorporar a psicologia como modalidade fisiológica. No período em questão, a filosofia nietzschiana opera a psicologia enquanto expressão de estados orgânicos identificados pelo filósofo como estados fisiologicamente egoístas.

O subtítulo de *Aurora* “reflexões sobre os preconceitos morais”, fornece uma clara explicação das intenções de Nietzsche contra a moral, sobretudo seus pressupostos. Em *Humano*, Nietzsche se ocupou em destituir do campo filosófico, as noções metafísicas basilares do ocidente, onde o filosofar histórico e a psicologia eram operantes. Em *Aurora* sua preocupação consiste em esclarecer como os preconceitos morais fundamentaram a moralidade no ocidente por uma via ligeiramente diferenciada de *Humano*. A perspectiva adotada por Nietzsche identifica fisiologia e pulsões pois se confundem; isto é, o primeiro decorre diretamente do segundo, pois é expressão deste, em suma, podem ser compreendidos como aspectos do mesmo processo. Em função do estilo nietzschiano de escrita e reflexão, o filósofo não se detém a uma terminologia específica para cada termo, por isso eventualmente em seus escritos, existe uma permuta terminológica entre impulsos e fisiologia. Em suma o fisiológico pode ser entendido como resultado de uma multiplicidade de impulsos, em que os últimos foram o primeiro.

Nietzsche possui como critério as pulsões e a fisiologia para sustentar suas teses contra os pressupostos morais. Sua argumentação se mostra mais

ríspida e sintetizada na elaboração de suas ofensivas contra a moral, do mesmo modo procura especificar o cerne de sua crítica. Isso pode ser observado quando o filósofo sustenta teses radicais na formação de nossos juízos e no modo como valoramos. Todas essas diretrizes segundo Nietzsche, vieram a ser no homem; não são de modo algum transcendentais tampouco absolutas, uma vez que, “nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido, uma espécie de linguagem adquirida para designar certos estímulos nervosos?” (M/A §119). Em anotação da época de redação de *Aurora*, Nietzsche esclarece essa questão de forma muito concisa ao afirmar: “a moral a serviço das funções fisiológicas” (Nachlass/FP 1880 2[55]), nessa perspectiva estabelece o campo fisiológico como único registro operante na formação da moral. A rigor Nietzsche inverte o sentido de compreensão sobre o indivíduo, se antes todos nossos atos eram efeitos causados pelo homem, agora o homem é efeito de um processo fisiológico. Nossos juízos e ações entendidas como fruto de uma ‘vontade autônoma’, não passam de ações resultantes da fisiologia.

Entretanto a Filosofia, de forma geral não procedeu dessa forma, ao fundamentar o agir humano por meio da crença na metafísica. Em decorrência disso o homem consolidou e fixou costumes engendrados a partir de valores transcendentais. Os pressupostos metafísicos, segundo a tradição, constituem nossas noções mais louváveis, no que tange as ações ditas compassivas e apreciáveis, promovendo surgimento da noção de ‘bom’ enquanto ordenamento social e cultural. Essa noção basilar no ocidente para Nietzsche caracteriza-se como uma amálgama entre o que um indivíduo sente, pensa e age em uma comunidade moral estabelecida pelo costume, de modo que o produto de suas ações tendem a refletir, na medida do possível, a aprovação moral de outrem. Tendo a noção de ‘bom’ como parâmetro de regramento das ações. Tudo o que

(...) é visto como bom de algum modo, corresponde a esse impulso formador de corpo e membros, e a seus impulsos auxiliares, esta é a *corrente moral fundamental* de nosso tempo; empatia individual e sentimento social aí se conjugam. (M/A §132)

De acordo com Nietzsche o conhecimento moral não abarca a totalidade referente às origens de nossas ações. Os pressupostos concebidos como

eternos e imutáveis perdem sentido ao serem reduzidos a um fenômeno pulsional, onde o homem é um processo e não sua própria causa.

A Filosofia, de modo geral, possui certa resistência ou desconsiderou boa parte de teorias filosóficas, com hipóteses em que o homem resulta de um processo independente de seu controle²⁵. Muito dessa rejeição se deve a crença derivada da linguagem na substância idêntica a si, que forneceram as condições do surgimento do 'Eu', como uma realidade fixa, imutável dotada de vontade livre. Para Nietzsche "a linguagem e os preconceitos em que se baseia a linguagem nos criam diversos obstáculos no exame de processos e impulsos interiores" (M/A §115). Tais obstáculos mencionados por Nietzsche são os pressupostos linguísticos, responsáveis pela crença metafísica no ocidente, longamente discutido no primeiro capítulo de *Humano*, retomado em *Aurora*. O processo fisiológico desconhecido mencionado anteriormente remete em última instância a dinâmica das pulsões no homem. O desconhecimento do processo a qual Nietzsche se refere é a impossibilidade humana de distinguir com abrangência e precisão ontológica as circunstâncias efetivas ocorridas no interior do domínio pulsional, seus pormenores e particularidades, no sentido de extrair desse domínio, algum tipo de conhecimento sólido, uma epistemologia pura e absoluta. Ora, se não existe possibilidade de identificar uma ordem ou estrutura fixa na dinâmica pulsional, isso implica na impossibilidade de qualquer campo epistêmico seguro anterior a esses estados, no que concerne determinar se as ações podem ser classificadas como corretas, incorretas, louváveis ou desprezíveis. Nietzsche fornece em *Aurora*, aspectos acerca do 'processo desconhecido', oculto, responsável pela formação cultural, moral e do conhecimento, assumindo que a totalidade das características específicas do homem, são resultados do que entende por fisiológico.

O filosofar histórico não se reduz apenas em investigar a época em que Nietzsche viveu, mas permite o filósofo adentrar na raiz desse problema, acreditando que sua origem provém da Grécia antiga, sobretudo posteriormente ao advento do socratismo, pois, mesmo as virtudes concebidas

²⁵ No 'panteão' filosófico no tocante referente as ações, sua deliberação, escolha, imperativo. Destacamos a filosofia aristotélica com a noção de agente virtuoso; a filosofia moral de Kant com o imperativo categórico, e toda forma de pensamento moral que contenha em seu interior a possibilidade da escolha na deliberação de suas ações.

na antiguidade²⁶, como aquelas ações identificadas que convém à natureza humana, sendo definidas como ‘boas’, são para o filósofo o reflexo de pura fisiologia para autoconservação, uma vez que,

Em suma, tudo aquilo que designamos pelo nome de *virtudes socráticas* é *animal*: uma consequência dos impulsos que ensinam a procurar alimento e escapar aos inimigos. Se considerarmos que também o homem superior apenas se elevou e refinou no *tipo* da alimentação na ideia do que lhe é hostil, será lícito caracterizar todo o fenômeno da moral como animal. (M/A §26)

Nietzsche deixa claro o predomínio do reino pulsional na composição da característica humana de perseguir a ‘verdade’. O fenômeno moral, entretanto, provém da animalidade existe no homem, ou na terminologia nietzschiana é oriunda das pulsões. Mesmo a busca pelo conhecimento, por mais neutra que possa pretender nada mais é que um refinamento de certas particularidades animais, outrora vinculada à preservação e manutenção da vida, supervalorizada pelo costume e hábito. Através da sucessão de inúmeras gerações são intensificadas e compreendidas como verdades provindas de um centro organizador, definido como ‘Eu’ possuindo a capacidade de acessar e descrever o ‘real’. Mais ainda, o diagnóstico de Nietzsche da impossibilidade do transcendente metafísico, rejeita qualquer lei, regra, pressuposto e axioma universal/absoluto e atemporal, que possa ser implementado na conduta e na ciência humana; neste tocante afirma em anotação póstuma: “*quais são as transformações profundas que tem os ensinamentos de que nenhum deus cuida de nós e que não há lei moral que seja eterna (humanidade ateia-imoral (unmoralische))?*” (Nachlass/FP 1881 11|54] - Tradução nossa). Essa é a exigência de Nietzsche no período em questão, promover um campo reflexivo em que os ideais universais são desqualificados por sua filosofia, bem como sua pela noção de ciência que possui. Ao “expor o fenômeno fisiológico por trás da predisposição e preconceito moral” (M/A §542), o filósofo alemão

²⁶ O sentido da virtude socrática pode ser definido pela capacidade de realização de uma determinada tarefa da alma. Assim como os órgãos de um corpo, os olhos têm a função de ver, portanto, a visão é a virtude dos olhos. Nesse sentido, a alma tem suas próprias funções, sendo a virtude a capacidade de realiza-las. Com efeito, a diversidade das virtudes é determinada pela diversidade das funções da alma.

esforça-se em destituir a substancialidade metafísica fundamental da moralidade.

A moral constitui-se por ser precedida e estruturada por meio da relação de prazer/desprazer, instaurando as formas elementares do hábito e do costume. Nessa perspectiva, parece existir uma inversão filosófica em relação aos dogmas ontológicos estabelecidos pela metafísica. Se antes o conhecimento metafísico era caracterizado por uma busca neutra e universal para descrever o mundo, pretendendo com isso estipular normas e regras universais tendo em vista a noção de ‘bom’ ou ‘bem’. Em Nietzsche essa posição é radicalmente diferente, ao compreender o homem desprovido de qualquer subterfúgio transcendente, sendo formado/estruturado por um processo pulsional fisiológico, que de modo algum poderia formular uma descrição do mundo universal e imparcial, pois, no que concerne a estipulação de qualquer juízo ou crença, reside uma necessidade estritamente fisiológica e nada neutra, consolidando durante inúmeras gerações os costumes e hábitos formadores da moral.

Esse aspecto em assumir o exercício da moralidade como algo relacionado ao hábito forneceu refletir o problema pela via oposta, ou seja, pela própria análise dos elementos fundantes da moral, questionando porque o contrário não seria aceitável. O que faz de algo dito como ‘imoral’, errado e ameaçador, contrariando os costumes uma vez estabelecidos pelo hábito?²⁷ A linha argumentativa exposta por Nietzsche para responder essa questão, sustenta que:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem

²⁷ No que concerne ao hábito em Nietzsche, o filósofo considera que o costume e a cultura foram implementados através da força e da violência. Em *Aurora*, Nietzsche afirma, “no que somos mais sutis. — Pelo fato de por muitos milênios haveremos pensado que as coisas (natureza, utensílios, propriedade de toda espécie) eram também vivas e animadas, com força para causar danos e furtar-se aos propósitos humanos, o sentimento de impotência dos homens foi bem maior e mais frequente do que deveria ter sido: havia a necessidade de assegurarmo-nos das coisas tanto quanto dos homens e animais, através de coação, violência, lisonja, acordos, sacrifícios — e eis a origem da maioria das práticas supersticiosas, isto é, de parte considerável, talvez *preponderante*, porém esbanjada e inútil, de toda atividade até agora exercida pelos homens!” (M/A §23). Wotling esclarece essa temática ao sustentar que “a história da cultura é, portanto, tanto história do medo quanto da crueldade: Nietzsche destaca com insistência as determinações temporais. Com efeito, elas são capitais para que se compreenda a formação das determinações culturais, pois, “a história da cultura é, portanto, redutível à história da crueldade, que aparece como força elementar que impõe a cada estado da cultura sua configuração particular”. (WOTLING, 2013, p. 232)

nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa*: isto é, quando se trata da *autoconservação*! (MAI/HHI §102)

Nietzsche identifica que a moral provém do hábito promovido pela autoconservação, remetendo em última instância a relação de prazer e desprazer; no qual a imoralidade se caracteriza pelo grau de desprazer proporcionado. O filósofo afirma que o Estado e a moralidade se exercem e se mantêm pelo critério de convergência das ações produzirem prazer tanto no indivíduo como no grupo, nesse caso, devem refletir os costumes de uma comunidade moral, por meio de ações 'boas', 'agradáveis', 'uteis' e 'prazerosas'. Nesse sentido, as funções orgânicas e as consequentes afecções (as noções de prazer e dor) provindas da fisiologia, constituem a psicologia enquanto expressão desses estados orgânicos. Para o autor de *Humano, demasiado humano*, essas 'qualidades' não possuem lugar no escopo crítico de sua metodologia filosófica que tem por base compreender essas questões primeiramente sob o domínio psicológico e da história para posteriormente, ao longo de suas obras, passar examinar essa temática pelo âmbito fisiológico. O filósofo ainda apresenta uma breve definição como o homem compreende que certas ações podem ser denominadas imorais porque remetem, ou ao necessário ou a uma vontade livre; tendo em vista a sua conservação que tanto o homem quanto o Estado praticam ao se conservarem - essa característica é elementar na composição do conceito de imoralismo. Ao sustentar a inexistência da vontade livre, como abordado anteriormente, afirmar que ações realizadas por um ato 'livre' podem ser acusadas de imorais, não fazem mais sentido na filosofia nietzschiana. O ponto crucial para Nietzsche é que, se toda ação nunca é livre, mas pertence ao domínio do necessário, então nenhum ato pode ser considerado imoral, pois da mesma forma teríamos que acusar aspectos da natureza como imorais.

Não acusar eventos naturais de imorais, para Nietzsche, remete a crença na substancialidade e na realidade metafísica da vontade livre do

homem, por isso aquele que age de forma ‘errada’ ou ‘maldosa’ é identificado como imoral, pois poderia ter escolhido de outro modo, o que não acontece com eventos naturais. Nietzsche ao comparar ações morais e imorais, radicaliza essa questão afirmando que

se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral (*Unmoralische*): causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir uma desgraça pessoal. (MAI/HHI §104).

Os atos envolvendo aspectos da ‘legítima defesa’ para Nietzsche são por definição, ações egoístas que prezam a autoconservação, uma vez que “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más” (MAI/HHI §99). Nietzsche sustenta, que tanto a autopreservação do indivíduo como de uma comunidade deriva do impulso egoísta para a conservação. As ações ditas de más, egoístas e incorretas mesmo visando a preservação são compreendidas como imorais pela moral vigente, ou seja, é com base no *status* moral que uma ação é definida de moral ou imoral. Em *Aurora*, Nietzsche defende esse ponto de vista sustentando que a imoralidade sempre tem uma conotação perversa ou maléfica quando os indivíduos tendem a realizar ações em seu próprio benefício no sentido de autopreservação, pois, “sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume – afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção” (M/A §9). O imoral define-se por aquilo em que o indivíduo executa em seu proveito para a conservação; é um ato egoísta que aos olhos de certo costume interpreta como uma atitude ameaçadora, ‘imoral’, pois, não beneficia o grupo, não produz uma ação prazerosa para aqueles que não são afetados por seus atos.

Se os homens agem de forma egoísta, mesmo disfarçada pela crença na ilusão metafísica da substância e da vontade livre, Nietzsche afirma que nossas ações estão submetidas a uma relação dinâmica de pulsões, é a dinâmica pulsional existente no homem, e não sua ‘vontade livre’ que estabelece o agir. A ‘natureza humana’, tal como concebida pela tradição filosófica desde a Modernidade, identifica o homem como um animal diferente

dos outros, a distinção reside na capacidade de ‘consciência’ atribuída ao homem. Entretanto, O homem de acordo com o filósofo, age segundo suas pulsões assim como os outros animais. A vida do homem não requer a existência de uma consciência enquanto substância metafísica, como assegura Nietzsche, ela é identificada como resultado de um processo dinâmico pulsional; o que o filósofo assevera no segundo período, é a identificação da vida com as pulsões. Em vista disso, todas as instâncias pertencentes a esfera humana decorrem do fisiológico, inclusive o aspecto epistemológico-moral com suas imposições e opressões, em vista da autoconservação decorrentes de uma necessidade fisiológica. Portanto, o conhecimento perpetrado pela metafísica desconhece todo esse processo, identificado por Nietzsche pela filosofia histórica, ao apontar uma natureza demasiado humana, o filósofo rompe drasticamente com a tradição filosófica, e instaura as condições para a Filosofia cogitar outras formas de pensar a condição humana.

1.2 A imoralidade dos atos revelada pela anatomia moral.

A dissecação moral como mencionada no §19 de *O Andarilho e sua sombra*, é uma referência à metodologia investigativa de Nietzsche no segundo período, especialmente em *Humano, Demasiado Humano*. Ao vincular psicologia, fisiologia e filosofia histórica, como critério filosófico a fim de destituir a crença na substancialidade do ‘Eu’ e na vontade livre, os dois erros fundamentais da metafísica. Ao identificar que tais ‘categorias’ não passam apenas de criações humanas, cumprindo exigências e utilidades demasiado humanas. A crítica de Nietzsche operada a partir de *Humano*, contra a moralidade platônico-cristã é essencial na gênese do imoralismo, na medida em que é compreendida enquanto profunda análise psicológica dos padrões morais. Segundo o filósofo, o exercício da moralidade partilhada pelo homem ocidental, resulta das tradições e dos costumes decorrentes de sua imposição, ou seja, é através de certa tradição que os valores se fixam e são instaurados, tornando-se ‘verdadeiros’, ‘universais’, ‘absolutos’ e ‘imutáveis’.

Tais valores, em última instância para o filósofo são valores imorais, pois se constituem por aquilo que o padrão moral vigente condena como imoral. Esses valores admitidos como corretos e aceitáveis, foram estabelecidos em algum momento na história em conformidade com alguma utilidade. A tarefa do anatomista moral²⁸ consiste em diagnosticar a assim chamada imoralidade dos valores assumidos. Para Nietzsche, os moralistas de sua época através da dissecação moral, devem ser compreendidos como imoralistas (*Immoralisten*), quando afirma:

Agora os moralistas têm que aceitar serem tachados de imoralistas (*Immoralisten*), pois dissecam a moral. Mas quem quer dissecar tem que matar: apenas, no entanto, para que se saiba mais, se julgue melhor, se viva melhor; não para que todos dissequem. Infelizmente, porém, as pessoas ainda crêem que todo moralista tem de ser, em todo o seu agir, um modelo que os outros deveriam imitar; elas o confundem com o pregador da moral. Os moralistas mais antigos não dissecavam o bastante e pregavam em demasia: daí vem essa confusão e essa desagradável consequência para os moralistas de hoje. (WS/AS §19)

Nietzsche identifica que os moralistas de outrora não aprofundaram suficientemente o questionamento sobre as origens e os elementos constituintes do agir, pois ainda não possuíam os requisitos metodológicos necessários para desvelar as ações humanas. O filósofo sustenta que os moralistas de seu tempo deveriam ser denominados de imoralistas, tendo em vista que as ciências²⁹ naturais da época poderiam proporcionar respostas

²⁸ A expressão anatomia é usada primeiramente por David Hume no fim do *Tratado da Natureza Humana*, afirmando: “O anatomista, entretanto, é admiravelmente bem qualificado para aconselhar o pintor; chega a ser impraticável atingir a perfeição nesta última arte sem o auxílio da primeira. Temos que ter um conhecimento exato das partes, de sua posição e conexão, para podermos desenhar com elegância e correção. Assim, as especulações mais abstratas acerca da natureza humana, por mais frias e sem graça que sejam, fazem-se um instrumento da moral prática; e podem tornar esta última ciência mais correta” (HUME, 2009, p. 660). Embora pode-se cogitar a possibilidade, de Hume ter lido os moralistas franceses, antes da publicação do *Tratado*. No Brasil, Scarlett Marton é a primeira em associar o termo da anatomia moral com os moralistas franceses, ao identificar essa prática como instrumento que revela os motes das ações humanas. No artigo “Pascal: A busca de um ponto fixo e a prática da anatomia moral” publicado na Revista Discurso, a autora aborda que a questão “do ponto fixo aparece datada, a prática da anatomia moral revela sua atualidade. Instrumento para desvendar o funcionamento secreto das paixões humanas, ela converte-se nas mãos do filósofo, em poderosa arma de crítica ao seu tempo” (MARTON, 1994, p. 171).

²⁹ Araldi define a noção de ciência operada por Nietzsche no segundo período, da seguinte forma: “a compreensão nietzschiana de ciência passa por uma significativa modificação a partir de *Aurora* e, principalmente, nos escritos da época de *Gaia Ciência*. Enquanto na época de elaboração de *Humano* o filósofo valorizava na ciência o caráter esclarecido e desmistificador, assim como as condições e forças para engendrar uma cultura e humanidade superiores, ele passa a entender que também a ciência moderna, juntamente com os sistemas positivistas do século XIX, repousa sobre convicções e crenças de caráter moral.” (ARALDI, 2004, p. 277-278)

significativas acerca do homem, sem a necessidade de recorrer a fundamentação metafísica. Nessa acepção, moralista e imoralista são diferenciados pelo grau de profundidade em que dissecam a moral ao revelar os aspectos responsáveis pelo agir; o primeiro compreende-se por aqueles que não aprofundaram suficientemente a investigação sobre a conduta do homem, permitindo explicações de cunho transcendentais, o segundo por possuir o auxílio do avanço das ciências naturais da época, seriam dotados da capacidade de identificar os elementos básicos do agir, imune de qualquer especificidade metafísica. Nessa perspectiva não se pode confundi-lo com o pregador da moral; o moralista identifica-se como imoralista, pois é o responsável pela dissecação moral, no sentido de tornar o conhecimento sobre as ações e os costumes do homem como algo possível de ser reconhecido pelas ciências da época como o caso da psicologia e fisiologia. Exatamente por isso a alusão de Nietzsche à dissecação, uma referência especificamente de domínio científico (o dissecar).

A dissecação envolve analisar/explorar os fundamentos das ações por debaixo do ‘tecido moral’, ou seja, a moral ao ser analisada pela observação psicológica com as ferramentas da ciência é revelada como falsa e desprovida de qualquer virtuosidade ou benevolência como elementos motivadores do agir. O moralista para Nietzsche teria de ser chamado de imoralista, pois ao dissecar a moral, identifica os elementos constituintes das ações pertencentes ao domínio do egoísmo; eles revelam os fundamentos das ações pela anatomia moral. Nietzsche faz uma diferenciação entre os moralistas antigos, que não ‘dissecavam o bastante’, definidos de pregadores de uma moral; e os ‘moralistas de hoje’, compreendido como um pequeno grupo de autores, dentre os quais podemos destacar os moralistas franceses, Paul Rée e o próprio Nietzsche.

Os moralistas franceses são imprescindíveis no escopo filosófico de Nietzsche nesse período. Dessa forma, é mister enfatizar que tais pensadores surgem no cenário intelectual no começo do século XVII, por meio da obra de Charron, intitulada, *Da Sabedoria* (1601), embora não se possa negar o fato de Montaigne³⁰, e seus *Ensaíos* (1580), no fim do século XVI, ter contribuído de

³⁰ Além de La Rochefoucauld, Montaigne é muito citado por Nietzsche podendo ser compreendido como o primeiro moralista francês ao lado de Pierre Charon. (Cf. Jean Lafond.

forma significativa a uma ruptura com o modelo filosófico tradicional da época. Seus escritos inauguram um século de suspeita e extensa análise crítica dos costumes, por meio da observação comportamental dos homens. Sem a necessidade de recair nos moldes filosóficos vigentes, ou seja, recusam o modo sistemático da escrita filosófica em prol de uma escrita que contenha o leitor como parte do texto. Os escritos dos moralistas se estruturam sob a forma de máximas, sentenças, fábulas ou aforismos, no intuito de analisar os costumes e práticas sociais, conforme as normas da moral vigente, revelando uma 'lição moral' com seus escritos.

Essa característica torna os moralistas dotados da capacidade em reconhecer o egoísmo das ações humanas e por também conhecer a si mesmo como egoísta³¹. Essa posição torna o moralista espectador de si mesmo e dos outros homens, torna-o, igualmente, exterior a ele próprio e ao mundo³². Na obra *O Andarilho e sua Sombra*, Nietzsche afirma que: “ao ler Montaigne, La Rochefoucauld³³, La Bruyère, Fontenelle (sobretudo o *Dialogue des morts*), Vauvenargues³⁴, Chamfort³⁵, estamos mais próximos da Antiguidade do que com qualquer grupo de seis autores de outros povos.” (WS/AS §214). Para o filósofo os moralistas possuem como instrumento na elaboração de suas máximas a observação psicológica como método, Tais pensadores que ao fazerem uso da dissecação moral, pretendem mostrar como a conduta humana

Dicionário de Ética e Filosofia Moral. p. 207 - 208). Nietzsche teve contato com a obra desses autores influenciando em grande parte o período de *Humano, Demasiado Humano*. Em *Os Ensaios* (1580) a principal obra de Montaigne, podemos destacar o título de um ensaio específico intitulado “O bem o mal só o são, as mais das vezes, pela ideia que deles temos” (*Os Ensaios* p. 66-83), para elucidar superficialmente a influência de Montaigne em Nietzsche.

³¹ Emile Cioran no prefácio de seu livro *Antologia do Retrato* elabora uma descrição precisa do que vem a ser um moralista. Para Cioran, o moralista é aquele que “assume a tarefa de conhecer os outros e de se definir a si mesmo, empresa ingrata como poucas, já que repugna à nossa natureza tomar consciência de si mesma” (CIORAN, 1998, p. 15.)

³² Conforme, Jean Lafond “eles se desviam [...] das formas normativas ou parenéticas das morais tradicionais para se reapropriar da aproximação socrática de uma moral fundamentada no conhecimento do homem por ele mesmo” (LAFOND, 2003, p. 207).

³³ François, Duque de La Rochefoucauld (1613-1680), talvez o mais célebre dentre os moralistas franceses, sua obra *Máximas e Reflexões*, publicada anonimamente na Holanda em 1665.

³⁴ Luc de Clapiers, Marquês de Vauvenargues (1715-1747). Moralista francês autor de *Reflexões* de 1746.

³⁵ Chamfort (1740-1794). Moralista francês autor de *Máximas e Pensamentos; Caracteres e Anekdotes*, que conforme Regina Schöpke, no prefácio da edição em português da obra citada, afirma que Chamfort foi testemunha e ator na revolução de 1789, pois considerava a sociedade francesa corrompida e corruptora; segundo ele, somente por intermédio de uma revolução radical a sociedade francesa poderia ser alterada. (*Máximas e Pensamentos; Caracteres e Anekdotes*, p. 14-15).

é no fundo reflexo de ações egoístas, entendidas pela moral como imorais, uma vez que são desprovidas dos valores defendidos pela tradição.

Para Nietzsche a instauração dos valores morais ocorre em consequência de dois domínios: o primeiro pela capacidade de esquecimento do homem³⁶, isto é, a incapacidade de questionamento sobre a origem dos valores assumidos como eternos, imutáveis e absolutos; e o segundo, pelo modo como as tradições morais impõem esses valores, questão essa responsável por imputar no homem as noções de bondade e maldade através de imposições culturais, e não decorrente de alguma ação que remeta a qualquer acesso transcendente. É a partir desse *modus operandi* que a moral procede enquanto normalização e regramento das ações humanas, pois se retroalimenta conservando seus valores por meio da tradição e dos costumes. Segundo o filósofo, a prevalência desses domínios construiu a edificação do homem moderno estabelecendo seu modo de agir e pensar.

No primeiro aforismo de *Humano* eclode o aspecto do filosofar histórico como critério de um novo método filosófico análogo às ciências naturais, capaz de constatar a inexistência dos opostos, resultando em um procedimento compreendido como uma ‘nova ciência’ intitulada de ‘filosofia histórica’, entendida como:

Em quase todos os pontos, os problemas filosóficos são novamente formulados tal como dois mil anos atrás: como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros? Até o momento, a filosofia metafísica superou essa dificuldade negando a gênese de um a partir do outro, e supondo para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da "coisa em si". Já a filosofia histórica, que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica. (MAI/HHI §1)

Nietzsche, com o filosofar histórico acredita superar a dificuldade em responder: como algo pode originar do seu oposto? A filosofia metafísica concedeu respostas insuficientes por rejeitar a origem de um a partir do outro, ou seja, a metafísica fracassa em compreender de que modo o lógico provém

³⁶ Essa temática é aprofundada demasiadamente na obra do período tardio *Genealogia da moral* (1887), em especial sua segunda dissertação intitulada de “Culpa”, “Má consciência”, e coisas afins.

do ilógico, ou mesmo o racional do irracional, como questionado por Nietzsche. Se identificarmos o homem como pertencente ao reino animal, em algum momento no passado distante, o ilógico e o irracionalismo, por exemplo, pertenceriam ao homem em um estágio anterior de nosso passado remoto. Então como explicar a passagem de um estado para outro, sem recair na metafísica? Como proceder no sentido de ultrapassar o conteúdo transcendente metafísico nas explicações do mundo? Nietzsche julga encontrar a resposta na filosofia histórica, a metodologia responsável para resolver esse antigo problema. Filosofia histórica, enquanto negadora da existência de opostos, conota também uma forma de ciência. Por isto se fala em uma “química das representações e sentimentos morais, religiosos, estéticos” (MAI/HHI §1). Dessa forma Nietzsche concentra-se em investigar através da filosofia histórica, as transformações que a moral, a religião, a arte, a política, a ciência e a própria filosofia, apresentaram ao longo do tempo, verificando a inexistência de fatos eternos e verdades absolutas.

Em decorrência do diagnóstico dessa metodologia, não há espaços para as dicotomias ou a realidade dos opostos estabelecidos pela metafísica, tudo está desprovido de substancialidade, universalidade e valoração absoluta, o que existe são apenas coisas plenamente humanas, fixadas no mundo pelo próprio homem como verdades absolutas em vista a algum fim. Não obstante, para Nietzsche o fracasso filosófico vigente ocorre por meio de um equívoco racional, isto é, no que concerne a origem das contraposições, em especial as ideias de bem e mal. A razão comete um erro em compreender que os opostos possuem propriedades transcendentais distintos, sem investigar a origem dos mesmos. Isso consiste para Nietzsche, em erro e consequente falsidade epistêmica, pois, para sua nova metodologia filosófica enquanto ciência, afirma que:

[...] a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda. (MAI/HHI §1)

Tal ciência, englobando a observação psicológica como instrumento da dissecação moral, teria a função de estabelecer qual seria o elemento básico volatilizado esquecido pela história da Filosofia, sendo perceptível apenas pela observação mais aguda, tal qual realizada pelo imoralista na dissecação moral.

Essa ciência deve ser compreendida precisamente, como a responsável por responder a totalidade dos aspectos que englobam a existência humana, mais ainda, é caracterizada pelo esforço em aproximar a Filosofia e as demais Ciências. O filósofo então pretende enfatizar o caráter estritamente humano, de todas as instâncias relativas ao homem, sem a necessidade de recorrer a uma fundamentação transcendente. Nesse sentido, pretende esclarecer como os sentimentos morais se desdobraram em um vir-a-ser histórico; instaurando os supostos componentes transcendentais basilares difundidos pela Filosofia ocidental, que segundo o filósofo são padrões psicológicos de cunho fisiológico. Nietzsche se utiliza da observação psicológica como prática na análise da origem dos sentimentos morais, mais ainda, a utiliza enquanto recurso para a análise filosófica do comportamento humano, acreditando com isso destituir a metafísica de seu lugar central na cultura ocidental.

Os primeiros aforismos do segundo capítulo de *Humano, Demasiado Humano* têm por objetivo a exigência da aplicabilidade da observação psicológica, na qualidade de ciência responsável por diagnosticar os componentes elementares do comportamento humano e seu emprego no âmbito moral. O aforismo que abre o segundo capítulo de *Humano* contém o propósito metodológico de Nietzsche desenvolvido ao longo de todo capítulo. O filósofo pretende com a observação psicológica 'aliviar o fardo da vida', e introduz no aforismo responsável por anunciar sua metodologia, o moralista francês La Rochefoucauld.

Para o filósofo alemão, nesse período de sua produção filosófica, a observação psicológica seria o modo mais seguro na investigação da moral, acusando a tradição filosófica de não refletir precisamente sobre os sentimentos morais na composição da psicologia social; característica essa que se perdeu ao longo do tempo. Esse procedimento poderia contribuir para a humanidade romper com a necessidade metafísica como fundamentação teórica da Filosofia. Nietzsche recusa vincular a moral como mero objeto da investigação filosófica, mas a compreende como um domínio transcorrido na história, pois,

Seja qual for o resultado dos prós e dos contras: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos

chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos: — a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais. As consequências podem hoje ser vistas claramente, depois que muitos exemplos provaram que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo. (MAI/HHI §37)

Ora, se a psicologia para Nietzsche pode ser desvelada pelo instrumento da ‘dissecação psicológica’ que, por intermédio de suas ‘pinças e bisturis’, descreve os fenômenos morais, então Nietzsche compreende a filosofia histórica como um filosofar que inclui a observação psicológica como o procedimento responsável por esclarecer como as ações e o comportamento humano se estruturam. A partir desse procedimento, o filósofo julga compreender psicologicamente como a conduta humana foi formada ao longo do tempo, por meio das tradições. Para Nietzsche, é de suma importância considerar os elementos fornecidos pela observação psicológica, no intuito de fornecer a historicidade desses sentimentos, que estão no cerne da moral. Segundo essa concepção, a filosofia metafísica equivocou-se ao interpretar o fundamento das ações fora da esfera sensível, ou seja, em última instância, fora de um registro que envolva o aspecto psicológico. Isso possibilitou a estipulação de valores assumidos como imutáveis e absolutos na cultura ocidental.

A observação psicológica consiste na anatomia moral como método investigativo verossímil, na procedência da origem dos costumes e seus pressupostos metafísicos. Esse procedimento se tornou possível pelo contato de Nietzsche com os moralistas franceses do século XVII e XVIII, especialmente La Rochefoucauld, pois forneceram os ‘instrumentos’ necessários para a dissecação moral, exigida pelo filósofo, mais ainda, por possuir uma influência adicional ao apreender o duplo aspecto do réalismo³⁷,

³⁷ O modo investigativo de Rée, denominado por Nietzsche de “réalismo” encontra-se em uma carta de 10 de Agosto de 1878 enviada a Paul Rée, Nietzsche escreve “Agora todos os meus amigos são da opinião de que o meu livro foi escrito por você e procede de você: eu o felicito por esta nova autoria (se a sua boa opinião sobre o assunto não mudou) hoje uma carta monstruosa de Lipiner inteiramente dirigida contra você. Viva o réalismo meu bom amigo!”

extremamente importante na metodologia empregada em *Humano*, caracterizado pela observação psicológica na gênese da moralidade em associação com o pensamento evolutivo como descrito por Rée. Dessa forma, Nietzsche consolida seu programa filosófico em uma via similar a de Rée na construção de sua observação psicológica. Em face disto, com o propósito em definir como se desenvolve sua anatomia moral, deve-se explorar a maneira como o filósofo opera essas influências e as absorve em sua filosofia. Para tal, primeiramente investigaremos, alguns aspectos do pensamento de La Rochefoucauld, especificamente na questão egoísta das ações humanas, para posteriormente relacionar as diferenças entre os métodos de Rée e Nietzsche, esclarecendo como o primeiro defende uma posição altruísta de nossas ações por um viés darwinista e o segundo ao defender a tese oposta, ou seja, todas as ações possuem o egoísmo como elemento determinante.

Em meados de 1876, Nietzsche partiu para uma cidade italiana chamada Sorrento e contou com a presença de Paul Rée. Durante um ano, entre o inverno de 1876 e 1877, na estadia em Sorrento, fez diversas anotações, planejando o que seria a base de obras como *Humano*, *Demasiado Humano* e *O andarilho e sua sombra*. *Humano* foi publicado em 1878 sendo inteiramente ditado pelo filósofo a seu amigo Peter Gast³⁸. O filósofo conheceu o pensamento dos moralistas ainda jovem, através das leituras de Schopenhauer³⁹. Nietzsche muito provavelmente foi informado sobre o darwinismo antes mesmo de conhecer Paul Rée, pelo contato com a obra A

(tradução nossa). O réealismo defini-se pela originalidade de Rée na sua capacidade articular a teoria darwinista da seleção natural às análises psicológicas dos moralistas franceses, no que diz respeito a natureza humana.

³⁸ Peter Gast é um pseudônimo criado por Nietzsche a um jovem estudante chamado Johann Heinrich Köselitz, que o filósofo por razões desconhecidas rebatizara de Peter Gast, 'Pedro o hóspede'. (Cf. Daniel Halévy em *Nietzsche* P. 155). Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma que se não fosse pelos esforços de Peter Gast, não haveria *Humano*, *Demasiado Humano*, pois todo o livro foi ditado a ele por Nietzsche.

³⁹ Estudiosos do pensamento nietzschiano como Charles Andler, asseguram que o autor de *Humano*, *Demasiado Humano*, possuía contato com as obras dos moralistas antes mesmo de ser professor da Basileia. Em carta enviada em 1870 pelo filósofo a sua mãe e irmã, Nietzsche declara: "Para o Natal eu recebi um exemplar magnífico de Beethoven, em seguida, uma edição impressionante completa de Montaigne" (Carta 116 de 30 de Dezembro de 1870 - Tradução nossa). Na biblioteca de Nietzsche se encontram duas edições das obras de Montaigne: *Essais de Michel de Montaigne, avec des notes de tous les commentateurs*, édition revue sur les textes originaux, Paris, 1864; *Michaels, Herrn von Montaigne Versuche, nebst des Verfassers Leben*, 3 vols., Leipzig, 1743. (Conforme *Correspondências* Vol. II. Nota 335, pg 528.).

História do Materialismo (1866) de Friedrich Albert Lange⁴⁰. É a partir da influência de Montaigne, La Rochefoucauld, Vauvenargues e Chamfort que o filósofo passa a privilegiar a forma aforismática como seu modo de expressão em detrimento de um discurso contínuo e/ou sistemático no segundo período. E não somente a maneira como expressa suas ideias é afetada pelo contato com os pensadores franceses. É a partir dos moralistas que Nietzsche passa a repensar as bases de sua nova postura frente a moral.

Os moralistas não querem imprimir uma moral específica ou criar um sistema filosófico em busca da verdade. A posição do moralista é radicalmente contrária, seu objetivo é revelar, denunciar e criticar as origens de nossas ações morais, ou seja, uma profunda análise do homem enquanto homem é realizada. Nietzsche irá proceder do mesmo modo que os moralistas, isto é, uma análise densa e psicológica do homem por ele mesmo. Para o filósofo os moralistas franceses compreendem um grupo seleto de escritores embora, um nome nesse legado se destaque, como é o caso de La Rochefoucauld. O moralista é mencionado nos aforismos dedicados a observação psicológica em *Humano*, e não somente nessa obra. O filósofo se refere a ele, nas obras publicadas bem como nos póstumos menciona o moralista, sendo uma grande referência crítica no tocante aos fundamentos da moral⁴¹. Dessa forma é imprescindível esclarecer como esse moralista procede com a observação psicológica para melhor entendermos, como Nietzsche absorve a influência de La Rochefoucauld.

Nas *Máximas e Reflexões* (1665), La Rochefoucauld baseia-se totalmente na observação psicológica dos homens, em especial, os homens da sociedade francesa do século XVII, ao retratar o caráter dos homens de sua época. Possuindo um refinamento único e sutil ao polir suas máximas, que

⁴⁰ Segundo Salanskis “como mostrado pela crítica de fontes, Nietzsche foi informado sobre o darwinismo antes de conhecer Rée, graças *A História do Materialismo* (1866) de Friedrich Albert Lange.” (SALANSKIS, 2013. p. 46-47 – tradução nossa).

⁴¹ Nas obras publicadas do segundo período, Nietzsche menciona La Rochefoucauld nos aforismos: 35, 36, 50, 133 de *Humano, Demasiado Humano*; no aforismo 214 de *O andarilho e sua sombra* e 103 de *Aurora*, assim como na *Gaia ciência* no aforismo 122. Em todas elas a relação com a moral é feita, exceto em *O andarilho*, onde Nietzsche faz um grande elogio aos moralistas franceses, comparando-os aos antigos gregos. Nos fragmentos póstumos as passagens são: 18[21] - Setembro de 1876; 23 [41] - final de 1876 e verão 1877; 23 [152] - final de 1876 e verão 1877; 6 [175] e 6 [382] – Final de 1880 e 3[1] verão-outono 1882. Nesses apontamentos Nietzsche novamente sempre relaciona o moralista com a moral, embora em passagens posteriores no período tardio, discorde em certa medida das posições de La Rochefoucauld.

descrevem com exímia precisão os costumes de sua época. O moralista produz inúmeras máximas e sentenças⁴² morais do qual faz uma contundente crítica ao motivo que conduz os homens à ação. Segundo La Rochefoucauld nossas mais belas ações não passam de vícios disfarçados, que dissimulam a real natureza egoísta de nossas ações. O moralista opõe-se radicalmente a tradição filosófica-racionalista do século XVII, especificamente no modo como era abordada a investigação das ações morais, ou seja, recusa de maneira drástica o pensamento de sua época. No interior dessa perspectiva segue outra linha⁴³ de pensamento na compreensão dos verdadeiros motivos das ações. Seu método baseava-se na profunda análise comportamental dos indivíduos, como veremos adiante, remetendo a observação destes em uma determinada sociedade específica; como também investiga e retrata situações das mais diversas presentes ao longo da vida: como a relação comportamental dos homens diante de outros homens; a procedência com os negócios; aborda também a amizade; a vida amorosa é profundamente tratada nas *Máximas*; a conversação também é investigada, ou seja, o saber bem ouvir e bem falar e até mesmo a morte, são temas abordados veementemente em seus escritos.

O procedimento de moralistas da importância de La Rochefoucauld consiste na observação do homem, suas posições não visam atribuir nenhum juízo de valor específico no âmbito da moral, no que tange a questão dicotômica entre certo e errado. Tal observação não possui como resultado a intenção de sistematizar as ações morais, mas sim, em entender os fatores essenciais no agir. O moralista não tem a preocupação em elaborar regras morais ou estabelecer diretrizes básicas da ação em função de suas observações. La Rochefoucauld sendo um moralista francês por excelência, não pretende pregar uma determinada moral ou defender outra qualquer. Sua intenção consiste em retratar e expor os costumes, os comportamentos e os vícios dos homens, convidando o leitor a refletir sobre si mesmo e sobre a sociedade. Nesse sentido La Rochefoucauld é contrário à filosofia vigente de

⁴² Cf. Lafond, tal forma de escrever constitui-se na elaboração de pequenos textos compondo-se de poucas linhas, expondo um tipo de pensamento que geralmente envolve o leitor. Essa forma de escrita é amplamente usada por La Rochefoucauld e pelos demais moralistas franceses. (LAFOND, Jean. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. p. 207)

⁴³ La Rochefoucauld segue na mesma linha de pensamento que Montaigne e Pierre Charron rompendo de forma significativa com os modelos Filosófico-Teológico vigentes. (Cf. Jean Lafond, *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. p. 207 - 208)

seu tempo, que majoritariamente privilegiava a investigação filosófica na busca da verdade ontológica, excluindo em certa medida, aprofundar a análise da psique humana. Se a Filosofia do século XVII não concedera o devido peso de sua reflexão na conduta humana, em especial ao descrever o que impulsiona o homem a agir - Não exortando é claro, de filosofar sobre o homem, mas afastando do centro de sua investigação aspectos psicológicos; o moralista realiza o movimento oposto, ou seja, recoloca o homem no centro de sua observação psicológica.

Para devidamente entendermos como se estabelece uma ação moral dentro da ótica de La Rochefoucauld, é preciso compreender um termo muito usado pelo moralista intitulado de amor-próprio⁴⁴ (*L'amour-propre*). Este termo segundo o autor é o maior de todos os aduladores, sendo responsável pelo nosso agir. O amor-próprio desempenha invariavelmente uma espécie de louvor interesseiro no homem, pretendendo sempre a efetivação desse interesse, que o motivou para a realização de uma determinada ação. Nesse sentido, o amor-próprio procura obter algum benefício próprio específico ou lucro, no interior de uma moralidade, intitulada pelo moralista de “comércio da vida”. La Rochefoucauld pensa o amor-próprio como o elemento determinante nas ações humanas, norteadado pelo interesse, isto é, por uma paixão, como veremos a seguir. Segundo o moralista o “interesse é a alma do amor-próprio” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 94), ou seja, mesmo o amor-próprio sendo o responsável pelo agir, este ainda possui o interesse como um dos principais elementos motivadores das ações, assim, o amor-próprio pode ser caracterizado como uma instância interesseira elementar do agir. O interesse de acordo com o moralista é o fator norteador do amor-próprio na psicologia moral humana. A moral para La Rochefoucauld está submetida em como o amor-próprio executa as ações em função de seu interesse.

⁴⁴ Adotaremos a linguagem conceitual usada predominantemente pelos moralistas franceses de amor-próprio em suas obras. Embora importantes filósofos dentro da tradição filosófica como Aristóteles, Tomás de Aquino e até mesmo Kant associarem o amor-próprio com o egoísmo, condenando-o devendo este ser manipulado pela razão. Ainda neste tocante não deve-se associar amor-próprio com amor de si, pois ambos diferenciam-se. Aristóteles distinguiu a filáucia, que possui a mesma concepção de amor de si (*amor sui*), sendo uma virtude do egoísmo vulgar de quem ama a si mesmo. O filaucioso segundo o filósofo é aquele que se apropria do belo e do bem, e faz deles seus senhores e obedece-lhes em tudo. (Et. Nic., IX, 8, 1.168a, 28). (Cf. Dicionário de Filosofia Abbagnano no verbete amor-próprio p. 50). Tal posição não é a mesma adotada por La Rochefoucauld. Nesse sentido manteremos o conceito de amor-próprio como designado pelo moralista.

O moralista expõe que até mesmo nossas noções de bem e mal estão intrinsecamente vinculadas ao amor-próprio, como na máxima 339: “só na proporção de nosso amor-próprio sentimos nosso bem e nosso mal.” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 66); com o mesmo intuito a máxima 528 diz: “o bem e o mal não nos tocam por sua grandeza mas por nossa sensibilidade.” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 97). Assim as noções de bem e mal submetem-se ao amor-próprio existente em cada indivíduo, e este, de acordo com seu interesse concebe sua própria noção de bem e mal, sem que com isso os costumes ou a conduta de cada indivíduo, recaia em um relativismo grosseiro ou absoluto, mas sim, no sentido, de como no interior de um costume já consolidado as noções de bem e mal afetam os indivíduos. Conforme as *Máximas* não só o amor-próprio define a relação dos homens, pois existe outro elemento muito relevante no pensamento do moralista interagindo com o amor-próprio, intitulado de “paixões”⁴⁵.

As paixões para La Rochefoucauld são os mais diferentes gostos do amor-próprio. Contudo podemos entender por paixão um sentimento, uma emoção ou um impulso forte o bastante para nos inclinar ou sobrepujar-nos a fim de nos movermos ao objeto de sua causa. As paixões agem persuadindo constantemente o homem de modo que surgem e desaparecem na medida em que outra paixão mais forte é gerada, como podemos observar na máxima 9 do autor: “há no coração humano uma germinação perpétua de paixões, de modo que a ruína de uma é quase sempre o estabelecimento de outra.” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 16). As paixões ainda podem ser vistas como irracionais e independentes da vontade do homem, pois são elas que determinam essa vontade juntamente com o amor-próprio. O homem não possui resistência à persuasão imposta pelas paixões, a razão segundo La Rochefoucauld é inoperante na tentativa de dominar as paixões, e afirma que: “se resistimos às nossas paixões é mais por sua fraqueza do que pela nossa força” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 29). Nesse sentido segundo o moralista, os homens estão totalmente submetidos às paixões.

⁴⁵ Este termo pode ser associado com afeição ou com emoção. Pode ser concebido também como inclinação ou desejo. Como foi empregado universalmente até o século XVIII. Cf. verbete paixão no *Dicionário de Filosofia* Abbagnano p. 861-862.

O homem entendido por La Rochefoucauld age de modo falso e egoísta, pois o amor-próprio usa as virtudes como ‘máscara’ para ocultar nossa real motivação interesseira. Sendo assim nossas ações ditas como altruístas ou atitudes que a princípio provém da compaixão e da caridade, são na verdade somente ações que buscam uma adulação, em vista do indivíduo que executa a ação. Para exemplificar, tal posicionamento, na sentença 254, o moralista afirma:

A humildade não passa, o mais das vezes, de uma falsa submissão da qual nos servimos para submeter os outros: é um artifício do orgulho que se abaixa para elevar-se; e, embora se transforme de mil maneiras nunca é tão bem disfarçada e tão capaz de enganar como quando se oculta sob a máscara da humildade. (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 59)

Em decorrência de tal afirmação, para La Rochefoucauld nunca houve uma ação de fato puramente altruísta. O pensamento do moralista, perante a moral, é claro: mesmo uma aparentemente ação correta e boa, está essencialmente vinculada a uma concepção egoísta. Mas, para o autor das *máximas*, tal falsidade é necessária, pois somente assim o homem pode receber e realizar ‘boas’ ações. Nota-se na sentença 182 essa perspectiva, onde o pensador afirma: “entram os vícios na composição das virtudes tanto quanto os venenos na composição dos remédios: é a prudência que os ajunta e tempera, utilmente empregando-os contra os males da vida” (LA ROCHEFOUCAULD, 1994, p. 42). O moralista estabelece uma era de suspeita sobre a moral, inaugurada anteriormente por Montaigne. Para ele, nenhuma moralidade estabelecida pela filosofia vigente, na forma de sistemas de regras morais, de forma alguma romperá com o caráter falso e egoísta do homem; o que resta são apenas aparências, ‘morais de substituição’⁴⁶. O vínculo mais importante entre Nietzsche e La Rochefoucauld, é a observação psicológica existente no modo como as afirmações e posicionamentos são elaborados em seus escritos e os resultados obtidos desse procedimento. Nietzsche indica no segundo capítulo de *Humano*, a importância deste método na compreensão do homem.

La Rochefoucauld e outros mestres franceses do estudo da alma (aos quais recentemente se juntou um alemão, o autor das *Observações psicológicas*) parecem atiradores de boa mira que acertam sempre no ponto escuro – mas no escuro da natureza humana. (MAI/HHI §36.)

⁴⁶ Conforme René La Senne, *Traité de Morale Générale*, p.136-142.

A observação psicológica analisa o homem por seus próprios elementos constituintes, sem a necessidade de incidir na metafísica como explicação da conduta dos homens. É um recurso empírico (observável) e especulativo na tentativa de revelar aspectos da conduta humana, assim a observação psicológica não necessita de subterfúgios transcendentais para explicar as ações humanas. Nietzsche acredita possuir um instrumento fidedigno capaz de revelar os motes das ações, em última instância de expor seu caráter egoísta. Para o filósofo, os moralistas lograram êxito ao revelar através de suas máximas, como a natureza humana não possui nenhuma instância universal ou absoluta. Tais pensadores ‘rasgam o tecido’ moral por meio da dissecação, mostrando que o comportamento humano não está assentado por ações altruístas de cunho metafísico.

Para Nietzsche os moralistas franceses são os genuínos mestres em analisar os motes de nossas ações, sendo os verdadeiros psicólogos, segundo o filósofo. A influência dos moralistas pode ser constatada tanto no título da obra *Humano, Demasiado humano*, assim como no nome de alguns capítulos específicos, além de “Contribuição à história dos sentimentos morais”, como o “O homem em sociedade” e “O homem a sós consigo” indicam essa influência e determinam o foco da anatomia moral presente em toda obra. O pensamento dos moralistas não está presente apenas nos títulos de alguns capítulos da referida obra, mas corresponde a uma gama de temas e no modo como Nietzsche procede na análise dessas temáticas. Para La Rochefoucauld as ações são motivadas por puro interesse, e em Nietzsche por um sentido mais amplo de egoísmo. Com efeito, ambos possuem a mesma perspectiva na análise do elemento motivador das ações, pois o interesse pode ser definido com uma forma de egoísmo.

Contudo, não apenas a influência dos moralistas franceses é determinante na elaboração das críticas da moral em *Humano*, especialmente no que tange a questão da anatomia moral. A figura de Paul Rée é central a esse respeito porque Nietzsche considera o pensamento do autor das *Observações psicológicas*, pertencente ao mesmo estilo dos moralistas franceses. Essa característica em associar a metodologia de Rée, com a escola moralista propiciou a mútua influência entre ambos os pensadores alemães na composição de suas obras. O contato de Nietzsche com Rée no

período de redação de *Humano*, é crucial para entendermos como o filósofo elabora sua ‘nova ciência’ no campo da filosofia, denominada por Nietzsche de filosofia histórica, possuindo como um de seus critérios a observação psicológica. A obra de Rée está totalmente fundamentada pela corrente darwinista da segunda metade do século XIX. Nesse sentido o pensamento evolutivo é condição básica para o completo entendimento das *Observações psicológicas*, pois o autor logo no início dessa obra, informa o leitor que todo seu argumento parte da teoria da evolução como um fato científico⁴⁷.

O pequeno tratado de Rée escrito em 1875, intitulado “A origem da vaidade”, pretende identificar como o aspecto da vaidade pode ser identificado pela observação psicológica, nos moldes dos moralistas franceses, no interior da concepção evolucionista⁴⁸. Rée afirma que na evolução humana a vaidade teve um papel indispensável no processo evolutivo, ou seja, grosso modo, essa visão compreende a vaidade como uma característica indispensável na evolução humana⁴⁹. A proposta desta tese implica em responder como fêmeas escolhem seus pares na reprodução e como indivíduos são afetados pela vaidade ao se relacionar com outros; uma atividade psicológica que segundo Rée ocorre com qualquer outro animal. Por meio do hábito associativo ocorrido nos estágios primitivos da evolução, no que tange a reprodução, as fêmeas selecionam seus pares tendo em vista o modo como são admiradas pelos machos. Assim, os primeiros homens foram instruídos pela experiência da vaidade, como mecanismo operante na evolução, tanto na busca de parceiros

⁴⁷ Essa afirmação pode ser encontrada no prefácio de a *Origem dos sentimentos morais* de Rée, onde o autor afirma “For I consider it be proven by writings of Darwin and in part already by those of Lamarck. Any who has a different opinion may as well leave the presente work”. (RÉE, 2003, p. 81)

⁴⁸ Sobre a relação entre Nietzsche e Paul Rée e toda temática envolvendo os moralistas franceses e o aspecto evolucionista o artigo, ‘Moralistas darwinistas: as psicologias evolutivas de Nietzsche e Paul Rée’ (‘Moralistes darwiniens: les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée’), do comentador francês Emmanuel Salanskis, aborda essa temática profundamente, na tentativa de reconhecer na obra de Rée e Nietzsche, aspectos do darwinismo que compõem o pensamento de ambos os pensadores em função do modo como utilizaram a observação psicológica, no intuito de esclarecer como as ações humanas ocorrem. O comentador se detém especialmente no aspecto da vaidade, ao abordar Rée, defendendo a originalidade da releitura de Rée dos moralistas franceses, a luz da teoria da evolução, associando a tradição moralista francesa ao evolucionismo, uma vez que sustenta que a evolução da psicologia humana contém traços evolutivos percebidos pelos moralistas em suas observações psicológicas.

⁴⁹ Tal afirmação é extraída da passagem de Salanskis ao citar um trecho de Paul Rée, onde lê-se “Finalmente, a vaidade foi extraordinariamente reforçada pela seleção natural, ou seja, pelo fato que na luta pela existência, eram as tribos que continham o maior número de homens vaidosos que permaneceram.” (SALANSKIS, 2013, p. 51 – tradução nossa).

propícios na reprodução, quanto forneceu ao indivíduo uma vantagem individual. Se a vaidade permanece no curso da evolução é porque ela concedeu uma vantagem reprodutiva ao grupo e uma vantagem adaptativa ao indivíduo, se mantendo no curso evolutivo ainda hoje, de acordo com Rée:

a vaidade age tanto no individuo promovendo prazer neste pela admiração que os outros tem deste, pois, “quando as pessoas começaram a viver juntos em comunidades, o indivíduo muitas vezes teve uma vantagem em agradar pessoas de outro sexo, ou pessoas de seu próprio sexo. Da mesma forma, era muitas vezes útil para ele que suas realizações, por exemplo, as armas que ele fez, fossem admirados por outros, no caso de querer trocá-los por outros objetos. Assim como o pavão originalmente descobriu prazer em saber que sua plumagem é agradável e admirada - por conta da utilidade (a posse do sexo feminino), mas depois, por força do hábito adquirido, também encontrou prazer nisto por ele mesmo - assim também os seres humanos originalmente encontraram prazer em saber que sua pessoa e suas realizações são agradáveis e admiradas, por conta de alguma utilidade, mas depois, por força do hábito adquirido, também descobriu prazer nisto por si só. (RÉE ,2003, p. 174 – tradução nossa)

Nesse sentido de acordo com o pensamento de Rée a vaidade não diz respeito a uma propriedade inerente do indivíduo, mas se efetiva apenas em relação no interior de uma comunidade ou grupo⁵⁰, ou seja, a vaidade existe enquanto recurso psicológico adaptativo de um indivíduo em meio a outros indivíduos. Para o autor das *Observações psicológicas*, a dinâmica no processo evolutivo permitiu ao homem identificar certas vantagens e desvantagens como sentimentos de aprovação e reprovação, que ao longo de muitas gerações acabou por ser identificado como um sentimento moral. Ao vincular um aspecto psicológico ao mecanismo evolutivo, Rée instaura um gênero inovador de investigação psicológica nunca antes visto até a segunda metade do século XIX⁵¹.

⁵⁰ Concordamos com Salanskis ao afirmar que, “a vaidade não é uma propriedade do indivíduo isolado, mas uma propriedade do indivíduo em relação” (SALANSKIS. 2013, p. 52 – tradução nossa),

⁵¹ Salanskis afirma que Rée pode ser denominado como o primeiro moralista darwinista, pois por um lado pratica a observação psicológica herdada da tradição moralista francesa, com a intenção de estabelecer os motes das ações, e por outro busca a gênese dessas motivações no curso da evolução, apontando para uma psicologia humana complexa e mutável, não atribuindo nenhuma essência imutável. O comentador francês ao abordar essa temática entre as influências mútuas de Nietzsche e Rée, defende que ambos os pensadores podem ser definidos como moralistas darwinistas⁵¹. Salanskis enfatiza o aspecto da vaidade identificado como um impulso egoísta biológico inato, sem aprofundar na discussão de outro impulso elementar existente no homem identificado por Rée, a saber: o altruísmo.

Para Rée existem dois tipos de impulsos básicos, presentes no homem, um egoísta vinculado a vaidade e outro não-egoísta, ambos decorrentes do processo evolutivo. Rée encontra seu principal argumento em favor de uma pulsão altruísta ao enfatizar que uma investigação histórica poderia esclarecer que as tendências não-egoístas prevaleceram ao longo do curso da evolução, mesmo com a existência de ações puramente egoístas, caso contrário a evolução humana poderia ser comprometida no processo evolutivo. Assim, ele defende certa psicologia das motivações, sustentada por um viés histórico. Se a observação psicológica realizada por Paul Rée identificou que determinados impulsos foram responsáveis pelo surgimento de certos sentimentos morais e sua efetividade no mundo. A anatomia moral empregada por Nietzsche resulta em um raciocínio inverso, quando reduz a pulsão não-egoísta a um conceito mais abrangente de egoísmo⁵². O filósofo acredita na realidade do processo evolutivo, embora rejeite a ideia que ações não-egoístas constituem o processo evolutivo.

A observação psicológica é o critério utilizado por Nietzsche, no segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* ao descrever por meio dessa análise, como a relação entre costumes e moral se mostra indissociável, em função de aspectos psicológicos regulados ao longo do tempo, resultando nos sentimentos morais do qual o homem moderno compartilha. As sentenças e máximas morais dos moralistas franceses juntamente com o procedimento metodológico empregado por Rée constituem as influências de Nietzsche na composição de sua anatomia moral. Esse recurso metodológico procede em função do desmantelamento do sujeito metafísico como diagnosticado por Nietzsche no primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*. O filósofo desconsidera a existência de um sujeito uno e imutável, como o 'Eu' cartesiano, ou o 'agente moral livre'; em suma, rechaça a ideia de que um indivíduo possa ser responsabilizado por seus atos, como nos moldes da tradição, abordado anteriormente. Portanto, o conhecimento perpetrado pela

⁵² Araldi ao esclarecer a questão sobre o posicionamento de Nietzsche afirma: "há pelo menos duas teses, que marcam o distanciamento de Nietzsche em relação a P. Rée: 1) A defesa do egoísmo como necessário para a geração dos fenômenos morais (cf. MAI/HHI, 107) e 2) A ênfase nos costumes e na tradição, como fonte para a distinção entre bom e mau (como obediência ou ofensa à tradição), entre moral e imoral (cf. MAI/HH I, §96)". (ARALDI, 2008, p. 36)

metafísica desconhece todo esse processo, identificado por Nietzsche através de sua nova metodologia.

A psicologia empregada por Nietzsche revelada pela análise/observação psicológica, julgou descrever como a 'identidade' metafísica do ocidente se consolidou. O filósofo sustenta que os principais pressupostos da filosofia ocidental, como as noções de razão, verdade, liberdade, alma, sujeito e justiça, não passam, de meras ilusões fundamentadas e consolidadas no ocidente, ao longo do tempo e transcorridos na história. Para o filósofo esse processo ocorreu pela crença metafísica lógico-gramatical-epistêmica do discurso filosófico sistemático e científico, bem como a imposição dos costumes na formação da moralidade. Todas essas instâncias genitoras da identidade metafísica ocidental segundo Nietzsche são reduzidas a uma necessidade orgânica/fisiológica. É a partir de constatações desse tipo que o conceito de imoralismo começa a surgir na obra nietzschiana por intermédio da análise dos costumes, operada pela dissecação moral.

Esse 'instrumento' metodológico seria para Nietzsche capaz de descrever os elementos psíquicos que envolvem o comportamento humano, no sentido de obter o real motivo fisiológico de nossas ações. Com efeito, por meio da análise psicológica, Nietzsche tenciona descrever aspectos fisiológicos do agir, em outras palavras, intenta em revelar os motes elementares constituintes das ações, enfatizando a inexistência de qualquer subterfúgio metafísico. Isso ocorre porque o filósofo pensa o estatuto da psicologia, entendida sob o domínio das pulsões e dos instintos, não podendo ser compreendida como mero reducionismo, mas sim enquanto relação de pulsões/instintos e afetos. O programa filosófico defendido por Nietzsche em *Humano*, assume a observação psicológica como instrumento para revelar as funções secretas das pulsões no agir humano. Nessa acepção, conecta psicologia e moralidade e, por conseguinte passa a priorizar o aspecto pulsional de nossas ações como pertencentes ao domínio fisiológico. A prática da anatomia moral, para o filósofo caracteriza-se enquanto conhecimento referente à fisiologia e à história, na fixação dos sentimentos morais, na medida em que se tornam costumes e posteriormente vigoram como moral.

O projeto filosófico de Nietzsche no segundo período consiste no rompimento conceitual da ideia de um 'Eu' mais ainda, do dismantelamento da

subjetividade, bem como do rompimento paradigmático subjetivista que assume o 'Eu' como causa de todas as ações provindas deste. Como as demais críticas e recusas nietzschianas dos conceitos eternos/imutáveis; a rejeição da existência de uma unidade centralizadora responsável pelos atos e volições é indispensável no *corpus* filosófico de Nietzsche. É essa talvez a principal objeção nietzschiana nesse período, sendo ponto de partida determinante em suas considerações futuras. No terceiro período, o filósofo argumenta sobre a aniquilação da verdade absoluta enquanto categoria prática e teórica sobre a luz da vontade de potência. Somente um pensamento desprovido da ideia substancialista de um 'Eu' como unidade, fornece as condições filosóficas para repensarmos as noções de indivíduo, liberdade e até mesmo de justiça, reinserido no debate filosófico a inocência do vir-a-ser como outrora fora cogitado pelos pensadores gregos pré-socráticos.

O conceito prévio de imoralismo surge nesse âmbito crítico caracterizando-se pela identificação com o domínio pulsional. Pela perspectiva da moral vigente, todo indivíduo ou alguma forma de pensamento que desestabilize o padrão moral, por agir conforme suas pulsões é acusado de ser imoral. Mais ainda, ao suspeitar que o conhecimento filosófico metafísico não seja apropriado para descrever o mecanismo das ações, afirma em uma anotação póstuma, que “um perfeito conhecimento não teria deixado surgir o conceito de ‘liberdade’ e teria impedido assim a valoração moral dos actos. Se não houvesse atos imorais (*unmoralischen*), não haveria moral”. (Nachlass/FP 1880, 2[57] – tradução nossa). Nietzsche vincula que os atos ‘imorais’ estão na gênese da moralidade em função da autoconservação do indivíduo ou mesmo do grupo, isto é, a autopreservação operada pelas pulsões está intrinsecamente vinculada à vida, a sua conservação. A filosofia metafísica vigente, assumindo a existência da substancialidade do 'Eu' e da liberdade, interpreta que esses atos ‘imorais’ provêm da escolha livre ou da possibilidade de agir diferentemente, de outro modo, assume a existência da liberdade da vontade. Para o filósofo, esse conhecimento errôneo desconsidera os elementos pulsionais responsáveis pelo agir humano, e por meio desse erro, identifica

ações que visam a autopreservação como imorais. Se todas as instâncias humanas decorrem do processo fisiológico/pulsional, inexistindo qualquer controle desse processo dinâmico, logo para Nietzsche, as pulsões identificam-se com a vida.

O imoralismo é compreendido nessa fase do pensamento nietzschiano vinculado as pulsões visando sua autoconservação, somente o imoralista detém os instrumentos necessários para revelar os motivos do agir e do comportamento humano. A noção de imoralista no período intermediário em Nietzsche se define por asseverar que a moralidade se instaurou por uma necessidade fisiológica de cunho egoísta, e ainda por constatar que os motivos do agir humano decorrem de processos pulsionais vinculados à vida revelados pela dissecação moral. Em decorrência disso, a filosofia nietzschiana no segundo período, possibilita pensar outras formas de pensar o humano ao diagnosticar que a moral vigente opera por uma via ilusória de fundamentação, rejeitando as 'ameaças de ações imorais' ao costume/tradição/moral.

O filosofar histórico possibilitou Nietzsche elaborar suas reflexões externamente a matriz da moral/verdade, embora posteriormente posições filosóficas sejam trocadas, pontos de vista alterados sobre essas mesmas temáticas. Nietzsche aprofunda suas teses mesmo que isso signifique a recusa de outras, por isso o ponto de partida para entender a gênese do imoralismo no segundo período, decorre primeiramente da esfera psicológica e passa posteriormente para o âmbito fisiológico, resultando em última instância na dinâmica dos impulsos. O período intermediário é caracterizado como um momento de transição onde não possui ainda respostas conclusivas sobre as temáticas levantadas no sentido de seu ultrapassamento, mas indica a senda a ser percorrida. Esse terreno reflexivo não configura o encerramento ou a interrupção de suas críticas, de modo algum. Na verdade essas temáticas do pensamento nietzschiano são ampliadas, nas obras futuras, pelos pilares conceituais de Nietzsche, a vontade de potência⁵³, a teoria das forças e a doutrina do eterno retorno do mesmo.

⁵³ Adotaremos nesta pesquisa a tradução do termo *Wille zur Macht* por vontade de potência pois, julgamos que tal tradução possui maior proximidade léxica com a expressão original em alemão. Em 1945 a primeira tradução para vontade de potência é atribuída a Mario Ferreira dos Santos, ao traduzir a obra homônima. Tomamos a liberdade de reproduzir aqui trechos da defesa de Mario a esta tradução: a vontade de potência "é um nome humano dado ao

2 O IMORALISMO DA COSMOLOGIA DAS FORÇAS E DO CORPO.

*O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade
com um só sentido, uma guerra e uma paz, um
rebanho e um pastor.
Instrumento do teu corpo é tua pequena razão que
chamas de 'espírito', meu irmão, um pequeno
instrumento e brinquedo de tua grande razão.
[...] Por trás dos teus pensamentos e sentimentos,
irmão, há um poderoso soberano, um sábio
desconhecido — ele se chama Si-mesmo. Em teu
corpo habita ele, teu corpo é ele.
Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor
sabedoria⁵⁴.
(Za/ZA - Dos desprezadores do corpo)*

A partir de *Assim Falava Zaratustra* o filósofo insere em seu pensamento os conceitos basilares de sua interpretação do mundo enquanto cosmologia. Na terceira fase de seus escritos, o *corpus* nietzschiano é caracterizado pela intensificação de teses e questionamentos previamente abordados. O filósofo modifica e aprofunda pontos de vista abordados em obras como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *Gaia Ciência*, onde a rejeição da verdade

acontecer universal, como movimento. Esse nome justifica e dá uma “vivência” ao dinamismo. Foi por isso que preferimos traduzir ‘Der Wille zur Macht’ por vontade de potência. A frase ‘vontade de poder’ é demasiadamente estreita e dá lugar a equívocos, como tem dado; Título restrito que tem permitido a muitos, que não leram a obra, concluir que o nietzscheísmo é simplesmente uma metafísica da violência; Impõe-se, por isso, uma justificação. A tradução literal de ‘Der Wille zur Macht’ deveria ser: ‘A Vontade para poder’, pois *zur* é dativo. Ora, Nietzsche, como vimos anteriormente, considerava ‘Der Wille zur Macht’ a simbolização do todo. Tudo é *Wille zur Macht*; Potência é uma acepção mais vasta, mais ‘cósmica’ e se adapta perfeitamente a toda variedade de acepções empregadas por Nietzsche, o que não se dá com a palavra *poder*; há também vontade de poder como espécie da vontade de potência; e note-se ainda, que Nietzsche usava-a quase sempre entre parênteses ou grifada, o que indica que não queria empregá-la no sentido estreito de poder como faculdade física, o que estaria em desacordo absoluto com a concepção de *vontade de potência*” (conforme *A Vontade Potência* pg 105-106-107). Scarlett Marton também defende o uso dessa tradução afirmando que se traduzir a expressão por vontade de potência pode induzir o leitor ao conferir o termo “potência” conotação aristotélica; “traduzir a expressão por vontade de poder corre o risco de levá-lo a outros, como de tornar o vocábulo ‘poder’ estritamente no sentido político (e neste caso, contribuir — sem que seja essa a intenção — para reforçar eventualmente apropriações indevidas do pensamento nietzschiano)”, (MARTON. 2009, p. 214 nota 2)

⁵⁴ Tradução de Paulo César de Souza

absoluta e o dismantelamento da moralidade, assim como a desautorização dos fundamentos metafísicos basilares desses domínios, fomentam o contexto reflexivo propício a pensar novas formas de saber, novas auroras porvir. Nas obras intermediárias, Nietzsche filosoficamente opera primeiramente sob um registro psicológico e posteriormente fisiológico. Contudo no terceiro período o filósofo lança mão da hipótese da vontade de potência e da doutrina do eterno retorno de mesmo⁵⁵, a fim de construir uma nova visão de mundo radicalmente diferenciada da visão moderna. Essa perspectiva implica pensar a existência humana sob outro ponto de vista, distinto das concepções cristã, científica/mecanicista, bem como da ordenação moral de mundo, provenientes da filosofia racionalista. Metodologicamente tomamos como foco temático nesse capítulo as implicações da vontade de potência e da teoria das forças para devidamente compreendermos como o filósofo pensa sua cosmologia e o modo como o corpo (*Lieb*) situa-se nessa cosmovisão. No que concerne ao tema envolvendo o conceito de imoralismo⁵⁶, é latente adentrarmos mesmo que brevemente, no domínio filosófico nietzschiano desse período, no intuito de situar precisamente como o imoralismo pode ser caracterizado, admitindo o corpo como fio condutor legítimo em sua filosofia.

Para devidamente esclarecermos a questão aqui proposta, é mister situarmos o campo reflexivo filosófico e científico presentes na segunda metade do século XIX do qual o filósofo teve contato. Nietzsche estava imerso em um fecundo debate de cunho científico, envolvendo áreas do saber como a biologia e a física, essa última responsável por propiciar o debate em torno das concepções cosmológicas em voga nessa época, absorvidas pelo filósofo em suas leituras. Da mesma forma, era profícua a discussão em torno do conceito de força como alternativa ao paradigma mecanicista vigente na segunda metade do século XIX. E ainda a discussão acerca das questões referentes à biologia, no que diz respeito ao processo evolutivo e adaptativo dos seres vivos. Dentre o espectro de autores lidos por Nietzsche, alguns tiveram forte

⁵⁵ A questão envolvendo o eterno retorno será exposto no próximo capítulo

⁵⁶ Para Thomas Brobjer na obra *Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking*, o imoralismo significa a rejeição ou a destruição dos valores cristãos em prol da afirmação dos valores assumidamente Gregos. Entretanto para Daniel Conway no artigo "Nietzsche's Immoralism and the Advent of Great Politics" o imoralismo nos escritos de 1888 está totalmente vinculado ao conceito de grande política. Essa interpretação conecta o pensamento nietzschiano com o realismo político de Tucídides e de Maquiavel.

influência em suas ideias, como outros foram rejeitados; compõem esse mosaico os pensadores: Friedrich Albert Lange (*História do Materialismo*), Wilhelm Roux (*A luta das partes no organismo*), Boscovich (*A Teoria da filosofia natural*), Eugen Dühring (*Curso de filosofia como visão de mundo e forma de vida estritamente científicas*), Otto Caspari (*A correlação das coisas*), Johann Gustav Vogt (*A Força*), A. Fick (*Causa e Efeito*), Liebmann (*Kant e seus epígonos*), Afrikan Spir (*Pensamento e Realidade*), Eduard von Hartmann (*Filosofia do Inconsciente*) H. Helmholtz (*Sobre a conservação da Força*)⁵⁷. Questões acerca da biologia da época, da noção de força, do tempo, e do universo, sua finitude ou infinitude temporal, foram a tônica discutida por tais autores. Entender como Nietzsche assimilou essas ideias⁵⁸, é crucial para o entendimento de sua cosmologia concebida após 1881, quando formula o pensamento do eterno retorno do mesmo e passa a formular gradativamente seu conceito de vontade potência. A cosmologia de Nietzsche possui a especificidade do vínculo entre a vontade de potência e eterno retorno, que de modo algum podem ser pensados separadamente como instâncias ontológicas distintas, mas sim como características da mesma efetividade. De forma geral asseguramos, no que concerne os aspectos paradigmáticos filosóficos e científicos discutidos por Nietzsche, que o século XVII é o da mecânica clássica, das três leis de Newton, o século XIX o da termodinâmica, da entropia, da ‘morte de Deus.’⁵⁹

É por meio de uma perspectiva cosmológica, baseada nas ciências da época, que Nietzsche julga destituir a metafísica do seu âmbito filosófico. Seu pensamento inviabiliza uma conotação suprassensível nos moldes da tradição filosófica racionalista, pois é desprovido de qualquer teleologia e substancialidade. A cosmologia nietzschiana é inserida na obra *Além do Bem e do Mal*, especificamente no §36, onde o filósofo expressa sua interpretação de mundo enquanto vontade de potência. Essa interpretação tem como cerne, assumir somente a causalidade da vontade como explicação de todo

⁵⁷ Cf. D'IORIO, 2007, p. 246 e RUBIRA, 2010, p. 181-198

⁵⁸ Não cabe nessa abordagem um aprofundamento detalhado desses autores, para nossos propósitos alguns aspectos da obra de Roux serão elucidativos no entendimento de Nietzsche no tocante a composição dos organismos.

⁵⁹ Referência ao §125 de *Gaia ciência*, “O homem louco”.

acontecer, ao invés da usual forma mecanicista sustentada pela relação ontológica de causa e efeito. Dessa forma,

[...] *temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única. "Vontade", naturalmente, só pode fazer efeito sobre "vontade" [...] e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade. - Suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de uma forma fundamental da vontade – ou seja, da vontade de potência, como é minha proposição –; suposto que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência [...] com isso se teria adquirido o direito de determinar toda força eficiente univocamente como: vontade de potência. O mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu "caráter inteligível" - seria justamente "vontade de potência", e nada além disso.*⁶⁰ (JGB/BM § 36)

Por meio dessa concepção hipotética, Nietzsche apresenta um registro inovador aplicável em sua filosofia. Sua interpretação de mundo engloba o domínio pulsional e instintivo em detrimento da usual forma explicativa de cunho estritamente racional. O mundo é definido por Nietzsche como relação de vontade sobre vontade, desconsiderando assim, uma perspectiva mecanicista. Da mesma forma que recusa o mecanicismo tradicional de causa e efeito. Em detrimento de uma nova forma de relação causal onde a mesma é reduzida a vontade de potência, a 'forma fundamental da vontade'. Também as funções orgânicas podem ser reduzidas a essa vontade. Para o filósofo tudo pode ser reduzido à dinâmica da vontade de potência, como veremos. Nesse sentido, tal vontade não encontra-se exterior ao mundo como um princípio transcendente, mas sim enquanto relação de forças, ou seja, a multiplicidade das relações consiste na efetivação do todo. Com efeito, não há possibilidade da existência de apenas uma só vontade. A dinâmica do mundo é compreendida sempre no plural, sendo assim, o todo é designado pela constante luta entre vontades de potência. Para Nietzsche ela é, antes de mais nada, uma hipótese explicativa que sustenta toda sua filosofia tardia. As ações, os pensamentos, o conhecimento⁶¹, as funções orgânicas e mesmo as inorgânicas são redutíveis a esse registro interpretativo.

⁶⁰ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

⁶¹ Toda forma de conhecimento em Nietzsche provém de certa perspectiva envolvendo o caráter biológico na formulação do que chamamos 'conhecimento'; para o filósofo o 'eu' existente é apenas a crença em um tipo de conhecimento já posto e sedimentado. No entanto, segundo Itaparica, "o conhecimento em Nietzsche assume conotações que podemos

No interior da cosmologia das forças o filósofo julga encontrar no corpo o ponto de partida confiável para sua filosofia. Entretanto, essa abordagem não trata apenas de simplesmente degradar as noções de ‘alma’, ‘espírito’ e consciência em detrimento do corpóreo. Muito pelo contrário, pela perspectiva do corpo, Nietzsche julga superar a antiga oposição entre corpo e alma, no sentido de obter uma concepção de corpo abarcando a ‘velha alma’. Para Nietzsche os empreendimentos filosóficos, de modo geral, são insatisfatórios, do ponto de vista de sua legitimidade, pois desautorizaram o corpo como domínio capaz de fornecer as condições válidas para o conhecimento. No prólogo de *Gaia Ciência*, escrito em 1886 o filósofo afirma:

o inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, [...] e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. (FW/GC Pr. §2).

Para o filósofo, o corpo é o lugar correto e imprescindível do qual toda forma de conhecimento possível decorre. Toda e qualquer forma de saber era fornecido apenas por meio do intelecto/consciência, sendo esta forma de saber estruturada a partir da crença no sujeito metafísico ‘Eu’. Nietzsche acredita que após o socratismo, o homem se tornou o homem da moral, do conhecimento, da verdade. É partir dessa concepção a filosofia deixou de conceder prioridade ao corpo, para apenas ser operada pelo uso exclusivo da consciência admitindo um centro organizador chamado razão ou ‘Eu’. Esse modo de interpretar o elemento derradeiro das ações é uma falsa e errônea interpretação do corpo.

A contextualização exposta nas linhas seguintes, não encerra a complexidade das questões, nem pretende assumir uma posição última sobre o problema aqui tratado. Ao reconstruir os parâmetros teóricos referentes ao tema do imoralismo e sua relação com a cosmologia das forças e com o corpo, é imperioso contextualizar toda a gama temática da filosofia nietzschiana, bem

considerar pragmatistas, já que ele também abdica de compromissos ontológicos fortes, quando defende uma imbricação entre descrição e objeto descrito e afirmando a utilidade biológica como critério de conhecimento: “O significado de ‘conhecimento’: [...] o conceito deve ser visto em sentido estritamente antropocêntrico e biológico. A fim de uma espécie particular se manter e incrementar seu poder, sua concepção de realidade deve compreender muito de calculável e constante para basear um esquema de comportamento nele” (Nachlass/FP 14 [122]).” (ITAPARICA, 2015, p. 216)

como, suas inter-relações conceituais, a fim de precisarmos como o imoralismo é operado por Nietzsche em função de suas críticas. Com o objetivo de abarcar a complexidade dos conceitos e temas tratados, bem como as temáticas desenvolvidas pelo filósofo em seus escritos, esse capítulo possuirá dois movimentos; um primeiro, analisando as implicações da cosmologia das forças na compreensão do Si-mesmo (*Selbst*) como parcela integrante da totalidade, a luz da vontade de potência. Essa noção remete a uma compressão distinta de indivíduo, compreendendo o Si-mesmo como parte do todo; no segundo movimento serão abordados os ataques à noção subjetivista universalista, em prol de uma filosofia que assuma o corpo como origem de qualquer perspectiva filosófica válida; como ponto de partida epistemologicamente legítimo. Tais digressões conceituais são necessárias para devidamente apontar os conceitos necessários para descrever como a cosmologia das forças e o corpo possuem caráter imoral. As forças são 'imorais' não a partir do contexto da moral vigente que atribui valor moral a elas como imorais, decorrente das terminologias em alemão *unmoralisch* ou *unsittlich*, como já exposto na primeira parte desse trabalho, elas são 'imorais' porque não podem ser moralizadas pois são anteriores a qualquer forma de moral. O imoralismo representa, por meio de todo aparato crítico conceitual de Nietzsche, seu corrosivo ataque à moralidade, sua perspectiva contrária e não meramente aquilo que a moral condena como imoral. Essa diferenciação terminológica é imprescindível no sentido de evitar equívocos interpretativos com a terminologia adotada por Nietzsche, ao se referir ao imoralismo (*Immoralismus*). Ao final dessa abordagem será exposta uma noção de corpo enquanto grande razão/Si-mesmo, enquanto domínio imoral como parcela constituinte do todo, tal como encontrado no intervalo das obras *Além de Bem e Mal* à *Crepúsculo dos ídolos*, recorrendo às anotações póstumas relevantes ao tema, quando necessário.

2.1 O indivíduo como parte do todo.

Investigar o estatuto do corpo em Nietzsche como exposto em *Zarathustra*⁶², exige analisar as noções de Si-mesmo e de grande razão. Essas duas definições identificam-se com o corpo, sendo esse uma expressão particularizada da vontade de potência. Tanto o Si-mesmo como a grande razão são formados por uma hierarquia de forças conflitantes que compõem o corpo. Contudo, para precisarmos como isso ocorre em Nietzsche é necessário averiguarmos como é operada a noção de Si-mesmo enquanto expressão da vontade de potência, no seu caso específico como vida. Essa concepção de corpo extrapola a noção tradicional de metafísica e do materialismo atribuído ao corpo, como um domínio estritamente físico. Nessa acepção o corpo não pode ser entendido apenas como matéria, mas sim enquanto processo dinâmico decorrente do fluxo de forças em contínua alternância. O corpo não é entendido como uma unidade substancial, mas sim enquanto embate entre os impulsos⁶³ oriundos do Si-mesmo determinando as diversas relações de potência e seus arranjos momentâneos na totalidade orgânica; logo é necessário expor sua dinâmica para compreendermos como o Si-mesmo (grande razão) é concebido pelo filósofo.

Se no estágio inicial de seu pensamento, o imoralismo era desprovido de uma definição mais robusta e acabada, é na última fase de seus escritos que o âmbito crítico-destruidor converge para esse conceito, provendo a força e a magnitude imprescindível, ao qual o imoralista necessita no desmantelamento metafísico-moral. O imoralista identifica-se como aquele que possui outra visão de mundo, desprovida de finalidade e sentido último; essa concepção encontra-se no Livro V da *Gaia Ciência* escrito em 1886, onde declara:

[...] nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional,

⁶² Cf o capítulo 'Dos desprezadores do corpo' de *Assim Falava Zarathustra*.

⁶³ Nietzsche afirma que a realidade dos impulsos é a única capaz de ser acessada (Cf. JGB/BM §36), constituindo o conjunto de nossos "apetites", "afetos" e "paixões", no qual, em certos textos, na maioria anteriores a *Para além de Bem e Mal*, possuem outras definições, quais sejam, a tendência ou a propensão (*Hang*), a inclinação (*Neigung*), por vezes também a aspiração (*Streben* ou *Verlangen*), instinto (*Instinkt*), impulso/pulsão (*Trieb*) e afeto (*Affekt*). Todos esses termos remetem à vontade de potência.

misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral (*Unmoralisch*), inumano e “indivino” – por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma *necessidade*. (FW/GC §346)

Tal afirmação denota claramente a rejeição de uma interpretação que conceda sentido e finalidade ao mundo, como falsamente o pensamento filosófico tradicional atribuiu. Seu discurso invoca uma filosofia que atenda as expectativas de uma visão de mundo fiel e coerente de acordo como o mundo é, isento de moralidade, divindade e substancialidade, ‘o mundo visto de dentro’ remete ao modo como o homem concebe a pluralidade de forças em vir-a-ser, impossibilitando uma visão de mundo estática, fixa e absoluta. Com efeito, Nietzsche lança mão da hipótese⁶⁴ da vontade de potência como único registro interpretativo válido.

A filosofia nietzschiana no período tardio caracteriza-se por ser um pensamento estritamente cosmológico⁶⁵ composto pela dinâmica das forças em constante embate. Com efeito existe um permanente estado antagônico relacional entre as forças, desenvolvendo através do embate centros momentâneos, que ora se exercem, ora são subjugados. As vontades de potências não ocorrem isoladas, mas sim na relação antagônica com outras. Somente através dos antagonismos que toda agregação e desagregação é possível. A vontade de potência se exerce frente aos antagonismos, com que se depara, pois somente por intermédio deles ela se manifesta⁶⁶, ou seja, sua

⁶⁴ O termo hipótese não pode ser compreendido de modo convencional; Nietzsche a usa num sentido próprio, para Blaise Benoit “o termo hipótese não deve ser entendido como uma simples conjectura aleatória e arbitrária. Essa expressão é uma tentativa no sentido de dar conta dos jogos de forças em vir-a-ser que são o estofado de toda realidade.” (BENOIT, 2009, p. 123).

⁶⁵ Reconhecemos a importância do trabalho de Scarlett Marton em esclarecer a presença de uma cosmologia no pensamento de Nietzsche em sua obra *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*, tanto no sentido de compreender a visão de mundo do filósofo, quanto ao esclarecer o critério de valoração empregado por Nietzsche. “É no âmbito cosmológico que ele postula a existência de forças dotadas de um querer interno, que se exercem em toda a parte. Contudo, quanto trata da crítica dos valores, é a vida, enquanto vontade de potência, que adota como critério de avaliação. Em ambos os registros, porém, o conceito de vontade de potência tem papel de extrema relevância: é concebido como elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, é tomado como parâmetro no procedimento genealógico. No pensamento nietzschiano, é ele que constitui o elo central entre as reflexões pertinentes à esfera das ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito” (MARTON, 2010, p. 102-103).

⁶⁶ Müller-Lauter pretende esclarecer um dos pontos mais contraditórios da filosofia nietzschiana, que diz respeito às supostas contradições em seu pensamento nas obras: *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, e *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Para Müller-Lauter a questão dos antagonismos imanentes é

efetividade não ocorre isolada, mas sim em relação antagônica. Contudo, como afirma Nietzsche a vontade de potência “não é originalmente um ser, um vir-a-ser, mas um *pathos*, do qual ‘somente resulta um vir-a-ser, um efeito’” (Nachlass/FP 1888 14 [79]).

A efetividade que constitui o mundo é um eterno criar e perecer em constante embate sem nunca cessar; por isso a vontade de potência pode ser concebida como ‘una’ e ‘múltipla’. Ela é o signo da dinâmica efetiva para todo acontecer, sendo as forças uma expressão dela. Nietzsche identifica que a vida é vontade de potência, em *Assim falava Zaratustra*, mais precisamente no capítulo “da superação de si”, onde afirma: “somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência” (Za/ZA, Da superação de si). O filósofo compreende a vontade de potência primeiramente enquanto vontade orgânica, presente em toda esfera dos seres vivos, para posteriormente estender sua compreensão ao domínio do inorgânico estabelecendo uma cosmologia em seu pensamento.

É a vontade de potência o critério nietzschiano explicativo de todo acontecer enquanto interpretação de mundo, filosoficamente plausível para ‘entender’ a realidade enquanto efetividade. Entre as temáticas oriundas de tal perspectiva, destaca-se a cosmologia das forças e a noção de Si-mesmo, como temas capitais detalhados a seguir. Exploraremos a noção de corpo como Si-mesmo a luz da noção de natureza enquanto vontade de potência, isto é, pluralidade de forças em contínua luta entre si, na busca por domínio e expansão, em um processo de intensificação ou declínio de potência. Com efeito, pretende-se delinear a conexão entre o Si-mesmo com a cosmologia das forças, extraíndo desse vínculo uma compreensão de imoralismo, como encontrado nos escritos de Nietzsche, em meados de 1888. Cabe analisarmos então, brevemente como a vontade de potência se constitui e vincula-se com o conceito de imoralismo, pensado no interior da cosmologia nietzschiana, a luz da teoria das forças.

Nietzsche em anotação de 1885, na época da redação de *Assim Falava Zaratustra*, esclarece sua concepção do que é o mundo, abordando sua noção

fundamental na obra de Nietzsche, uma vez que, “que em todo crescimento do homem é preciso que cresça também seu lado inverso” (Nachlass/FP 1887, 10[111]). De acordo com o comentador, a vontade de potência só existe mediante a “multiplicidade de vontades que se contrapõem umas às outras” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.70).

de vir-a-ser e o conceito de vontade de potência enquanto formas plasmadoras de seu mundo *Dionisíaco*; neste fragmento declara:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso [...] mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando e ao mesmo tempo ali mingando [...] com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações [...] esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo [...] sem alvo [...] sem vontade [...]. Quereis um nome para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? [...] – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vos próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso. (Nachlass/FP 38 [12]).

O mundo representado por essa dinâmica do vir-a-ser do “eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio”, é o jogo de forças uno e ao mesmo tempo múltiplo, definindo o todo na compreensão do filósofo. O mundo é um fluxo constante de forças sendo inadmissível pensar a existência de algo fora das forças, e nesse contexto, o homem também é parte deste fluxo, pois constitui-se de centros de força. Ora, se Nietzsche afirma que o homem é parte do todo como complexo de força instável e se nada pode existir fora do mundo das forças, então não existem diferenças substanciais elementares entre o homem e a aparente realidade fora dele. Nietzsche desmantela a concepção do ‘Eu’ e de substância⁶⁷. Esses conceitos possibilitaram o racionalismo pensar a relação dicotômica entre sujeito e objeto, porém segundo Nietzsche, ambos são expressões do vir-a-ser. Toda forma de fixar o vir-a-ser pretendendo explicar a realidade fundamentada pela perspectiva da metafísica, inexoravelmente incorre em um conhecimento errôneo, falho e superficial, no qual Nietzsche pretende se afastar e superar.

⁶⁷ No tocante a ideia de substância, Ente e Ser, Marton atenta que para Nietzsche, estes conceitos só existem em detrimento da noção de sujeito. “A ideia de substância surgiu quando o homem projetou no mundo circundante a noção de alma. O conceito de substância (é) uma consequência do conceito sujeito, não o contrário” (Nachlass/FP 10[19] do outono de 1887). Ideias análogas, alma e substância são entendidas por Nietzsche como “superstição religiosa ou preconceito filosófico e a substância, enquanto mera projeção sua” (MARTON, 2010, p. 196).

O mundo como vontade de potência é, antes de mais nada, uma hipótese explicativa de todo acontecer. Não se tratando apenas de mera superação das teorias mecanicistas em voga, mas, sobretudo, compreende o mundo como luta e superação contínua em um eterno efetivar-se. O mundo concebido desta maneira é pensado a partir de uma homogeneidade (*Homogeneität*) da efetividade (*Wirklichkeit*) própria da dinâmica da vontade de potência. Isso ocorre, pois todas as funções orgânicas e inorgânicas podem ser reduzidas e ela; neste tocante o filósofo em anotação póstuma intitulada, “causa e efeito”, afirma:

redução de todas as funções orgânicas fundamentais à vontade de potência; A pergunta de se não é também o *móvil* do mundo inorgânico; Porque na interpretação mecanicista do mundo se segue precisando de um *móvil*; “Lei natural”: como fórmula para o estabelecimento absoluto de relações e graus de potência; O *movimento* mecânico é só um meio de expressão de um acontecer interno. (Nachlass/FP 1886 1[30]).

A concepção mecanicista de mundo é operada mediante a logicização e racionalização sistematizada do ‘saber’, com pretensões de verdade absoluta. Desse modo, a verdade proposta pelo mecanicismo não é algo vinculado à criação ou entendimento último do mundo, mas diz respeito aquilo que concede sentido ao mundo. O mecanicismo era assumido como um ponto de vista válido para o pensamento de sua época, como verdade científica substituindo o lugar de Deus com a ideia do atomismo metafísico. Entretanto Nietzsche ataca o mecanicismo sob diversos ângulos e aspectos⁶⁸, que podem ser resumidos ou reduzidos a uma forma de psicologia rudimentar⁶⁹. O atomismo, portanto, é uma interpretação que constrói o mundo através de ‘coisas’ “acessíveis aos sentidos e ao cálculo” (Nachlass/FP 1885 34 [127] e 1887 9 [91]). Ainda sobre essa temática afirma “a hipótese dos átomos é apenas uma consequência do

⁶⁸ Uma anotação póstuma esclarece: “entre as explicações do mundo que foram tentadas até o presente, a explicação mecanicista parece hoje triunfante e ocupa o centro da cena: tem visivelmente a boa consciência do seu lado, e nenhuma ciência acredita progredir sem a ajuda dos métodos mecanicistas. Conhecemos esses métodos: coloca-se de lado a “razão” e os “fins”; mostra-se que num lapso suficiente de tempo, tudo pode vir de tudo; não se dissimula uma certa satisfação malévola sempre que se reduz a ‘aparente finalidade do destino’ de uma planta ou de um óvulo a fatos de contato e de choque. [...] Perdeu-se a fé na possibilidade de explicar e concede-se, displicentemente, que descrever não é explicar” (Nachlass/FP 1885 36 [34] tradução nossa).

⁶⁹ Para Frezzatti isso ocorre por meio de “uma ‘psicologia grosseira’, ou seja, tomar aquilo que é visível e acessível pela única verdade possível, ou, em outras palavras, tomar como explicação aquilo que é uma descrição” (FREZZATTI, 2003, p. 451).

conceito de ‘sujeito’ e ‘substância’: em toda parte deve haver ‘uma coisa’ responsável pela atividade. O átomo é o último rebento do conceito de ‘Alma’” (Nachlass/FP 18861 [32]). É nesse contexto que o filósofo alemão acredita que a verdade científica toma o lugar de Deus. Em uma passagem de *Gaia Ciência* afirma:

[...] é sempre ainda sobre uma crença metafísica que repousa nossa crença na ciência – que também nós, conhecedores de hoje, nós os sem-Deus e os antimetafísicos, também nosso fogo, nós o tiramos ainda da fogueira que uma crença milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também a crença de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (FW/GC § 344).

A ciência, mesmo operando seus conceitos com a intenção de superar a explicação metafísica de mundo, situa seu discurso ainda no registro da crença em realidades que não são realidades, como é o caso do átomo. Essa crença decorre da ascensão do cristianismo e seus ideais. O filósofo julga que as ‘certezas’ da ciência subsistem pela crença na linguagem fornecendo a possibilidade de pensar, por exemplo a unidade, a universalidade e ainda a atemporalidade das ‘certezas’ científicas.

Na tentativa de formular uma filosofia desprovida de qualquer metafísica ou verdade última, o filósofo necessariamente tem de discutir com o mecanicismo em voga no século XIX, pois julga que a mecânica de sua época está assentada por bases metafísicas. Nietzsche dedica-se por muito tempo a leituras de biologia, bem como de outras áreas das ciências naturais. Ao reavaliar e aperfeiçoar continuamente seus escritos pela leitura que faz dessas áreas procura estabelecer, cada vez mais uma conceituação criteriosa de suas ideias. Entendendo que a concepção mecanicista, possui seu fundamento no princípio da unicidade conceitual da matéria como átomo. Nietzsche sustenta que tal aspecto é operado por uma concepção metafísica de mundo. O mecanicismo seria uma visão errônea da realidade, da mesma forma que a filosofia racionalista, pois, “a mecânica enquanto teoria do movimento é uma transposição do que é acessível aos nossos sentidos para a linguagem: para o movimento, imagina-se um sujeito como causa.” (Nachlass/FP 1888 14 [79] – tradução nossa). O homem necessita formular unidades para calcular e descrever o mundo de forma mecanicista, sem que com isso, tais realidades

tenham de existir de fato. Para o mecanicismo de forma geral⁷⁰, a unidade corresponde-se com a ideia de átomo: “ele é o “sujeito”, a “causa” do movimento de outro átomo. Da mesma forma que os conceitos de “Ser”, “Coisa” e “Substância”. O conceito de ‘átomo’ deriva inteiramente de um processo psicológico, decorrente da crença no ‘Eu’.

O estatuto conferido à vontade de potência como tentativa explicativa de todo acontecer, sob um único registro, confere uma possibilidade filosoficamente legítima no ultrapassamento da filosofia idealista/metafísica. A vontade de potência não é uma substância plasmadora do mundo, muito menos um princípio transcendente absoluto. Se o mundo concebido por Nietzsche é vontade de potência ‘e nada mais além disso’, e se o filósofo refere-se a mundo como o todo, então a totalidade de tudo que existe obedece a dinâmica da vontade de potência. O pensamento cosmológico em Nietzsche, segundo Marton, decorre do esforço para interligar as chamadas ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) sob um único registro⁷¹, assim Nietzsche julga possuir um critério para explicar todos os processos dinâmicos que constituem a efetividade que é o mundo. Dessa forma, tal hipótese estabelece que o reino do orgânico e do inorgânico são explicados sem a necessidade de incorrer no dualismo metafísico. Uma questão de extrema importância em Nietzsche e para sua cosmologia consiste na relação entre mundo orgânico e inorgânico. Se Nietzsche pretende uma cosmologia, esta deve conciliar tanto o âmbito dos seres vivos, como no que concerne à esfera do mundo inorgânico ou da ‘matéria’. Para Nietzsche, a vida

⁷⁰ Sabe-se que Nietzsche leu a obra *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange (1828-1875) (cf. Müller-lauter, 1999, p. 164), e encontrou vários elementos para a formulação de sua doutrina das forças. Lange, sob influências materialistas, constrói a história do materialismo desde os pré-socráticos até o século XIX, expondo os principais problemas e disputas científicas dessa época, sendo um dos principais expoentes das leituras de Nietzsche sobre ciência natural. Nessa obra, Lange também discute pequenos aspectos da doutrina dos “pontos de força” de Bosovich e o grande debate da ciência natural no que concerne ao problema de força e matéria. Lange apresenta a crítica do físico e fisiologista Du Bois-Reymond, por exemplo, sobre a questão da dualidade entre força e matéria, que, segundo o físico, tal dualidade estaria enraizada nos mesmos erros de separação metafísica entre as ideias de alma e corpo, Deus e mundo (LANGE, 1925, p. 220).

⁷¹ Para Marton, Nietzsche pretende a unificação das ciências da natureza com as do espírito, uma vez “que na obra de Nietzsche se constrói uma filosofia da natureza ou, em suas próprias palavras, uma cosmologia, é o que pretendemos mostrar. Ao ser elaborada, é ela que vai servir de base, a partir de determinado momento, para a reflexão sobre os valores e, em particular, os valores morais. O filósofo espera encontrar o ponto de ligação entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). (MARTON, 2010, p. 31)

enquanto complexo orgânico se originou a partir da complexidade do inorgânico pela atividade própria da vontade de potência⁷², pois, “a vida é meramente uma caso particular da vontade de potência” (Nachlass/FP 1888 14[121] tradução nossa). Se o orgânico é uma complexidade do inorgânico, então a vontade de potência está presente em tudo, o todo é sua expressão, pois

a ligação entre o inorgânico e o orgânico reside na força de repulsão que exerce cada átomo de força. Deveria definir-se a vida como uma forma durável do processo de determinação da força, em que os diferentes combatentes desenvolvem-se por sua parte de modo desigual (Nachlass/FP 1888 36[22] tradução nossa)

Com efeito, essa cosmovisão implica em assumir que desde as mais simples reações químicas, bem como a complexidade da mente humana pertencem a mesma efetividade. O mundo designa-se como vontade de potência pela multiplicidade das forças na busca de sua expansão domínio. A permanente instabilidade do jogo de forças instáveis em constante tensão, implode a ideia de permanência crucial nas noções filosóficas basilares do ocidente. De acordo com a cosmologia de Nietzsche o mundo é uma pluralidade de forças em fluxo contínuo em luta constante. Ora, por esse ponto de vista, a potência delas tem de ser posta em consideração para todo e qualquer fenômeno, envolvendo tanto o domínio orgânico quanto do inorgânico. Enquanto recurso pedagógico, se analogamente na física a potência diz respeito a capacidade de realização de trabalho, na filosofia nietzschiana o conceito de vontade de potência é a tendência que a vontade tem de se efetivar ante resistências.

Esse conceito incorpora a noção de “força” das ciências naturais, é agora seu caráter interno, visando explicar os mesmos processos aparentemente ‘mecânicos’ do mundo, porém, sob a pretensão de ser uma interpretação ‘superior’ ao próprio mecanicismo. Tal ‘interpretação superior’ rejeita a causalidade do conceito de força em voga na ciência e no mecanicismo ao propor a tendência/inclinação por mais potência. Ela então

⁷² Concordamos com Marton ao afirmar que “Nietzsche parece lançar mão da hipótese da sensibilidade da matéria, para sugerir que entre o inorgânico e o orgânico não existe traço distintivo fundamental. Presentes no mundo inorgânico, “forma mais primitiva do mundo das emoções”, as funções orgânicas se achariam indiferenciadas: apenas passariam a existir enquanto tais ao desligarem-se umas das outras. [...] O orgânico participa, todavia, do mesmo princípio que constitui o inorgânico. Em ambos. Faz efeito (*wirkt*) a vontade de potência” (MARTON, 2010, p. 73-74)

expande-se em uma busca insaciável por domínio. Assim, como alternativa ao conceito corrente de força, Nietzsche sentencia:

O conceito vitorioso de “força”, com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, ainda requer um complemento: deve-se atribuir a ele um mundo interior [*innere Welt*], que eu designo como “vontade de potência”, ou seja, como desejo [*Verlangen*] insaciável de manifestar a potência; ou como o emprego, o exercício da potência como impulso criador etc. (Nachlass 1885 36 [31] tradução nossa)

Esse constante jogo de forças antagônicas hierarquizadas é possível, apenas pelo caráter fundamental da vontade de potência: a luta (*Kampf*). O conceito de luta enquanto dinamismo na cosmologia nietzschiana é crucial para sua devida compreensão em como decorre sua dinâmica, bem como, as formações de domínio de forças que lutam entre si. Por meio do embate, ou seja, pelo dinamismo próprio da vontade de potência, encontra-se o movimento de todo acontecer. A efetividade que é o mundo constitui-se pelo embate que lhe é próprio, pois, “tudo o que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser como um constatar de relações de graus e de forças, como uma luta” (Nachlass/FP 1887 9 [91] – tradução nossa). Anterior a todo movimento dito como mecânico subjaz processos da natureza que acontecem por via do embate por mais potência entre forças antagônicas. Dessa forma, não existe a necessidade de explicar a efetividade em um mundo em vir-a-ser como causa (*Ursache*) e efeito (*Wirkung*), mas sim, como um processo contínuo⁷³ em relação de tensão e descarga de potência, umas contras outras de modo a dominar tudo que as cercam:

Dos estados sucessivos: um a causa, o outro efeito: é falso. O primeiro estado não produz efeitos e o segundo não é efeito de nada: Trata-se de uma luta entre dois elementos de desigual potência: alcança-se uma nova disposição (*Arrangement*) das forças (*Kräfte*), segundo a medida de potência de cada elemento. O segundo estado é algo fundamentalmente diferente do primeiro (não é seu “efeito”): o essencial é que os que se encontram em combate uns com os outros possuem *quanta* de potência diferentes. (Nachlass/FP 1888 14 [95] – tradução nossa)

As forças não se ajustam à relação tradicional de causa e efeito, justamente por ser o todo um efetivar-se, logo não há espaço para o mecanicismo de relação causal. O filósofo identifica força como vontade de

⁷³ Tal afirmação é extraída da passagem “causa e efeito: essa dualidade não existe provavelmente jamais – na verdade, temos diante de nós um *continuum*, do qual isolamos algumas partes; assim como percebemos um movimento apenas como pontos isolados, isto é, não o vemos propriamente, mas o inferimos.” (FW/GC §112)

potência: “toda força motora é vontade de potência, que não existe fora dela nenhuma força física, dinâmica ou psíquica” (Nachlass/FP 1888 14[121]). As transformações nos processos físicos de um estado para outro não são sucedidas pelas leis do mecanicismo usual, mas pela luta que proporciona novas configurações de forças, hierarquizadas entre si, segundo a potência que cada uma delas possui. Se as forças possuíssem a mesma intensidade ou grau de potência, elas seriam idênticas entre si, não havendo sentido então, para Nietzsche propor a luta como efetividade. Partindo dessa ideia ao pressupor a igualdade das forças seu pensamento poderia ser plenamente classificado como mecanicista. O filósofo estaria então, interpretando o mundo da mesma forma que as teleologias em voga no século XIX. O mundo da vontade de potência não é meramente uma ordenação de elementos dispostos harmoniosamente, mas sim um campo de combate uma pluralidade de forças antagônicas lutando entre si por mais potência. O caráter instável dos centros de forças que propiciam novas configurações de outros centros, estabelecem novas hierarquias, perspectivas e interpretações. A hierarquia somente ocorre porque as forças constituintes como são qualitativamente diferentes entre si procuram sempre o domínio, “a vida é domínio de uma propriedade sobre as outras” (Nachlass/FP 1883 7 [95]). Essa característica inviabiliza a possibilidade das forças serem iguais. A própria noção de força impede uma equivalência potencial entre elas no embate. A potência que cada uma possui é sempre diferenciada de outra.

A força para Nietzsche é um efetivar-se, para isso, elege a energética⁷⁴ como superação de uma essência metafísica, desqualificando a ideia de uma substância plasmadora do mundo. Com uma concepção energética de mundo, posiciona-se contra o mecanicismo⁷⁵, justamente por conceder prioridade ao

⁷⁴ Marton aponta que “é de outro modo que Nietzsche articula a sua crítica; ele quer combater a própria ideia de substância. Ao elaborar a teoria das forças, deixa clara a opção que faz pela energética. Concebe tudo o que existe como uma pluralidade de forças em permanente combate.” (MARTON, 2010, p. 184).

⁷⁵ Marton esclarece essa temática da seguinte maneira: “Esta concepção traduz: a opção que o filósofo faz pela energética. Posicionando-se contra o mecanicismo, ele substitui a hipótese da matéria pela da força. Daí, ataca não só o atomismo moderno mas o de Leucipo e Demócrito. Os antigos atomistas acrescentaram à força que se efetiva partículas de matéria, que constituiriam seu lugar e origem: com isso incorreram no erro de atribuir aos átomos uma pluralidade que só a força comporta (cf. BM § 17).” (MARTON, 2010, p. 76)

conceito de força em detrimento da ideia de átomo. Apesar da carência com que o filósofo trata desta teoria em suas obras publicadas, o pouco que aborda, expõe como compreende a noção que delas possui: “as forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, agindo sobre outras e resistindo a outras mais: elas efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte, irradiando uma vontade de potência”. (Nachlass/FP 1888 14[79]). A vontade de potência então, se efetiva somente ao resistir as demais forças; seu dinamismo decorre pela característica própria da força de estender-se ao máximo. Em outro fragmento do ano de 1885, afirma,

Este mundo: um gigante de forças, que não aumenta nem diminui, que não se consome, mas apenas se transforma, imutavelmente grande como um todo, um patrimônio sem gastos nem perdas, mas igualmente sem aumento, sem entradas, envolto por “nada” como por seu limite; não é nada que se desvaneça, nada que se dissipe, nada infinitamente extenso, e não num espaço que estivesse “vazio” em algum lugar, mas antes como força por toda parte (Nachlass/FP 1885 38 [12]).

O mundo é uma enormidade de forças quantitativamente limitadas e eternas, sem nenhum espaço “vazio”, é constituído plenamente por elas e nada mais. Tudo sempre existiu, as mesmas não foram criadas nem podem ser destruídas, apenas se transformam, se combinam, se desenvolvem, modificando, assim, sua ordem e relação, constituindo, portanto, os processos constituintes da natureza. Força e vontade de potência são indissociáveis, pois, além de seu duplo aspecto, os “átomos de força” são denominados por Nietzsche de *quantum* de força, e que “um *quantum* de potência se define pelo efeito que produz e pelo efeito a que resiste” (Nachlass/FP 1888 14[79]), ou seja, os *quanta* somente existem por meio da inter-relação com outros *quanta* em constante embate, cada um luta para estender sua potência ao máximo.

O mundo é constituído por *quanta* dinâmicos em relação de tensão com outros, cuja “essência (*Wesen*) consiste em sua relação com os demais *quanta*, em seu 'produzir efeitos' sobre os mesmos” (Nachlass/FP 1888 14[79]). As forças não são um em si, elas se efetivam na relação com outras, não é algo, mas um agir sobre, formando campos de força instáveis. Os *quanta* agem na inter-relação com outro, em que:

um *quantum* de força é um *quantum* idêntico de pulsão, de vontade, de produção de efeitos – mais ainda, não é absolutamente outra coisa senão, justamente, esse impulsionar, esse querer, esse próprio

produzir efeitos e, se parece outra coisa, é somente pela sedução enganadora da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela estão petrificados). (GM/GM 1 §13)

Todo *quantum* de força ou configuração momentânea de domínio de uma pluralidade de forças, sempre age sobre outros, desenvolvendo novos arranjos. Um *quantum* de força sempre se põe diante de outro *quantum* de força e quando entram em conflito, o resultado será uma nova configuração das forças, permanecendo em estado de tensão, resistindo aos demais centros de força; criando assim novas configurações e formando complexos de combinações de potência hierarquizadas⁷⁶. As forças em constante luta produzem efeitos ao se efetivar, desenvolvendo centros momentâneos, que ora se exercem, ora são subjugados. Nessa perspectiva, uma força embora dominada, nunca deixa de se exercer em relação à dominante, uma vez que não são aniquiladas ou criadas; elas estão em tensão permanente num eterno conflito.

As forças são determinadas por uma quantidade, por um *quantum* de força em ação, “um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e atuar” (GM/GM 1 §13). O impulso quer manter seu domínio ao máximo, mantendo a configuração hierárquica das forças do qual subjugou. Um impulso é nada mais que um *quantum* de potência são forças em atuação formando uma determinada hierarquia. Um *quantum* refere-se a uma quantidade de força, podendo ser esta quantidade diminuída ou ampliada. Os *quanta* não possuem nenhuma propriedade de ente, visto que não existe como um ser, mas como um efetivar-se, uma atividade própria efetividade. Cada centro de forças exerce sua potência sobre outros, é uma atividade necessária que elas possuem na busca por maior quantidade de potência, dessa forma, subjugam aquelas de uma intensidade menor. As forças que são intensificadas na luta contra outras, se impõem como dominantes em uma estrutura momentaneamente definida.

⁷⁶ Nesse sentido a observação de Paschoal é pertinente, pois, declara: “as forças somente são perceptíveis no momento do seu atuar no jogo, em contraposição a outras forças. Pode-se dizer que somente nesse momento elas ‘são’”. (PASCHOAL, 1999, p. 53), ou seja, surgem exatamente no momento de certa ação, quando em contraposição a outro *quantum*.

A necessidade vinculada à vontade de potência consiste que, no mundo das forças é impossível que uma força sempre permaneça sob domínio ou domine outras configurações de forças, uma vez que a resistência entre as que combatem, estimula cada força a superar a si mesma na luta com as demais. O *quantum* de força se configura de uma forma múltipla e dinâmica, nunca é estável. Inexiste a possibilidade de inércia na teoria das forças, ou seja, não existe a possibilidade de um estado de repouso absoluto no tocante as forças, muito menos uma configuração estabelecida e estável. O que é permissível nessa ótica é um equilíbrio momentâneo ou provisório. Esta concepção se afasta inteiramente da ideia em atribuir uma natureza essencialmente física ou material à força e, enquanto tal, possível de ser medida ou calculada. Ao contrário das posturas mecanicistas, não é possível medir ou calcular uma força, bem como determinar ou prever seu processo a partir de cálculos matemáticos; de outro modo, não há como mensurar mecanicamente a força, pois ela não existe como um ser, não se define com um “ponto” isolado e fixo, mas sim somente pode ser pensada em vir-a-ser. A potência que cada *quantum* possui, só existe na medida em que resiste a outros mais, exercendo-se ao seu limite. Para Nietzsche “não existem coisas, mas *quanta* dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência reside na relação com todos os outros *quanta*” (Nachlass/FP 1888 14[79]).

Concebendo o caráter relacional dos *quanta* dinâmicos em relação de domínio, sendo impossível de ser calculados nos termos lógicos-matemáticos da ciência. Logo, a intensidade de uma força é ‘medida’ pelo seu efeito e do quanto é capaz de resistir e dominar outras configurações de força. Dessa forma “um *quantum* de potência (*Machtquantum*) se define pelo efeito que produz e o efeito ao que se resiste” (Nachlass/FP 1888 14 [79]). A impossibilidade de mensurar, calcular ou prever o comportamento de uma força decorre de sua própria atividade. Trata-se de algo configurado por uma constante diferenciação de *quanta*, almejando a obtenção de mais potência. Ora, sob esta perspectiva, sendo tudo uma expressão de forças, é inviável

conceber qualquer condição de estabilidade às forças, um *quantum* de força somente age sobre outro *quantum* de força⁷⁷. Nesse tocante Nietzsche afirma,

[...] não seriam todas as *quantidades* indícios de *qualidades*? [...] o crescimento mesmo é uma ânsia de *ser mais*; de um *quale* cresce a ânsia de um plus de *quantum*; em um mundo puramente quantitativo tudo seria morto, rígido, imóvel (Nachlass/FP 1886 2 [157] tradução nossa).

Nesse sentido, cada *quantum* se expressa com uma quantidade de potência diferente de outro. Nietzsche não determina que a força contenha aspectos ontológicos, mas sim um *quale*, referente a sua potência que a distingue das demais. Destarte, deve-se esclarecer o que diferencia a quantidade de potência (*Machtquantum*), caso contrário todos seriam iguais. Tal distinção entre as forças consiste, justamente no reconhecimento de que não podem ser consideradas apenas em termos de quantidade potencial. Assumindo essa ideia, as forças não passariam de meras expressões da mecânica geral, o mecanicismo concebe apenas quantidades. A força envolve uma qualidade em sua efetivação, uma diferença qualitativa de potência em relação a outras. Um *quantum* é diferenciado de outro apenas por sua qualidade. É a qualidade das forças que promove sua especificidade, nada mais que uma propriedade distinta envolvendo sua potencialidade, possibilitando por meio do embate as configurações dinâmicas entre os *quanta*. Com efeito a qualidade da força é o caráter intrínseco, próprio da vontade de potência.

Quanto à questão envolvendo a vontade de potência, como atividade plasmadora do mundo em sentido determinista de estabelecer 'leis' e, portanto, 'necessidades' em todo acontecer. É inviável interpretar ou criticar Nietzsche

⁷⁷ Concordamos com Wilson Frezzatti ao afirmar que “o impulso ou a força (*quantum* de potência) é um puro efetivar-se, pura ação - o impulso não existe em si, mas é um agir sobre: é na relação com os outros impulsos que ele se manifesta. As forças ou impulsos agem e resistem uns aos outros e tendem a exercer-se até o limite: eles efetivam-se manifestando um “querer-vir-a-ser-mais-forte”, a vontade de potência, tendência de toda força para efetivar-se e para aumentar. A multiplicidade e a tendência por mais potência geram um conflito permanente: o desequilíbrio é fundamental e há sempre redistribuição das forças.” (FREZZATTI, 2013, p. 282-283). Na mesma linha interpretativa, para Paschoal “um *quantum* não é algum tipo de matéria ou qualquer coisa que corresponda à ideia de “ser” (*Dasein*), mas algo que pode ser designado como “quantidade de ação”, “força em ação”. Um *quantum* não remete a algo que permaneceria após a desagregação de uma unidade anteriormente dada e que, juntamente com outros *quanta*, se reagregaria, formando outros corpos” (PASCHOAL, 1999, p.52).

dentro de uma perspectiva estritamente científica ou teleológica. A vontade de potência, caracterizada como um processo dinâmico de dominação que destitui a teleologia do campo reflexivo de Nietzsche, pois inexistindo um fim, não se pode defini-la como teleológica⁷⁸. Ao atribuir o aspecto do necessário na vontade de potência, isso não significa de modo algum, que tal termo tenha de ser interpretado da mesma forma do mecanicismo. Num fragmento póstumo de 1887, Nietzsche expõe seu entendimento acerca da “necessidade absoluta” (*absolute Necessität*) presente em todas as formas existentes da natureza, na sua compreensão a necessidade,

não é um determinismo acerca do acontecer senão meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada (*bestimmte Kraft*) não pode ser nenhuma outra coisa senão precisamente essa força determinada; de que frente a um *quantum* de resistência de força (*Quantum Kraft-Widerstand*) não se expressa de outro modo do que como corresponde a sua fortaleza – acontecer e acontecer necessário é uma tautologia (*Tautologie*) (Nachlass/FP 10 [138] 1887).

No pensamento de Nietzsche todo e qualquer tipo de fenômeno, natural, físico ou psíquico, envolve necessariamente as forças envolvidas e articuladas em tal fenômeno, ou seja, aquelas ao se expressarem, dominam ou são dominadas. De acordo com essa dinâmica todas as instâncias do mundo, desde o orgânico ao inorgânico, são efeitos desse dinamismo concebido pelo filósofo como vir-a-ser constituindo uma visão de mundo como centros instáveis de forças que tendem a exercer seu domínio ao máximo⁷⁹. Segundo Nietzsche, essa dinâmica é isenta de conteúdo metafísico, pois não existe enquanto substância plasmadora do mundo muito menos como princípio autônomo responsável pelo acontecer; da mesma forma que não possui um fim último e nem uma meta a ser alcançada, muito menos uma utilidade. Na visão nietzschiana em decorrência do dinamismo da vontade de potência, tanto o

⁷⁸ A vontade de potência mesmo ao se efetivar busca insaciavelmente a busca por mais potência, isso não significa que exista uma teleologia do poder implícita nessa ótica. Pela sua própria dinâmica os centros de forças nunca mantém sua hierarquia ou sempre efetivam a intensificação gradual de sua potência; exatamente por esse processo de alternância potencial entre as forças que a vontade de potência não pode ser compreendida como uma teleologia do poder.

⁷⁹ No que concerne à dinâmica das forças Marton possui a seguinte definição aqui adotada “o caráter essencialmente dinâmico da força impede que ela não se exerça; seu querer-vir-a-ser-mais-forte impede que cesse o combate. O mundo apresenta-se, então, como pleno vir-a-ser: a cada mudança se segue uma outra, a cada estado atingido se sucede um outro.” (MARTON, 2010, pg, 78).

homem quanto o mundo não são instâncias separadas, mas aspectos do fluxo de forças no vir-a-ser. Com efeito, o que define a aparente diferença são os centros de força do qual cada aspecto da efetividade é formado. Segundo o pensador alemão, a possibilidade objetiva, tanto de sistemas filosóficos quanto a racionalidade plena é ilusória e inviável em um mundo em vir-a-ser, pois não acessam a efetividade mesmo, somente interpreta a camada mais superficial desse processo, onde reside por meio dessa interpretação a possibilidade dos fundamentos absolutistas e universais.

Para Nietzsche o sujeito é uma ilusão psicológica oriunda da crença gramatical. Entretanto o indivíduo é a resultante de uma luta interna entre as ínfimas partes constituintes do organismo, ou seja, a luta entre as forças onde, “seu desenvolvimento está ligado a um vencer, a um predomínio, de certas partes e ao definhar, ‘tornar-se órgão’ de outras” (Nachlass/FP 1886 7 [25]). Esse ‘vencer’ é o aumento de potência dos *quanta* dinâmicos de força, como visto. Quando uma configuração de forças acumula potência, outras forças têm seu aumento bloqueado. Essa relação é definida como domínio hierarquizado de forças, compreendido como organização. As forças que estabeleceram domínio são aquelas do qual conseguiram se expandir. A relação de domínio e obediência se estabelece, porque uma força é distinta da outra, ou seja, as forças possuem diferentes intensidades de potência, pois possuem uma diferença qualitativa; uma hierarquia ou uma composição de forças é formada por essa diferença de intensidade.

O organismo é estruturado e configurado em hierarquias dinâmicas por meio do embate entre os *quanta* dinâmicos, nunca ocorrendo uma hierarquia absoluta, o que existe são alternâncias de potência. Como a luta dos *quanta* é um processo dinâmico, novas configurações de potência são formadas a todo o momento, o organismo então encontra-se em constante vir-a-ser. O orgânico nessa acepção é uma especialização do inorgânico, isso ocorre pela complexidade própria de sua efetividade⁸⁰. Mas, assim como o orgânico, o domínio do inorgânico é constituído de forças. Ora, se o orgânico é a especialização do inorgânico, este deve conter em sua constituição a mesma

⁸⁰ Na *Gaia Ciência* Nietzsche aborda brevemente essa relação no aforismo intitulado “Guardemo-nos!”, onde afirma “guardemo-nos de dizer que a morte se opõe a vida. O que está vivo é apenas uma variedade daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara” (FW/GC §109)

dinâmica de luta e embates entre forças, estabelecendo, resistência, domínio e uma aparente estabilização como ocorre no campo orgânico. Nesse sentido, o jogo entre forças é infundável, tanto referente ao domínio inorgânico quanto ao orgânico⁸¹. No processo cosmológico da vontade de potência esses domínios são expressões dela, a diferença consiste nas configurações de *quanta* de forças dinâmicos, momentaneamente hierarquizados por relações de domínio em constante vir-a-ser. Este processo entre os *quanta* dinâmicos, constitui o mundo enquanto vontade de potência, o único mundo possível existente para Nietzsche.

O corpo na visão nietzschiana é uma unidade, entretanto não uma simples, mas unidade enquanto organização dinâmica complexa e hierarquizada. A complexidade das relações de união e oposição entre as partes constituintes do corpo propiciam uma forma inovadora na compreensão do mesmo. Nietzsche desse modo declara ‘guerra’ ao paradigma vigente da seguinte maneira: “já se sabe que palavra eu preparei para esta luta, a palavra *imoralista*: se conhece igualmente minha fórmula ‘alem de bem e mal’”. (Nachlass/FP 1888 23[3] 3 tradução nossa). Para Nietzsche, o corpo é a *grande razão*, é o Si-mesmo formador do aparente ‘Eu’. Portanto, o que a tradição compreende como a estrutura nuclear da subjetividade, nomeadas nas mais diversas formas ao longo da história da filosofia como razão, alma, ‘Eu’, consciência ou subjetividade não são nada mais que a mera superficialidade de um abismo incompreensível e insondável de *quanta* de forças dentre uma infinidade de outros *quanta* de força em relação, constituindo a grande razão (*Selbst*) que é o corpo.

O Si-mesmoné a realidade primeira, enquanto que as dimensões espírito/alma/Eu, são apenas uma linguagem simbólica do corpo, mera síntese conceitual, uma ficção. A ‘unidade’ e a identidade do indivíduo, sua

⁸¹ Müller-Lauter enfatiza para a exigência de questionar a possibilidade da existência desses distintos âmbitos na filosofia nietzschiana, uma vez que os organismos estão em constante transformação por meio da luta, do domínio e aparente estabilização: “[...] Que Nietzsche não traça nenhuma fronteira entre “os mundos”, isso se mostra mesmo onde ele – da maneira problemática já mostrada – fala da particularidade do “perceber inorgânico”. Aí se fala da “transição do mundo do inorgânico ao do orgânico”. Quando ele, uma vez, concebe o orgânico como especialização do inorgânico, e, uma outra vez, considera que não haveria nenhum mundo inorgânico, aqui reside, então, apenas aparentemente um paradoxo” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 119). O aparente paradoxo apontado por Müller-Lauter referente ao orgânico/inorgânico no interior dos escritos do filósofo é central para a cosmologia das forças e a noção de Si-mesmo.

personalidade decorrem da constituição e organização dos impulsos/forças operantes no corpo, decorrência direta da dinâmica pulsional, mais ainda é constituída pelas relações entre os *quanta* de força. Tal concepção de corpo não corresponde a um equilíbrio ou ordem aparente dos órgãos e suas funções, Si-mesmo, significa uma hierarquia configuradora de forças. Deve-se atentar para o fato que em Nietzsche os termos corpo/indivíduo/organismo são similares, inexistindo qualquer similaridade com o sujeito metafísico da modernidade, sendo este formado e constituído pelo Si-mesmo, tal qual formulado em *Zarathustra*⁸². O Si-mesmo não pode ser classificado como um domínio meramente irracional, precisamente porque a racionalidade procede do campo dos impulsos imorais. A pequena razão é identificada somente como instrumento da grande razão (Si-mesmo). O corpo é o ponto de partida para uma epistemologia em vir-a-ser, enquanto Si-mesmo constituído por *quanta* de força, em uma cosmologia em vir-a-ser, do qual o corpo é parte constituinte da efetividade, não como algo distinto, mas como parcela integrante.

Ao inserir o conceito de vontade de potência juntamente com a teoria das forças, Nietzsche julga possuir elementos na composição de um pensamento desprovido de metafísica. Procurando nas ciências da época subsídios para sua reflexão. Retirou da biologia a vontade de potência, tendo em vista o comportamento dos protoplasmas⁸³. Da física apoia-se no conceito de força. Assim, julga estabelecer uma cosmologia capaz de inserir sob um único registro o todo efetivo que é o mundo. O conceito de imoralismo presente nesse período pode ser compreendido como estritamente associado ao domínio das forças por se vincular a elas. O imoralismo é definido enquanto reflexo das críticas de Nietzsche a “ordem moral de mundo”⁸⁴, mais ainda, pretende-se mostrar através de sua cosmologia, as forças formadoras do todo são estritamente imorais, pois estão inseridas no fluxo constante e inocente do vir-a-ser desprovido de moralidade, logo imoral.

⁸² Essa formulação encontra-se no capítulo “dos desprezadores do corpo”, na primeira parte de *Assim Falava Zarathustra*.

⁸³ Na visão nietzschiana “o protoplasma estende seus pseudopodes para buscar algo que lhe resista — não por fome, mas por vontade de potência. Com isso, faz a tentativa de dominá-lo, apropriar-se dele, incorporá-lo — o que se denomina ‘alimentação’ é apenas um fenômeno secundário, uma utilização feita por essa vontade primeira de tornar-se *mais forte*” (Nachlass/FP 1888 14[174]).

⁸⁴ Cf. AC/AC §26.

O imoralismo de Nietzsche torna admissível um registro de reflexão, totalmente convincente com sua filosofia, pois admite o indivíduo enquanto uma configuração momentânea de força como parte do fluxo de forças isento de substancialidade e finalidade sem qualquer conteúdo moral. Podemos traçar uma linha conceitual coerente nos escritos de Nietzsche, englobando o corpo como um conglomerado de *quanta* de forças inexistindo, diferenças ontológicas substanciais entre indivíduo e mundo, pois essas aparentes distinções estão encerradas em uma perspectiva cosmológica de mundo efetivando-se em um contínuo vir-a-ser. De certo modo parece existir em Nietzsche uma espécie condição onde o microcosmo e o macrocosmo⁸⁵ que por meio da dinâmica entre as forças constituem a mesma realidade – o homem imerso na totalidade que é o mundo.

2.2 O corpo como “fenômeno mais rico”.

Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche insere em seu pensamento a noção de grande razão, estritamente vinculada a sua compreensão de corpo, concebendo-os sob o mesmo registro. O filósofo sustenta uma concepção de corpo enquanto Si-mesmo ou corpo criador (*schaffende Leib*), como formador do ‘Eu’ (*Ich*), ou seja, o Si-mesmo forma o assim chamado ‘Eu’. Posteriormente em *Além de Bem e Mal* identifica-o enquanto “uma estrutura social de muitas “almas”” (JGB/BM §19), essa perspectiva remete a distinção entre grande razão e pequena razão. Não se pode atribuir um dualismo ontológico entre esses termos, o que existe é uma diferenciação nos graus de potência das forças formadoras do corpo. Por grande razão Nietzsche entende toda a dinâmica pulsional presente no homem, oriunda da vontade de potência; a pequena razão expressa os estados momentâneos de domínio em conflito da

⁸⁵ O tema referente ao macrocosmo e microcosmo, diz respeito a questão da luta (*Krieg*) em Nietzsche. Blaise Benoit realizou um estudo sobre o tema no artigo ‘Meio-dia: instante da mais curta sombra’, onde se concentra na abrangência do termo ‘*Krieg*’ usado por Nietzsche em seus escritos. Também no texto “A justiça como problema”, o comentador aborda tais expressões sob o viés da justiça ao afirmar “é possível ver a justiça sob o ângulo de uma estrutura tripartite: ordem cósmica / norma do direito / virtudes do homem justo. Essa “tripartição” iria, nesse sentido, do macrocosmo ao microcosmo” (BENOIT, 2010. p. 58).

dinâmica pulsional. A pequena razão é a própria consciência, nunca estática e imutável, pois está submetida à dinâmica pulsional, como veremos mais detidamente adiante.

O corpo, enquanto Si-mesmo, possui uma natureza mais vasta, profunda e complexa do que pensara a tradição. Para Nietzsche, o corpo é o fenômeno mais rico na compreensão do homem, em uma anotação póstuma declara: “com o corpo como fio condutor se mostra uma tremenda *pluralidade*: é metodologicamente permitido utilizar como fio condutor o fenômeno mais *rico*, mais fácil de estudar para a compreensão do fenômeno mais *pobre*” (Nachlass/FP 1886 2[91]). O ‘Eu’ é despojado do posto de excelência subjetiva, cedendo lugar ao corpo, ao Si-mesmo. O domínio das representações é concebido pela dimensão pulsional. Essa perspectiva assegura a supremacia da pluralidade das pulsões no corpo em detrimento da unicidade subjetivista do ‘Eu’.

O corpo então assume o posto decisivo na investida nietzschiana como ‘fenômeno mais rico’, oferecendo outra possibilidade de conhecer e apreender o mundo, que não aquela da unidade sintética da consciência perscrutada pela metafísica, o ‘fenômeno mais pobre’. Nos escritos tardios o corpo é o verdadeiro fenômeno capaz de fornecer condições epistemologicamente lícitas para o filósofo. O corpo é concebido como um campo muito mais complexo, profundo e factual que as abstrações metafísicas idealistas, filosoficamente operantes no ocidente. Ao recusar a existência de além-mundos e de qualquer essência subjetivista de origem transcendente, Nietzsche revaloriza o corpo e os sentidos desconsiderando os pressupostos da tradição platônica-cristã, reinserindo o corpo no campo filosófico. Dessa forma a totalidade dos fenômenos psíquicos irrompe exclusivamente da atividade orgânica, oriunda do conflito entre as forças.

A própria noção de corpo no pensamento nietzschiano decorre totalmente da dinâmica da vontade de potência, consistindo assim, em um modelo dinâmico na formação da aparente unidade chamada de corpo⁸⁶. Isso

⁸⁶ O processo dinâmico formador de corpo pode ser definido também da seguinte forma: “o corpo humano ou, para sermos mais precisos, o que se considera enquanto tal é constituído por números seres vivos microscópios que lutam entre si, uns vencendo e outros definhando – e assim se mantem temporariamente” (MARTON, 2010, p. 51).

ocorre, pois cada ínfima parte do organismo possui um pensamento próprio⁸⁷, uma força, um ritmo e uma potência que se modifica conforme ocorrem novas relações de domínio, alterando nossas perspectivas e pensamentos, influenciando e modificando o indivíduo. Cada parte viva do corpo quer prevalecer em relação às demais. Toda ínfima parte constitutiva do orgânico toma parte no pensar, mais ainda, possuem um querer, um “pensar” e um sentir; todo o corpo determina assim, nosso modo de pensar e agir⁸⁸. O corpo formado por tecidos, células e órgãos está em permanente conflito, numa sucessão de apropriação e desapropriação, em um contínuo criar e perecer. Para Nietzsche toda célula⁸⁹ presente no corpo é um centro de força. Desse ponto de vista cada mínima porção do organismo comporta uma relação de tensão com todas as demais células. Essa derradeira complexidade constitui o ser vivo orgânico, enquanto unidade. O filósofo estabelece uma estreita ligação entre a vontade de potência e o processo evolutivo⁹⁰ associado à ideia de conflito no interior do homem e de outros organismos.

O organismo para Nietzsche, não se identifica com as concepções usuais. Sua acepção de corpo é desprovida de qualquer teleologia, como também não possui nenhuma conotação mecanicista. O pensamento nietzschiano em relação ao orgânico pode ser identificado como uma espécie de autoregulação, estabelecida por relações de domínio hierarquizadas⁹¹. De acordo com Nietzsche, pelo “fio condutor do corpo conhecemos o homem como uma pluralidade de seres vivos que, em parte lutando uns contra os

⁸⁷ Conforme a passagem de Marton “não só o querer, mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo; a relação entre eles é de tal ordem que, no querer já se acham embutidos o sentir e o pensar, de modo que pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis” (MARTON, 2010, p. 53).

⁸⁸ Corroboramos a interpretação de Onatte ao sustentar que em Nietzsche, “o organismo inteiro pensa, sente, quer. A função do cérebro e do sistema nervoso resume-se a transmitir e centralizar este prodigioso processo.” (ONATE, 2000, p. 36).

⁸⁹ Essa posição é retirada da interpretação de Marton sobre o tema, onde afirma, “até o número dos seres vivos microscópicos que o constituem muda sem cessar, dado o desaparecimento e a produção de novas células. No limite, a todo instante qualquer elemento pode vir a predominar ou a perecer” (MARTON, 2010, p. 52).

⁹⁰ Nietzsche rejeita a evolução da vida como seleção, mas sim enquanto luta por domínio; Wilson Frezzatti Junior na obra *Nietzsche contra Darwin*, explica como isso ocorre, “a vida como superação, no embate com o darwinismo, aparece com um duplo aspecto. Ao recusar a luta darwiniana, Nietzsche apresenta a vida como luta por domínio. Um impulso para dominar, ou seja, para limitar o crescimento da intensidade de outros impulsos deve ele mesmo se intensificar. O exercício da dominação em uma hierarquia de impulsos, portanto, envolve a obtenção contínua de mais potência”. (FREZZATTI, 2001, p. 138.)

⁹¹ Essa posição pode ser encontrada na obra de Müller-Lauter, *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance* nas páginas. 136–42.

outros em parte ordenados e subordinados entre si [...]” (Nachlass/FP 1884 27 [27] – tradução nossa). O domínio do orgânico é auto-regulado por esse processo dinâmico de constante luta entre forças, resultando naquelas que comandam e em outras que obedecem. O organismo humano está submetido a esse incessante embate⁹² entre vontades de potência. “O próprio indivíduo como combate das partes (por alimentação, espaço etc.): sua evolução ligada a um *vencer*, um *predominar* de certas partes, a um definhar, um ‘tornar-se órgão’ de outras partes” (Nachlass/FP 1886 7[25]). De acordo com essa concepção pode-se avançar ainda mais no processo formador do organismo, no que concerne a composição dos órgãos e tecidos, por exemplo. Um órgão, com um *quale* de potência distinto, ao assimilar mais rapidamente e melhor forças responsáveis pela sua nutrição, pode em função disso dominar outros órgãos. O organismo é um fazer-se organismo, de outro modo, é incorporação para o aumento de potência. Incorporar ou dominar, nada mais é que a atividade do organismo de assimilação/dominação de *quanta* de forças por meio das funções básicas metabólicas como a nutrição e a reprodução sexual. Tais funções expressam a intensificação ou declínio de potência, na incessante luta por domínio pois, “é necessário que haja luta por amor à luta: e dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, um tipo de continuação da luta” (Nachlass/FP 1884 26 [276]).

Essa concepção decorre a partir do contato de Nietzsche, em especial as leituras que fez do biólogo alemão Wilhelm Roux. A leitura de *Luta seletiva das partes do organismo* (1881), exerceu um decisivo impacto no pensamento do filósofo. De fato, observa-se nas anotações de Nietzsche uma leitura criteriosa e influente do biólogo, na qual sua teoria celular foi assimilada pelo filósofo alemão. Essa teoria refere-se à descentralização do sujeito e o questionamento do papel concedido a consciência. A teoria celular de Roux implica que qualquer centralização psicológica, ou fisiológica representa uma

⁹² Alberto M. Onate em sua obra *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche*, esclarece precisamente como o ocorre embate entre as forças, ‘O embate produz hierarquias temporárias entre dominantes e dominados, bem como propicia aglutinações transitórias segundo afinidades funcionais ou estratégicas que vigorarão enquanto for favorável ao predomínio comum. Contudo, no próprio instante em que se consolidam, essas organizações já estão correndo o risco de dissolvência em favor de outras mais abrangentes e fortes, num ir e vir sem barreiras finais que pudessem apontar para uma teleologia de qualquer tipo.’ (ONATE, 2000, p. 98-99)

perspectiva falsa da multiplicidade que somos⁹³. Roux de forma inovadora, aplicando o método da física clássica na biologia, inaugura a mecânica do desenvolvimento (*Entwicklungsmechanik*), abordando nessa obra o embate entre as células, a desigualdade e as hierarquias celulares⁹⁴. Segundo a hipótese de Roux, o organismo é formado através do embate ininterrupto de suas partes constituintes, isto é, uma luta constante onde os campos moleculares, celulares, como também os tecidos e órgãos estão em plena disputa⁹⁵. A luta entre as partes de Roux é uma dinâmica originária da incorporação ou assimilação das moléculas pelas células, resultando em uma característica totalmente regulada pela luta das estruturas formadoras do organismo. Por meio da luta as partes não podem ser estáveis ou fixas. Nesse sentido, Roux sustenta uma autonomia relativa entre as partes constituintes do organismo, o que implica que cada parte possui uma decisiva utilidade para o conjunto, não dependendo totalmente do propósito que cada uma possui ao se

⁹³ Virchow, mestre de Roux. afirma: “é preciso compreender que o ‘Eu’ dos filósofos não é nada mais que uma consequência do ‘nós’ da biologia”, isto é, Virchow havia dissolvido a *Seibstgestaltung*, ou Si-mesmo em formação, uma pluralidade de partes, de células, por sua vez compostas por uma pluralidade de moléculas; tais afirmações estão em um artigo de Müller-Lauter “Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Roux auf Nietzsche”. In: Nietzsche Studien. 1978 p. 189-235; conforme a edição dos fragmentos póstumos editados por Sanches Mecha. (cf. Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III), p. 17).

⁹⁴ Tais informações são encontradas na obra de Andler *Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, (ANDLER, 1954, Tomo II, p. 525-8), e também em Müller-Lauter, na obra *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance* (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 116-9).

⁹⁵ Uma excelente explicação de tal disputa encontra-se no artigo ‘Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX’ de Wilson Frazzatti Jr.; onde o autor expõe os três momentos tal qual encontrados na obra *Teorias da Evolução* (DELAGE, Y. & GOLDSMITH, M.), onde lê-se: “A luta das partes orgânicas possui três momentos segundo Roux: “1. Luta das moléculas orgânicas pelo espaço: O protoplasma da célula é formado por diferentes moléculas químicas. O líquido nutritivo (um fator externo) que envolve a célula favorece mais a assimilação de determinadas moléculas. Haverá dentro da célula, conforme o meio em que estiver imersa, a preponderância de uma determinada substância. Da mesma maneira, agentes físicos e químicos favorecem a assimilação de determinadas substâncias de acordo com a sensibilidade destas à ação desses agentes: as substâncias que reagem mais ou por mais tempo são mais consumidas. Como o espaço intracelular é limitado, produz-se entre as moléculas uma competição: aquela que for preponderante definirá o tipo da célula. A preponderância de certas substâncias, diferentes segundo a localização e o estado inicial da célula, é, portanto, a causa primordial da diferenciação ontogenética. 2. Luta entre células: Da mesma forma que as moléculas, as células também reagem diferentemente aos fatores externos e ocupam um espaço limitado (no caso, o organismo). Aquelas mais capazes de se multiplicar, por se nutrirem mais rápido, tornam-se predominantes sobre as vizinhas. Entre as células constituídas pelas mesmas substâncias, aquelas com predominância mais forte multiplicar-se-ão mais. Através da reprodução, a diferenciação no nível superior, ou seja, nos tecidos, acentua-se. 3. Luta entre tecidos e órgãos: A luta entre tecidos e órgãos prossegue do mesmo modo que entre as células, mas aqui certos limites são postos pelas exigências do organismo como um todo: uma predominância muito forte de certos tecidos ou de certos órgãos pode ser nociva e eliminar o organismo pela seleção natural (tumores e obesidade, por exemplo). A luta só prossegue na medida em que contribui para a utilização econômica do alimento e do espaço.” (cf. FREZZATTI, 2003. p. 456)

conservar. As partes almejam somente sua própria preservação, a conservação de todo o conjunto não é a finalidade das partes⁹⁶. Essa concepção é decisiva na formulação da vontade de potência, uma vez que na primeira formulação de sua hipótese, em *Zarathustra*, a vontade de potência é identificada com o orgânico, pois se confunde com ela.

O homem enquanto corpo é para o pensador nada mais que uma pluralidade, de ‘muitas “almas”, essa característica do corpo diz respeito aos impulsos, isto é, o estado conflitante das forças, almejando cada um exercer seu domínio ao máximo. Todos os impulsos/forças procuram pela intensificação de sua potência, buscam efetivar-se ao máximo no interior de uma dinâmica conflituosa. Os impulsos mais fortes no decorrer deste processo estabelecem hierarquias pulsionais de domínio momentâneo, resultando nos processos orgânicos responsáveis pela vida, bem como, constituem nossos pensamentos e ações. O próprio impulso almejando sua intensificação destitui o sentido usual de vontade livre, isto é, o sentido teleológico de “querer” algo. Espaço para a escolha não existe no campo de atuação dos impulsos. Os impulsos por meio de suas inter-relações formam o pensamento e a consciência⁹⁷, sendo essas apenas expressões dos estados pulsionais compreendida pelo dogmatismo filosófico como algo transcendente. Desse modo, pensar a existência de um sujeito dotado de vontade autônoma e plenamente livre não faz sentido na filosofia nietzschiana porque exclui todo o processo que leva um impulso a tornar-se ‘vontade’. Mais ainda, toda ação, pensamento, juízo e vontade são resultados desse processo pulsional. O homem então é destituído de autonomia precisamente porque é o efeito de um processo e não sua causa⁹⁸.

As representações metafísicas são reflexos de um impulso orgânico à fixação, à determinação e à ‘verdade’ imprescindíveis na manutenção da vida;

⁹⁶ *Ibidem*

⁹⁷ A imbricação corpo/consciência no pensamento de Nietzsche pode ser compreendida por meio da noção de “fisiopsicologia” (*Physio-Psychologie*), como exposto na única ocorrência do termo em *Para Além de Bem e Mal*, no §23 na qual reside na tentativa nietzschiana da superação dicotômica entre corpo e consciência. Essa noção engloba de forma geral, que os processos complexos envolvendo a consciência são apenas um efeito de estados fisiológicos; uma perspectiva diversa da implementada a partir de Descartes, o lugar originário do conhecimento e da verdade era justamente na consciência.

⁹⁸ Essa temática é abordada por Nietzsche em *Para Além de Bem e Mal* no §21, intitulado de *causa sui*.

são denominados de ‘erro necessário à vida’. Apreendida mediante os impulsos, a verdade se fundamenta na relação de prazer e desprazer erroneamente expressada por meio da linguagem conceitual enquanto ‘verdade’. A filosofia nietzschiana desqualifica um centro organizador responsável pelo agir e pensar, assumindo as pulsões como seu elemento nuclear. Somente por meio da pluralidade dos impulsos operantes, pode-se esclarecer e compreender de forma mais abrangente, como a ilusão das verdades da metafísica e o suposto conhecimento absoluto/universal, são estabelecidos. A lógica operante nesse sentido é a dos impulsos, pois somente a superfície dos atos é apreendida pela filosofia convencional e erroneamente explicada por esta. Segundo o filósofo, não podemos partir de elementos ilusórios para uma abrangente compreensão do mundo, mas sim “é essencial partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor. É o fenômeno mais rico, que permite uma observação mais clara. A crença no corpo está melhor estabelecida que a crença no espírito” (Nachlass/FP 1885 40 [15]) tradução nossa). O corpo nesse sentido possui um lugar de destaque no pensamento de Nietzsche, pois é condição no qual todos os aspectos humanos decorrem.

Tanto a moralidade quanto a metafísica são o resultado posterior de uma exigência orgânica decorrente dos elementos pulsionais/naturais intrínsecos à vida. As ações remetem a uma dinâmica que envolve apenas o corpo como elemento último das ações, sem a necessidade de recorrer a um componente regulador transcendente como a razão. O pleno entendimento dos motes responsáveis pelo agir não podem ser inteiramente conhecidos nos moldes da tradição, pois desconsidera toda e qualquer instância redutível às pulsões como responsável pelo agir. Como em Nietzsche não faz sentido a existência de um centro organizador que possa estabelecer o ‘conhecimento’ ou ordenamento das ações como a razão, é o corpo o responsável por tal capacidade. Nietzsche não rejeita a racionalidade, mas apenas seu absolutismo. O filósofo repele a forma delirante e compulsiva da filosofia sistemática de erradicar integralmente todas as vicissitudes pulsionais da existência em detrimento de descobrir todos os enigmas do mundo; além de supostamente conhecê-lo, pretende também corrigi-lo, porém segundo o filósofo, “não há ‘espírito’, nem razão, nem consciência, nem alma, nem

vontade, nem verdade: são ficções inutilizáveis.” (Nachlass/FP 1888, 14 [122] tradução nossa).

De acordo com Nietzsche, os maiores representantes do cânon filosófico, por exemplo, não só obedecem aos impulsos de seu autor como estão sujeitos a uma moral refletida no filosofar deste, pois, “toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (JGB/BM, §6). O filósofo sustenta que a criação de sistemas filosóficos e toda forma de saber, está submetida a dinâmica pulsional, afirmando que

[...] no filósofo, pelo contrário, absolutamente nada é impessoal; e particularmente a sua moral dá um decidido e decisivo testemunho *de quem ele é* – isto é, da hierarquia em que se dispõem os impulsos mais íntimos de sua natureza. (JGB/BM, §6)

O que se pretende como conhecimento verdadeiro nas investigações filosóficas está submetido a uma determinada moral; essa característica do pensamento nietzschiano é imprescindível para compreender sua crítica a objetividade e imparcialidade epistêmica na Filosofia. Para o autor de *Zaratustra*, existem impulsos que operam a favor de uma moralidade e não em detrimento da verdade como os filósofos pretendem estabelecer. Justamente porque nenhum homem está fora do tempo e da história, ele é fruto de seu contexto sócio-histórico; para Nietzsche a eticidade do costume da qual um filósofo está inserido repercute em seu filosofar. Toda a moral de intenções racionais para Nietzsche constitui “num preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas em todo caso, algo a ser superado” (JGB/BM, §32). Se toda forma de conhecimento perscrutada pela Filosofia, almejando ser a verdade última, está condicionada pela moral específica da qual seu autor faz parte, então a relação entre “verdade” e moral parece indissociável. Portanto, Nietzsche afirma a inviabilidade da existência de filosofias que fundamentam verdades universais e absolutas sob a égide da impessoalidade na busca pela ‘verdade’.

A partir de Descartes, o paradigma filosófico da modernidade possui como cerne o primado da concepção de subjetividade determinada pela unidade da consciência. Esse paradigma definiu a forma de pensar

hegemônica no ocidente. As objeções nietzschianas rejeitam esse primado, ao afirmar:

Que faz, no fundo, toda a filosofia moderna? Desde Descartes – e antes apesar dele do que a partir do seu precedente – todos os filósofos têm feito contra o velho conceito de alma, sob uma aparência de uma crítica ao conceito de sujeito e predicado [...]. Pois antigamente se acreditava na alma, assim como se acreditava na gramática e no sujeito gramatical: dizia-se que “eu” é a condição, “penso” é predicado, o condicionado – pensar é uma atividade, para a qual um sujeito *tem* que ser pensado como causa. Tentou-se então, com tenacidade e astúcia dignas de admiração, enxergar uma saída nessa teia – se não seria verdadeiro talvez o contrário: “penso”, condição; “eu”, condicionado; “eu” sendo uma síntese, *feita* pelo próprio pensar. (JGB/BM §54).

Nietzsche sustenta que tais instâncias idealistas foram assimiladas pela maioria das filosofias subsequentes à platônica, na medida em que assumem como verdadeira a existência de noções metafísicas. O pensamento nietzschiano admite o corpo como fenômeno responsável por definir o que é o homem a partir de uma fisiologia composta por uma multiplicidade hierarquizada de impulsos⁹⁹. Trata-se de impulsos em constante embate por mais potência. No que concerne ao organismo, cada força/impulso manifesta sua potência ao ultrapassar certas resistências, com as quais se defronta ao dominar outros impulsos. Como as forças estão sempre em uma pluralidade conflitante, onde cada força busca dominar as demais que lhe são contrárias, o organismo (corpo) então, é regido por “[...] forças espontâneas, agressivas, usurpadoras, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções [...]” (GM/GM, II, §12). O ‘Eu’ agora é volatilizado inexistindo a ideia de um sujeito como causa de suas ações. É agora compreendido como um fluxo de impulsos, do qual toda a atividade humana decorre. O ‘Eu’ não é distinto da multiplicidade pulsional que o constitui, ele se confunde com ela. Da mesma forma que a razão é compreendida como uma expressão de estados pulsionais. A unidade subjetiva chamada de ‘Eu’ é meramente um conceito atribuído por uma forma de pensar estruturada por ‘essências, que’ confere uma unidade ‘consciente’ a uma multiplicidade de pulsões. De outro modo, para Nietzsche a questão relevante, é precisamente tomar o corpo como ponto

⁹⁹ Para o esclarecimento dessas questões indicamos a leitura da obra *O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche* de Alberto M. Onate e o artigo de Clademir Araldi intitulado ‘A vontade de potência e a naturalização da moral.’

de partida. Ele é o responsável por fornecer as condições onde a ideia de 'Eu' está assentada, provenientes da ilusória concepção da unidade do sujeito.

Segundo Nietzsche, de onde surge a exigência para que o pensamento seja o efeito de algo. Essa aceção envolve uma série de questões implícitas as suas objeções como: o pensar seria uma atividade, no qual o sujeito tem de ser causa do pensamento? Por que existe a necessidade de pensar que a relação de causa e efeito possa ser aplicada ao próprio pensamento? O pensar então seria um efeito do 'Eu' pensante? Onde está assentado o fundamento do 'Eu' afirmar o que é o pensar, contido na expressão 'Eu penso'? Tais questões pressupõem necessariamente que algo sabe o que é o pensar. Nesse sentido o 'Eu' pressupõe que o pensamento é o efeito da sua própria atividade. Tudo isso está implícito quando o 'Eu' declara 'eu penso'. Entretanto quando o suposto 'Eu' afirma 'eu penso', isso não incorre em uma certeza absoluta, mas sim, implica em uma série de enunciados metafísicos infundados, por exemplo, "que o 'Eu' pensa", "que o 'Eu' é condição para existir" e "que o 'Eu' é uma certeza absoluta". A suspeita de Nietzsche é precisamente essa: qual a origem desse Eu? Por que o 'Eu' tem de pensar? Por que existe a necessidade de algo que pensa? Quem é o 'Eu' do pensamento? Para o filósofo todas essas questões são respondidas pela noção de corpo e toda a dinâmica pulsional inerente a ele, é o corpo que faz o 'Eu' justamente porque "a credibilidade do corpo é a base primordial pelo qual pode ser estimado o *valor de todo pensar*." (Nachlass/FP 1885 39[18] tradução nossa). Inexiste nessa perspectiva, um centro organizador do qual o pensamento é produzido ou condicionado por algo anterior a ele. Todos os processos referentes ao pensamento e à consciência são meras derivações, são expressões da grande razão que é o corpo. Na filosofia moderna, o ponto de partida não era o corpo, mas a unidade da consciência compreendida como 'Eu'. As instâncias metafísicas em torno da noção de sujeito, caracterizavam a concepção tradicional de alma e de sujeito.

O pensamento de Nietzsche representa uma recusa dessa concepção, sendo totalmente distinta da posição iluminista tradicional em voga, que precisamente assumia a completa realidade da consciência, como algo fixo, distinto do corpo. O 'Eu' é uma mera ficção produzida pelo próprio pensamento no ato de pensar, a partir de regras gramaticais, consolidadas no ocidente enquanto verdade, pois,

a linguagem pertence, por origem, à época da mais rudimentar forma de psicologia: penetramos um âmbito de cru fetichismo, ao trazermos à consciência os pressupostos básicos da metafísica da linguagem, isto é, da razão. É isso que em toda parte vê agentes e atos: acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no “Eu” como ser, no “Eu” como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então cria o conceito de “coisa”. (JGB/BM §17)

De acordo com a seguinte passagem, Nietzsche compreende as ideias de substância, de ‘Eu’ e de ‘espírito’ fundamentam-se também na crença na linguagem. O problema consiste na crença cega e ilusória da validade substancial da gramática, o que de certa maneira impossibilita a desvinculação das ideias suprassensíveis. As ideias metafísicas de ‘Eu’, Deus, substância e liberdade, estão inseridas nessa forma ‘rudimentar de psicologia’, encontrando na linguagem seu fundamento. Todavia para Nietzsche a linguagem é necessária apenas para comunicação de seu conteúdo simbólico, inexistindo uma linguagem em-si, ela é compreendida pelo filósofo somente como instrumento¹⁰⁰. Entretanto a crença nas ideias metafísicas fornecem as condições pela qual o homem avalia e julga o mundo. Ao crer na substância, por exemplo, o homem projeta no mundo e nas coisas ao seu redor uma essência ilusória substancial. Introjeta em tudo a crença que existem objetos independentes dele; cria-se então uma realidade distinta, externa a ‘realidade’ do ‘Eu’. Procedendo pelo primado do conceito, o pensamento metafísico destitui o corpo como instância capaz de estabelecer um conhecimento legítimo do mundo, ao considerar que os sentidos são falhos em fornecer as informações referentes a um conhecimento válido. Na visão vigente toda forma de conhecer provém da subjetividade, que desconsidera a esfera pulsional e instintiva. Essa definição desconsidera todo o processo pulsional no qual está submetido o corpo; é por uma via conceitual limitada e pouco abrangente que os sistemas filosóficos compreendem o corpo como unidade fixa submetido a uma segunda natureza.

A filosofia sistemática, como compreendida por Nietzsche possui como parâmetro e critério último em seus fundamentos uma visão a partir do sistema

¹⁰⁰ No escrito juvenil não publicado de 1873 intitulado *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche já possuía uma acirrada crítica a noção de verdade vinculada ao ‘essencialismo’ linguístico. Nesse escrito, de forma geral, sua crítica possui como alvo o platonismo atribuído à linguagem. Mas é em obras publicadas posteriormente como *Humano, Demasiado humano* (1878) e mais tarde em *Para além de bem e mal* (1886), o cerne das críticas ao absolutismo e universalidade de verdades assentadas pela linguagem.

e da lógica. Segundo Nietzsche essa característica possui uma semântica linguística, que em última instância remete à primazia de um discurso conceitualmente concatenado, no intuito de descrever ou desvelar o ‘real’, atribuindo-se uma correspondência entre a palavra pronunciada e o objeto a qual se refere, isto é, a clássica dicotomia sujeito e objeto. Esse tipo de abordagem encontra na lógica¹⁰¹ seu fundamento último, onde o uso da linguagem conceitual é imprescindível. Os conceitos, por meio de seu rigor categorial, se adequam melhor à fixidez própria de uma abordagem que almeja a verdade (metafísico-dogmática). Todavia, para possuírem sentido e serem racionalmente aceitáveis, no plano da consciência, devem assentir a uma concepção sempre una, imutável e idêntica a si mesmo. O conhecimento lógico-racional sistemático oriundo da ‘pequena razão’, foi supervalorizado e epistemologicamente aceito, devido à desvalorização do domínio sensível, instintivo e corporal pela supervalorização do racional, além da sistematização lógica do saber. Se as ficções racionais determinam e categorizam a realidade, certos princípios filosóficos defendidos pela tradição, como o princípio de identidade e a lei de não-contradição, não podem ser aplicadas a uma realidade em vir-a-ser; apenas possui sentido em uma realidade conceituável. O mundo passa a ser ‘logicizado’ mediante uma realidade ordenada e estruturada, imutável e fixada por estruturas lógico-categoriais. O conceito como aplicado pela tradição na linguagem conceitual clássica, é apenas aquilo que é, não podendo ser outra coisa, assim algo não pode *ser* e *não-ser* ao mesmo; eis a importância do “princípio de identidade” e do “princípio de não-contradição” para o paradigma filosófico tradicional.

A crença na linguagem proveniente de uma ‘psicologia grosseria’ é a responsável pela tentativa de ajustar a pluralidade de pulsões presentes na composição do corpo, como uma realidade imutável, estável e fixa. Tal atividade decorre da supervalorização do aparato racional como postulado pela filosofia metafísica. Por seu turno, o corpo em Nietzsche caracteriza-se como um registro antiteleológico, inexistindo uma finalidade ou substancialidade. O

¹⁰¹ Para Nietzsche a necessidade de sobrevivência fez com que o homem erroneamente igualasse o desigual a fim de manter a espécie uma necessidade estritamente biológica. Essa tendência em tratar o semelhante como igual consiste na base da lógica, que segundo o comentador é ilógica “pois não há em si nada igual” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.41).

corpo abarca a efetividade do mundo em vir-a-ser do qual é parte integrante. É agora entendido como o fenômeno mais complexo e vantajoso, do ponto de vista epistemológico, nesse tocante, Nietzsche afirma:

Pelo fio condutor do corpo. – Admitindo que a 'alma' era um pensamento atrativo e pleno de segredos, dos quais os filósofos justificadamente apenas com relutância se separaram - talvez seja isto que doravante eles aprendem a trocar, contra outra coisa ainda mais atrativa e cheia de segredos. O corpo humano no qual ele revive reanima todo o passado mais remoto e mais próximo de qualquer ser orgânico; parece fluir por ele, dele e para fora dele uma corrente enorme e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a velha 'alma'. (Nachlass/FP 1885 36[35] tradução nossa)

Nietzsche atribui dessa forma, uma capacidade 'cognitiva' ao corpo em detrimento da consciência/'Eu', pois é precisamente essa capacidade que fornece as condições da consciência. O corpo então é entendido como um complexo por englobar as múltiplas pulsões do jogo de forças, concedendo sentindo ao mundo - 'o mundo visto de dentro'. Não faz mais sentido pensar a ideia de um sujeito autônomo detentor do corpo, essa ideia está assentada no caráter falso da interpretação metafísica de mundo. A realidade dos impulsos é anterior a qualquer formalização absolutista, justamente porque é condição para essas realidades existirem, mesmo enquanto falsificação; a esse respeito Nietzsche declara: "o intelecto é apenas um instrumento, mas nas mãos de quem? Certamente dos afetos: e estes são uma pluralidade, atrás da qual não é necessário colocar uma unidade; basta apreendê-la como regente" (Nachlass/FP 1885 40 [38]). Com efeito, não se pode pensar o corpo como propriedade de algo, é preciso partir do corpo que não possuímos, mas que somos.

A atividade do intelecto e a noção de sujeito decorrem de meros 'efeitos' do processo de falsificação em função da crença na linguagem. O que o sujeito toma como consciência é apenas um sintoma da atividade pulsional. A pequena razão decorre desse processo errôneo em assumir a realidade de instâncias ilusórias. O 'Eu' enquanto núcleo da subjetividade como consciência, não é o 'agente' do processo dinâmico formador do corpo, é no limite um mero espectador dos processos pulsionais decorrentes da grande razão. Contudo, o que é então o 'Eu' e como ele se relaciona com a consciência? Mais ainda, qual o papel desta na visão de Nietzsche, nesse tocante afirma,

Tudo o que chega à consciência é o último membro de uma corrente, uma conclusão. Que um pensamento seja causa imediata de outro é apenas aparente. O acontecer verdadeiramente conexo se desenrola sob nossa consciência: as séries e sucessões de sentimentos, pensamentos, etc. que vêm à cena são sintomas do verdadeiro acontecer! Sob cada pensamento jaz um afeto. (Nachlass/FP 1885 1 [75]) tradução nossa)

Tanto a consciência como o sujeito são o resultado do processo ilusório implementado pela linguagem. São pseudo-realidades definidas e mantidas pelo costume e vício linguístico, onde é afirmado aquilo que não pode ser expressado, pois se desconhece o que realmente ocorre no âmbito dos impulsos. O que o sujeito toma como consciência é meramente um ‘indício’ do que ocorre na esfera das pulsões. Tudo aquilo que advém à consciência é sempre algo expressado como falsificação do efetivo e promulgado ou apreendido mediante linguagem. Grosso modo, pelo processo pulsional o ‘Eu’, a ‘consciência’, o ‘espírito’ é apenas um recurso linguístico na manutenção da vida, no limite uma ‘ferramenta’ a serviço do corpo e não uma realidade independente dele. A consciência, por exemplo, seria meramente uma expressão dos estados internos de nossos impulsos em contínuo processo. Isso pode ser observado em como nossos estados de consciência são efêmeros, justamente porque a atividade da consciência decorre de um processo anterior a ela, de um estado pulsional dinâmico. Os pensamentos emergentes oriundos da consciência não podem ser definidos como dados imediatos do ato de pensar, mas sim enquanto consequência direta do confronto entre as configurações de forças. Todo ato consciente, qualquer conteúdo da consciência, sempre decorre da tensão entre os afetos, impulsos oriundos da luta no interior da dinâmica pulsional. A consciência apenas abarca a camada mais ‘externa’ da dinâmica do qual advém; ou seja, possui ‘acesso’ apenas aos estágios finais da ‘superfície’ desse processo. Para Nietzsche a consciência desenvolveu-se unicamente para a comunicação, por meio da linguagem; ela não existe como substância, como parte distinta do corpo, mas somente possui função na relação comunitária, pois “a *consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* – de que desde início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial)” (FW/GC § 354). Ao comandar os processos referentes às ações e ao conhecimento, a consciência

simultaneamente é sujeito e objeto dessa atividade; não resta dúvida de sua aparente atuação nessa dinâmica. Todavia, para Nietzsche, é impossível negar que na própria atuação da consciência, ela ao agir, também é agida pelos impulsos e forças, proporcionando um campo permanente de tensão, do qual nossos estados psíquicos decorrem. O conhecimento deixa de ser uma função estabelecida pelo sujeito autônomo, da mesma forma que as ações não são consequências das intenções morais desse sujeito. São meros arranjos de *quanta* forças efetivando-se no corpo. Essa característica Nietzsche identifica como a realidade primeira, a sua grande razão que é o corpo.

O núcleo da crítica nietzschiana ao primado da razão opera-se pela noção que possui do corpo, sendo a instância derradeira perspectivista, onde o indivíduo, na integridade pulsional, possui condições privilegiadas para o entendimento do humano: não mais o indivíduo cindido entre corpo e alma, mas sim aquele aberto ao caráter múltiplo das pulsões. Mediante o corpo o homem sucumbi as perspectivas. É o corpo que possibilita todos os processos de projeção de ‘verdades’, que não passam de circunstâncias, combinações provisórias e expressão das pulsões. Nesse sentido, o perspectivismo nietzschiano engloba uma filosofia inesgotável no sentido da criação. O homem é agora o animal perspectivo por meio da grande razão e não exclusivamente o animal puramente racional; do qual compreende-se como intérprete da realidade por meio da ‘verdade’, porém,

[...] penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações (FW/GC §347).

Para Nietzsche a pluralidade de interpretações¹⁰², as perspectivas que se impõem são ferramentas para criar valores, a partir do corpo. Sustentando a possibilidade de existir um sem número de interpretações no mundo, com efeito declara: “eu trago agora uma nova interpretação, uma interpretação ‘imoral’, em relação com a qual nossa moral precedente aparece como um

¹⁰² Wotling esclarece essa questão da seguinte forma, “uma interpretação não é pôr em evidência um sentido pré-existente, mas é o processo de criação de sentido resultante do jogo incessante de dominação que é próprio dos afetos. Portanto, o sentido é segundo em relação ao jogo de forças: ele tem como condição de possibilidade a interpretação, isto é, a forma que uma força impõe às forças concorrentes que ela percebe e avalia” (WOTLING, 2013, p. 113).

caso especial.” (Nachlass/FP 1885 39[15]). Sobre a mesma temática, envolvendo a perspectiva imoralista, sentencia: “e agora só por isso o perfeito moralista teria que ser imoral, estar além de bem e mal.” (Nachlass/FP 1885 35[5]). O imoralismo como concebido por Nietzsche, representa uma visão de mundo onde não há verdade última ou absoluta. Uma perspectiva imoral admite as pulsões, ou seja, o mundo das forças, rejeitando qualquer sistematização ou universalização da efetividade. Além disso, o imoralismo invoca uma visão contrária a vigente e não apenas neutra; o que poderia vincular a filosofia nietzschiana a um pensamento amoral. Se Nietzsche identifica que a relação entre moral e verdade é indissociável e como a moral decorre de elementos ilusórios, então as chamadas verdades absolutas não fazem sentido no pensamento do filósofo. É por meio da negação da verdade e da moral que o imoralismo se estrutura como perspectiva contrária. A partir de uma nova interpretação imoral de mundo por meio do corpo, Nietzsche julga consolidar sua filosofia além de bem e mal. Isso ocorre precisamente pelo aspecto interpretativo implícito na dinâmica das forças. Tal interpretação afirma que cada força possuindo um específico *quale* de força no processo do vir-a-ser, necessariamente interpreta ao expandir seu domínio, ao mesmo tempo que conserva sua potência, pois, “todo centro de força – e não somente o homem – constrói, a partir de si mesmo, o mundo inteiro restante, isto é, mede segundo sua força, tateia, dá forma....” (Nachlass/FP 1888 14[186]). A interpretação ocorre no processo construtivo de sentido, em decorrência do fluxo incessante de dominação que é próprio dos afetos. Destarte, o sentido que uma interpretação segue é vinculado ao fluxo de forças.

Neste processo de intensificação a vontade de potência se manifesta, como apropriação, assimilação e incorporação de forças. Tal incorporação de forças constitui um querer superar e transformar, de modo que a força dominada é assimilada até estar completamente sob o domínio da força mais potente, resultando na intensificação de seu *quantum* de potência. Esse processo em assimilar e incorporar propicia consistindo um dos pilares temáticos do pensamento nietzschiano – o caráter perspectivista do corpo. Na

Genealogia da Moral, Nietzsche aponta o caráter perspectivista¹⁰³ inerente ao humano:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitimos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto?... (GM/GM III § 12).

O perspectivismo¹⁰⁴ está intrinsecamente associado à noção de interpretação, onde a segunda decorre da primeira. É somente no período tardio de sua obra, que Nietzsche desenvolve profundamente o tema do perspectivismo ao pensá-lo juntamente com a teoria das forças e com o conceito de vontade de potência. A ideia basilar é que toda interpretação não é nada mais que um sintoma de crescimento/intensificação ou de decadência resultado da própria atividade da vontade de potência. Do mesmo modo que uma interpretação que favorece o aumento de potência é mais ‘verdadeira’ ou mais potente do que aquelas operadas pelo erro do primado do conceito. Nesse sentido, não só a vontade de potência se efetiva no embate dinâmico das forças, mas também promove à ordem interna dessas forças sujeitas à avaliação/interpretação, resultando em incorporação ou separação de centros de força. Nietzsche entende este processo como interpretação; a vontade de potência então interpreta; na medida em que “na verdade, a interpretação é *um meio mesmo para se tornar senhor de algo*. (O processo orgânico pressupõe *contínuo* interpretar)” (Nachlass/FP 1885, 2 [148]); o interpretar estaria então em tudo. A perspectiva do corpo pode ser identificada como a que melhor esclarece a perspectiva da vida, pois é estruturada em um sentido mais amplo do que o delimitado pelo saber racionalista, científico ou filosófico, justamente

¹⁰³ No tocante ao perspectivismo, no livro V de *A gaia ciência* é abordado, especialmente no §373 “*Ciência*” como *preconceito* e no §374 *Nosso novo “infinito”*. Reforçamos que o quinto livro dessa obra foi acrescido em 1887, cinco anos após a publicação em 1882.

¹⁰⁴ Nietzsche não pretende a instauração de uma teoria do conhecimento plena e acabada. O caráter epistemológico do perspectivismo, não se ajusta em uma nova forma de saber lógico-racional. Muito pelo contrário, o perspectivismo em Nietzsche identifica-se com um pluralismo relacional de forças responsável pelas construções pluralistas de conhecimentos, ou domínios de realidade possível. O homem é um conjunto de forças dentre outras no interior do vir-a-ser, portanto, sua possibilidade de conhecer está intrinsecamente vinculada à vontade de potência, “a medida da necessidade de querer-conhecer depende da medida do crescimento da vontade de potência da espécie. Uma espécie apreende tanta realidade como tem capacidade *para dominá-la, para pô-la a seu serviço*” (Nachlass/FP 1888 14[122] tradução nossa)

pelo seu caráter interpretativo infinito. O pensamento de Nietzsche então passa a ser caracterizado como desprovido de qualquer subterfúgio dogmático ou metafísico, pois está submetido à vontade de potência, é agora compreendido sob a égide do perspectivismo.

Com efeito, o homem enquanto uma configuração momentânea de forças sempre possui uma posição perspectiva do mundo, no qual a apreensão completa do vir-a-ser se torna inviável, apenas perspectiva. O perspectivismo consiste em como o corpo interpreta os afetos que lhe ocorrem. O interpretar não é nada senão um sintoma de intensificação ou decadência de potência, consequência direta da própria dinâmica da vontade de potência. Podemos sustentar, nessa perspectiva que uma interpretação é mais ampla que outra, na medida em que promove aumento de potência. Neste processo de intensificação, a vontade de potência se manifesta como apropriação, assimilação e incorporação de forças. O conhecimento humano ocorre pelo processo de produção de sentido, próprio da interpretação. Nessa perspectiva, o conhecer se restringe a atividade interpretativa do homem, ao organizar o complexo de informações que lhe ocorrem; atribuindo diferentes modos de significação. No limite à própria filosofia tradicional e todas suas abstrações, incidem como apenas uma distinta perspectiva humana do mundo, nunca seu desvelamento ou explicação última, tampouco o entendimento plano e universal de todo acontecer.

Todo este processo interpretativo envolve a lógica da multiplicidade da vontade de potência, pois partindo da ideia que ela possui uma lógica interna de sua preservação e intensificação de potência, torna-se possível uma multiplicidade de interpretações e perspectivas, por intermédio da conservação e expansão de domínio. Para Nietzsche tudo é interpretação, embora o homem por sua vez, nunca possuirá a capacidade de descrever a realidade como um todo de forma absoluta. A visão de mundo que o homem pode estabelecer só acontece mediante o complexo de forças do qual ele é constituído, enquanto corpo dotado de centros de força dinâmicos¹⁰⁵. Isso significa em última instância que o homem a cada assimilação de novas perspectivas, conseqüentemente amplia sua interpretação da realidade, sendo sempre

¹⁰⁵ Cf. WOTLING, 2013, p. 133.

limitada e perspectiva. Isso significa que o homem está preso a sua visão perspectiva do mundo e sempre estipulará uma percepção restrita do vir-a-ser.

Para Nietzsche o mundo não é simplesmente um conceito e a “vida não é um argumento”, a vida deve se sobrepor ao invés de submeter-se a mera descrição conceitual. A vida é superior a qualquer categorização desta, pois toda e qualquer descrição da realidade por meio de conceitos decorre da vida. É no corpo que o filósofo acredita encontrar a fonte derradeira para um melhor entendimento de mundo, afirmando que,

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso...”. (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §47)

O filósofo julga que o primado subjetivista do ‘Eu’ ou a ideia de ‘alma’, como articulada pelos moldes convencionais da filosofia, originou o lugar equivocado para o ponto de partida legítimo para o exercício filosófico plausível. O que ocorreu, na visão nietzschiana foi uma sucessão de crenças em realidades ilusórias, assentadas sob o pressuposto absoluto e ‘incorrutível’ da noção de ‘Eu’. Entretanto, no que concerne o final da passagem de *Crepúsculo dos Ídolos*, mencionada, podemos explorar o que Nietzsche pretende com a afirmação que encerra a passagem: “*o resto é consequência*”. No que consiste este ‘resto’ mencionado por Nietzsche? Por que motivo o filósofo sustenta que este ‘resto’ é ‘consequência’? O ‘resto’, enquanto ‘consequência’, é decorrência do fenômeno mais rico, ou seja, do corpo. Dessa forma, pode-se compreender que no ‘resto’ reside o pensamento, a própria noção de ‘Eu’ e todas as realidades ilusórias e errôneas que se proclamam universais e absolutas. Este ‘resto’ identifica-se como ‘produto’, é apenas uma mera projeção do corpo.

O corpo é agora identificado como origem de uma concepção epistemológica válida em vir-a-ser. Este, não pode ser encerrado/fechado, como as explicações de cunho absolutistas. Em anotação de 1887, escrita em Lanzer Heide, tal temática é reelaborada da seguinte maneira:

Porém as posições extremas não são substituídas por posições moderadas, se não por posições outra vez extremas, porém *inversas*. E assim, a crença na absoluta imoralidade da natureza, e na falta de finalidade e sentido, é o *afeto* psicologicamente necessário quando já

não se pode sustentar a crença em Deus e em uma ordem essencialmente moral. (Nachlass/FP 1887 5[71] 4 Tradução nossa)

O filósofo compreende a possibilidade de uma posição contrária e inversa a vigente, esta somente pode ser consolidada de forma radical e igualmente extrema, contrária por isso imoral. Seu pensamento possui a característica de atribuir à natureza caráter imoral, desprovido de sentido e finalidade. Esta é a crença onde reside o movimento inverso proposto pelo filósofo. A ‘absoluta imoralidade da natureza’ remete a inocência do mundo natural desprovida de moralidade. Não existindo mais a possibilidade da crença em Deus como fundamento do mundo, onde essa noção valida a ordenação moral e epistemológica do mundo enquanto falsidade. É lícito para Nietzsche pensar na via oposta. Se a crença em Deus caracteriza uma posição extrema e falsa, sua filosofia opera na via contrária, a crença na total falta de sentido e intencionalidade no mundo, uma vez que o mesmo é natural e imoral.

O corpo passa a ser o ponto primordial e a ‘alma’ passa a ter um papel secundário, é agora submetida ao corpo. Nietzsche não postula nenhum tipo de dualismo ontológico; são entendidos enquanto um ‘instrumento’ do corpo, da grande razão. É necessário observar que a inversão de pólos proposta por Nietzsche não consiste em uma mera inversão ontológica dos termos corpo e alma, valorizando a *res extensa* em detrimento da *res cogitans*. O corpo não é simplesmente matéria, mas um conjunto de forças lutando entre si por mais potência. Esta aceção não consiste simplesmente em retirar da alma sua superioridade concedida pela tradição, muito menos atribuir ao corpo um *status* de supremacia ontológica, mas sim, fornecer uma nova concepção filosófica englobando corpo e alma. Nesse sentido, o rompimento com o dualismo clássico é inevitável, as dicotomias modernas ‘sujeito’ e ‘objeto’, deixam de ter sentido na filosofia nietzschiana, pois não há duas realidades, uma interior e outra exterior, mundo aparente e perfeito, cognoscível ou incognoscível, fenomênico ou numênico. O corpo enquanto ‘fio condutor’ expressa a atividade das pulsões/instintos formadores do fenômeno vida, pois é sua expressão nas relações de força. Rejeitando o dualismo entre corpo e alma, Nietzsche compreende o corpo como um conglomerado de forças, expandido sua significação contrária da visão vigente ‘além de bem e mal’. Mais ainda, a

noção de corpo abarca também o que largamente era definido como espírito, alma ou mesmo razão pura.

O estatuto atribuído ao corpo fornecido pela filosofia nietzschiana, a partir das definições de impulso/força como vontade de potência, concebe o corpo enquanto fio condutor, como origem de uma epistemologia não-idealista válida no discurso filosófico. Essa acepção compreende o corpo como um feixe de pulsões em constante alternância; é agora o ponto de origem válido, em detrimento da unidade subjetiva da consciência. O corpo se expressa como o mais complexo e rico fenômeno, do qual Nietzsche exige que seja tomado como ponto de partida para a compreensão do humano. É o ponto de partida, na estipulação de novas concepções de subjetividade, pois é mais fecunda e diversa do que a limitada unidade da consciência.

No terceiro período, Nietzsche retoma a discussão presente em *Humano* sobre a inocência dos atos, porém agora possuindo um ponto de vista distinto da tradição, propõe uma inversão de paradigma à luz da vontade de potência, “hoje, quando encetamos o movimento *inverso*, quando nós, imoralistas (*Immoralisten*), buscamos [...] retirar novamente do mundo o conceito de culpa e o conceito de castigo, e deles purificar a psicologia, a história, a natureza.” (GD/CI, Os quatro grandes erros, §7). Com efeito ‘o movimento *inverso*’ proposto por Nietzsche, diz respeito às críticas endereçadas às noções de culpa e de castigo, largamente adotadas no ocidente, pelo viés da inocência da natureza. As objeções nietzschianas, neste tocante, definem-se pela total recusa das ações ditas ‘morais’. Em Nietzsche a normatização de ações morais, como qualquer pretensão ao conhecimento, não passa de uma ficção, de um erro, de pura ilusão, pois, “o julgamento moral tem isso em comum com o religioso, crê em realidades que não são realidades” (GD/CI, Os quatro grandes erros, §6). Toda intencionalidade como resultado da razão, não passa de conhecimento superficial porque somente atende aos efeitos das ações e não a sua origem. As ações ordenadas por qualquer tipo de deliberação pretendendo serem puramente compassivas, ‘louváveis’ ou ‘desinteressadas’ não fazem sentido na filosofia de Nietzsche. O filósofo identifica a

impossibilidade de ações regradas em função de alguma finalidade objetiva com o conceito de imoralismo, pois não há ações intencionais e objetivas, ou agentes plenamente autônomos, como estabelecido nos moldes da tradição, nesse tocante afirma:

Nós somos imoralistas: e o dizemos com orgulho, como se desejássemos — — Nós negamos que o ser humano aspire a felicidade, negamos que a virtude seja o caminho para a felicidade, — negamos que as ações que até agora foram denominadas de morais, as ações “desinteressadas”, as “não-egoístas”, existam em absoluto (Nachlass/FP 1888 23 [12] 9) tradução nossa)

Nesse sentido, parece existir uma coerência nos escritos de Nietzsche, entre a recusa dos fundamentos metafísicos de mundo, uma crítica aos fundamentos basilares do ocidente, e a possibilidade de um mundo enquanto vir-a-ser como cosmologia. Dessa forma, o imoralista é aquele que assume a inexistência das realidades ontológicas difundidas pela tradição filosófica e científica, em detrimento de outra interpretação de mundo, que Nietzsche julga superior e mais abrangente. Pelo exposto, podemos trilhar uma linha conceitual nos escritos de Nietzsche, englobando o corpo como instância capaz de fornecer um conhecimento legítimo de mundo, sendo este um conglomerado de *quanta* de forças inexistindo diferenças ontológicas substanciais entre indivíduo e mundo.

A moralidade como entendida por Nietzsche, consiste na forma mais perversa, nociva e deplorável de ignorância¹⁰⁶. Entende que o conhecimento moral é ignorante e superficial, sendo este tipo de saber a forma predominante do pensamento ocidental ao longo de milênios, porém, usando uma abordagem utilizada anteriormente em *Humano*, sustenta que “*todos os meios pelos quais, ate hoje, quis-se tornar moral a humanidade foram fundamentalmente imorais.*” (GD/CI, Os “melhoradores” da humanidade, §5). Essa afirmação envolve pensar as formas de simplificação usuais que atendem a conservação da vida, em última instância, uma determinada perspectiva adotada como majoritária,

¹⁰⁶ Tal afirmação é extraída da passagem “o homem projetou fora de si os seus três “fatos interiores”, aquilo que acreditava mais firmemente, a vontade, o espírito, o Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas apenas o *que havia nelas colocado?*” (GD/CI Os quatro grandes erros §3), bem como também na passagem “o julgamento moral é parte como o religioso, de um estágio de ignorância em que falta inclusive o conceito de real, a distinção entre real e imaginário: de modo que “verdade”, nesse estágio, designa coisas que agora chamamos de “quimeras”” (GD/CI Os “melhoradores” da humanidade §1)

contendo em seus pressupostos basilares, exatamente aquilo que condena, ou seja, ações envolvendo o egoísmo de forma geral; por isso Nietzsche identifica a moral como uma forma de imoralidade. A moralidade e toda sua gama de pseudo-realidades, atende a uma exigência orgânica e natural de conservação, logo está assentada por uma base ‘imoral’ e não transcendente por ser um registro extra-moral, mais ainda, “os valores até agora supremos são um caso especial da vontade de potência; a moral mesma é um caso especial da *imoralidade* (*Unmoralität*).” (Nachlass/FP 1888 14[137]).

A filosofia de Nietzsche inviabiliza um conhecimento universal e absoluto do mundo em decorrência da destituição da metafísica enquanto fundamento último, sobretudo, através de toda sua envergadura crítica a partir do diagnóstico da morte de Deus¹⁰⁷, e pelo caráter cosmológico de seu pensamento. O indivíduo nessa perspectiva é resultado de um processo pulsional que remete ao todo; logo tanto o homem quanto suas ações não podem ser separados do mundo, em outras palavras, cada indivíduo é “influenciado” pelo todo¹⁰⁸ e consequentemente interfere no todo a cada instante, em *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche afirma,

cada um é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo – não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isto significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo...*Mas não existe nada fora do todo!* (GD/CI, Os quatro grandes erros, §8).

Para o filósofo, cada indivíduo possui parte ativa no todo, uma vez que é parte integrante da totalidade em vir-a-ser, de igual modo é condicionado, pois não há nada fora do todo, estando ambas ‘realidades aparentes’ imersas no fluxo das forças. Se a vontade de potência é uma sucessiva torrente de forças constituindo a efetividade que é o mundo; então o corpo é parte da efetividade enquanto sua expressão, possuindo um lugar central na reflexão nietzschiana.

¹⁰⁷ A morte de Deus é anunciada no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*. Nessa passagem, Nietzsche consolida toda sua crítica à moral transfigurada na simbolização da morte divina. Ao longo da história do pensar tanto a moralidade quanto a epistemologia estiveram assentadas pelo dogma filosófico ou religioso. Entretanto ao diagnosticar que Deus está morto, Nietzsche remove os fundamentos dogmáticos do qual dispunha o homem ocidental. Com efeito o niilismo se instaura no horizonte reflexivo nietzschiano. Para Araldi “o niilismo se radicaliza, à medida que o homem experimenta o vazio de sentido decorrentes da ruína dos valores superiores/transcendentes ou dito de outro modo, da morte de Deus.” (ARALDI, 2004, p. 109-110).

¹⁰⁸ Ao ler a obra de Dühring *Curso de Filosofia (Kursus der Philosophie)*, Nietzsche faz a seguinte anotação “o estado mecânico do corpo, um estado parcial da mecânica cósmica¹⁰⁸” (Nachlass/FP 1883 7[78]).

A compreensão imoral do corpo está plenamente relacionada com a vontade de potência, pois se configura como organização de centros de força, constituindo-se por uma pluralidade de impulsos, resultando numa diversidade de formas e meios de expressão. Esse processo antes de mais nada, decorre do fluxo natural incessante, inocente e imoral do vir-a-ser. Ora, a natureza é para Nietzsche um domínio imoral e justamente por isso o corpo/Si-mesmo é identificado como imoral, uma vez que, está inserido no fluxo inocente do vir-a-ser, desprovido de moralidade, culpa, substancialidade ou de definição absoluta. O Si-mesmo pertence ao domínio do mundo das forças e por isso, pode ser denominado como uma instância imoral, pois, as forças são imorais. Tal aceção de mundo ordenado por forças imorais possui maior relevância para constituir um procedimento metodológico legítimo em sua filosofia, pois é isenta de qualquer teologia e finalidade última como pensado pelas formas errôneas e superficiais de pensamento como a filosofia, a religião e até mesmo a ciência. A filosofia nietzschiana, de forma geral no terceiro período, implica em uma nova significação de mundo, uma forma de conceber e experienciar o mundo por uma perspectiva cosmológica. Onde o indivíduo agora imerso na totalidade cósmica das forças, perante a ausência de sentido e finalidade no mundo, compreende-se como parcela dessa ‘monstruosidade de forças’. No limite, Nietzsche exige que o homem, agora enquanto imoralista, assuma sua condição de parcela do todo, o que implica em uma perspectiva de existência que englobe a totalidade do mundo no qual está imerso, pois, “nós, imoralistas, pelo contrário, abrimos nosso coração a toda espécie de entendimento, compreensão, *abonação*. Nós não negamos facilmente, buscamos nossa distinção em sermos *afirmadores*”. (GD/CI V §6).

3 O NEXO ENTRE ETERNO RETORNO, *AMOR FATI* E IMORALISMO.

Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente — é o que quer minha vontade.

*Tudo que em mim sente, sofre de estar numa prisão: mas a minha vontade chega sempre como libertadora e portadora de alegria.*¹⁰⁹
(ZA - Nas ilhas bem-aventuradas)

A cosmologia nietzschiana das forças¹¹⁰ permite pensar a existência sob uma nova perspectiva identificando o homem com o todo, não existindo diferença ontológica entre mundo e o indivíduo. Após agosto de 1888¹¹¹, o filósofo aceita plenamente o necessário em sua vida, quando afirma em *Ecce Homo* que “o necessário não me fere; *amor fati* é minha natureza mais íntima” (EH/EH, O Caso Wagner §4). Essa talvez seja a mudança mais significativa que permitiu Nietzsche planejar uma obra intitulada de transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*). O pensamento nietzschiano, posteriormente ao projeto da transvaloração identifica-se com a rejeição de todas as determinações metafísicas idealistas, acerca de como as ações, o conhecimento, bem como o homem são estruturados. Nietzsche argumenta, sobretudo nas obras do último trimestre, bem como nas anotações da época, a

¹⁰⁹ Tradução de Mário da Silva.

¹¹⁰ Podemos salientar que os mais importantes fragmentos sobre a cosmologia, encontram-se no caderno M.III. 1 da primavera-outono de 1881, sendo as anotações: 11 [148], 11 [152], 11 [157], 11 [202] e 11 [213] de 1881, as que julgamos cruciais no tocante a essa questão.

¹¹¹ Após agosto de 1888, Nietzsche abandona o então projeto da obra vontade de potência, na tentativa de conceber o mais ambicioso projeto de sua vida, aquilo que seria sua verdadeira tarefa enquanto filósofo, sua obra capital intitulada de “Transvaloração de todos os valores. Livro 1: O Anticristo. Livro 2: O Misósofo (*der Misosoph*). Livro 3: O Imoralista (*der Immoralist*). Livro 4: Dionísio” (Nachlass/FP 1888 11 [416]). Nietzsche registra tal projeto no Caderno W II 3 (novembro 1887- março 1888). Todavia a primeira referência à transvaloração ocorre também enquanto projeto em 1884, “filosofia do eterno retorno, ensaio de transvaloração de todos os valores (Nachlass/FP 1884 26[259] – Tradução nossa), no entanto fica clara a relação entre eterno retorno e transvaloração.

possibilidade desses âmbitos serem totalmente expressões da vontade de potência. Nesse sentido, se o homem é o ‘efeito’ de um processo pulsional que remete ao todo e não como sua própria ‘causa’, logo não há espaço para uma vontade livre e autônoma, no pensamento nietzschiano. Isso permite o filósofo repensar o estatuto da existência humana, englobando o mundo das forças e a eternidade do tempo, no intuito de consolidar uma filosofia afirmativa identificando o homem com a totalidade, aceitando e amando a necessidade (*Necessität*) intrínseca no mundo. Nietzsche julga encontrar essa afirmação na fórmula do *amor fati*, como o supremo estado capaz de englobar todos os aspectos da existência humana, desde aquilo que lhe é mais prazeroso ao mais trágico aceitando e desejando o necessário, pois do ponto de vista da necessidade, não há distinção entre o que é compreendido como prazeroso nem pelo que se entende por dor ou sofrimento, em *Ecce Homo* afirma:

minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo idealismo é mendacidade ante o necessário — mas *amá-lo...*” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §10).

A ‘grandeza no homem’ sob a fórmula do *amor fati*¹¹² implica na aceitação de todas as vicissitudes inerentes à existência. Amar o necessário envolve a recusa de toda forma de idealismo, pois, perante a necessidade vigente do mundo das forças, não há possibilidade de conceder sentido teleológico ou teológico ao vir-a-ser, sob as formas dicotômicas ontológicas de bem e mal, certo e errado ou verdadeiro e falso. Toda tentativa de conceder essas acepções finalistas e substanciais, incorre na falsidade em descrever e imputar significação com pretensões de verdade absoluta ao mundo. O *amor fati* possui lugar de destaque no interior da filosofia nietzschiana tardia, após agosto de 1888, ao negar todo e qualquer idealismo em detrimento da aceitação do necessário, não querendo nada diferente do que já foi, do que é e do que será.

A visão de mundo nietzschiana consiste na vontade de potência e no eterno retorno do mesmo, como as bases teóricas para sustentar tal concepção

¹¹² No que tange a problemática da expressão ‘grandeza do homem’ e a relação como o *amor fati*, salientamos o trabalho de Joan Stambaugh “Amor dei and *Amor Fati*: Spinoza und Nietzsche” e o texto de Béatrice Hans-Pile “Nietzsche and *Amor Fati*” para o aprofundamento dessa questão.

de mundo; sendo impossível pensar uma cosmologia no interior de sua filosofia, sem essas bases teóricas hipotéticas. Nietzsche compreende a totalidade do cosmos como multiplicidade de forças em um eterno embate em que os estados de forças, constituintes do todo acabam por se repetir. É na eternidade do tempo que o filósofo pensa o embate entre a pluralidade das forças, pois afirma que:

[...] o tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Consequentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele e assim por diante, para a frente e para trás. (Nachlass/FP 1881 11[202] tradução Clademir Araldi)

A dinâmica da multiplicidade finita das forças realiza-se na infinidade temporal. Com efeito, o eterno retorno é um pensamento de cunho cosmológico, pois abarca a totalidade que é o mundo como forças em combate. Por meio da cosmologia do eterno retorno, Nietzsche sustenta a possibilidade de tudo voltar a acontecer na mesma ordem, proporção e intensidade.

A cosmologia nietzschiana rejeita as formas canônicas de entendimento do mundo por desconsiderar qualquer tipo de pensamento que atribua ao mundo responsabilidade, vontade livre, causalidade, finalidade, objetividade e essencialidade, isto é, todos os domínios conceituais ontológicos decorrentes da filosofia racionalista. Por rejeitar toda ordenação de mundo pelo viés moral, religioso e científico, o ponto de vista do imoralista destitui tais perspectivas, pois pensa o homem na totalidade como um estado conflitante das forças que o formam; aberto a infinitas interpretações de mundo. Do mesmo modo o imoralismo não se identifica com os ditames do racionalismo, uma vez que, não há uma substância responsável pelo agir e pensar, nem um fim último a ser atingido, como também não se insere em uma perspectiva circunscrita por normas e deveres; tampouco o imoralismo se caracteriza como amoralismo, pois para Nietzsche a existência pode ser afirmada pelo *amor fati*, como veremos.

É na última obra escrita que o filósofo identifica-se como imoralista, precisamente no momento em que crítica a modernidade e seus representantes, declara: “com eles, incorrigíveis mentecaptos e bufões das

‘ideais modernas’, encontro-me mesmo em mais profunda divergência do que com seus adversários. [...] eles todos creem ainda no “ideal”... Eu sou o primeiro *imoralista*.—” (EH/EH, As Extemporâneas, §2). Nessa mesma obra ainda afirma que o *amor fati* constitui sua natureza mais íntima. Posto isso, é preciso esclarecer como em seu pensamento o *amor fati* pode ser definido como ‘natureza mais íntima’ vinculada ao necessário. Essa abordagem demanda dois flancos investigativos cruciais a esse problema, quais sejam: analisar primeiramente as implicações do eterno retorno, isto é, a necessidade/fatalismo sob a luz do indivíduo (Si-mesmo) como *ego fatum*¹¹³, ou seja, averiguar o papel do eterno retorno na composição da fórmula *amor fati*; em segundo, esclarecer como essa perspectiva filosófica implica em uma visão de mundo imoral e afirmativa, expressada pelo amor ao destino.

No intuito de situar os problemas aqui elencados, o capítulo possui como estrutura o contexto no qual o *amor fati* e o imoralismo são expostos em *Ecce Homo*. Todavia uma questão metodológica se impõe, ao esclarecer o estreito vínculo entre eterno retorno e *amor fati*, como fórmula suprema da afirmação, é preciso abordar algumas passagens de *Assim Falava Zaratustra*, no sentido de esclarecer as temáticas envolvidas. Ora, se o eterno retorno do mesmo é o principal tema de *Zaratustra*, e ao vinculá-lo com a aquiescência do *amor fati* em *Ecce Homo*, ‘o supremo estado que um filósofo pode obter’, julgamos pertinente adentrarmos em passagens esclarecedoras sobre os temas elencados nessa pesquisa, que possuem respaldo em *Assim Falava Zaratustra*. O mesmo ocorre na abordagem dos fragmentos póstumos (inclusive anotações da época em que Nietzsche formulou seu pensamento do retorno em 1881), e dos *Ditirambos de Dionísio*, esse último elaborado após *Ecce Homo*, embora algumas partes foram escritas em 1884, na época da redação de *Assim Falava Zaratustra*. Essa abordagem é imprescindível na compreensão do vínculo entre *amor fati* e imoralismo, presente na obra do filósofo, no último estágio do terceiro período.

¹¹³ É preciso esclarecer que os termos *fatum*, fado e fato, abordados nessa pesquisa, são intercambiáveis possuindo o mesmo campo semântico, inviabilizando a possibilidade de atribuir um significado distinto a cada uma dos termos.

3.1 *Ego Fatum* e a paridade entre necessidade, fatalismo e destino.

Em anotação de 1884, o filósofo insere em seus estudos preparatórios de suas futuras obras o termo *ego-fatum*. Existem somente duas ocorrências a esse termo no conjunto dos escritos nietzschianos, ambas da época da redação de *Zarathustra*. Mesmo Nietzsche não desenvolvendo profundamente o termo nos seus escritos, julgamos que o *ego-fatum*, possui uma relevância importante em seu pensamento, sobretudo sua relação com o destino/fatalidade e sua noção de indivíduo como Si-mesmo. Ao relacionar os termos *ego-fatum* e destino, bem como, todo o campo referente ao homem sob um único ponto de vista, a saber: a consagração de Si-mesmo enquanto fatalidade, Nietzsche afirma que,

[...] o caráter imensamente aleatório de todas as combinações: *de onde se segue que cada ação humana tem uma grande influência a tudo que advém. A mesma reverência, que alguém, olhando para trás consagra o destino inteiro, esse alguém tem, que consagrar a si mesmo. Ego Fatum.* (Nachlass/FP 1884 25[158] tradução nossa)

Ora, o homem é totalmente influenciado pelo todo, da mesma forma que o todo também é influenciado por ele. Neste tocante ao abordar o fatalismo Nietzsche afirma: “eu mesmo sou um *fatum* e *condiciono a existência desde eternidades*” (Nachlass/FP 1883, 21[6]), mantendo a mesma concepção acerca dessa temática escreve um ano mais tarde: “se todas as coisas são um *fatum*, eu também sou um *fatum* para todas as coisas” (Nachlass/FP 1884, 27[67]). Convém analisar em função dessas anotações, como o filósofo compreende a relação entre destino e *ego-fatum*. No que concerne as relações entre necessidade/fatalismo, é preciso abordarmos o pensamento do eterno retorno, a fim de esclarecer como o indivíduo está imerso no todo enquanto *ego-fatum* e em que medida as ações de um indivíduo (Si-mesmo) interferem no todo como parcela ativa na constituição da totalidade em vir-a-ser.

Uma das questões mais controversas da pesquisa Nietzsche em voga¹¹⁴ é o aparente paradoxo entre fatalismo e liberdade¹¹⁵. Em vários momentos

¹¹⁴ Podemos destacar como expoentes dessa discussão, Brian Leiter, com o texto “The paradox of fatalism and Self-Creation in Nietzsche” in: Janaway, Christopher. *Willing and Nothingness*. Oxford: Clarendon Press, 1998; John Richardson na obra *Nietzsche’s System*. Oxford: Oxford University Press, 1996 e Robert Solomon no artigo “Nietzsche’s fatalism” in: Pearson, Keith Ansell. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006.

Nietzsche atesta que as ações são desprovidas de intencionalidade, de um querer livre e autônomo. Igualmente, não são poucas as passagens em que a possibilidade para agir existe, enquanto resultado do indivíduo¹¹⁶. Seus escritos estão repletos da crítica à noção de livre-arbítrio e liberdade da vontade; encontra-se em seus textos inúmeras formulações dos ataques à liberdade plena¹¹⁷. No que se refere à tensão entre necessidade e liberdade e a sua implicação no destino; tal problemática pode ser solucionada em função do modo como Nietzsche concebe o tempo¹¹⁸, tanto no que diz respeito a sua

¹¹⁵ O tema da liberdade é demasiado complexo e amplo para nos determos nessa discussão. Entretanto, Araldi esclarece, por meio do capítulo das 'três transmutações do espírito' em *Zarathustra*, o modo como Nietzsche opera a liberdade, afirmando que o "espaço" de liberdade que o leão conquista para si é, desse modo, o vazio de sentido que decorre de sua negação ("eu não quero") de todos os valores morais da tradição. Ao constatar o caráter eminentemente negativo da vontade do leão, o filósofo não compreende tal movimento como ponto final do desenvolvimento do espírito. Embora impossibilitado de criar novos valores, o leão não quer se deter no ato de negação, mas quer "criar para si a liberdade para novas criações". Nesse sentido, é a sua vontade de criação que o impele à negação e à destruição (ARALDI, 2004, p. 298-299).

¹¹⁶ Indicamos apenas algumas passagens em obras publicadas que abarcam esse tema: *Gaia Ciência*, §277 "Providência pessoal", §290 "Uma coisa é necessária"; *Aurora* §109 "Autodomínio e moderação, e seu motivo último", §115 "Viver e inventar.", §560 "O que somos livres para fazer."; *Para Além de Bem e Mal* §25, §261.

¹¹⁷ Em *Liberdade da vontade e fatum e Fado e história*, ambos textos escritos por Nietzsche aos 17 anos em 1862, encontra-se um esboço desse posicionamento. No primeiro o filósofo declara, "Na liberdade da vontade reside para o indivíduo o princípio da separação, da divisão do todo, da ausência absoluta de limites; o *fatum*, todavia, coloca novamente o homem em sua união orgânica com o desenvolvimento do todo e, enquanto tenta dominá-lo, obriga-o a um livre desenvolvimento de forças opostas; a liberdade absoluta da vontade, sem *fatum* faria do homem um deus; o princípio fatalista faria dele um autômato." (Nachlass/FP 1862 13 [7] Tradução Luís Rubira). Já em *Fado e história*, o filósofo situa sua reflexão envolvendo a oposição entre "livre vontade" e "fado". Nietzsche concebe esses dois termos como contrários que se definem por meio da alteridade. Para ele, enquanto que "a vontade livre aparece como aquilo sem vínculos, arbitrários: é o infinitamente livre e errante. O fado porém é uma necessidade [...]. Fado é a infindável força de resistência contra a livre vontade; livre vontade sem fado é tão pouco concebível como espírito sem real, bem sem mal. Pois só a oposição cria o caminho." (Nachlass/FP 1862 13[6] tradução Paulo César de Souza), Ainda em *Fado e história*, Nietzsche compreende esses dois "conceitos", a partir de uma espécie de teoria cosmológica rudimentar concebendo o universo como um vir-a-ser efetivando-se em círculos concêntricos, pois "tudo se move em círculos imensos, sempre mais amplos: o homem é um dos círculos interiores. Querendo medir as oscilações, ele terá de, a partir de si e dos círculos mais próximos, abstrair aqueles mais abrangentes. Os mais próximos são a história dos povos, da sociedade e da humanidade" (*Ibidem*)

¹¹⁸ Para Nietzsche o tempo é real e infinito e não subjetivo. Julgamos válida a abordagem de Rubira sobre o modo como Nietzsche concebe o tempo, nesse sentido reproduzimos a nota em que o autor expõe o assunto, onde ao término indica relevantes trabalhos sobre o tempo no pensamento do filósofo; "Nietzsche considera o tempo como real e infinito, embora possa ser percebido de forma diferente por cada tipo de ser: "Ao curso real das coisas deve corresponder um tempo real, prescindido absolutamente da sessão (*gefithle*) de extensão ou brevidade própria, aos seres que o conhecem. Provavelmente o tempo real é indizivelmente mais lento que nos, seres humanos, o sentimos: percebemos muito pouco, ainda que uma jornada nos pareça muito longa comparada a extensa jornada no sentimento de um inseto" (IX, II (184) - Primavera- outono de 1881). Ao reunir diversas de suas reflexões sobre o eterno retorno para Lou Salomé, e sob o título "Princípios", ele escreve: "o espaço é, como a matéria, uma forma

concepção de instante como a reflexão em torno da eternidade. Sucintamente a teoria da vontade de potência remete a problemática do instante, ou seja, a instantaneidade no processo dinâmico do vir-a-ser no momento exato em que uma ação é realizada, ou ainda, o instante do qual ela decorre; o eterno retorno diz respeito sobre a hipótese da eternidade do curso circular do tempo, onde cada instante é reenviado ao todo como *fatum*, no qual retornará eternamente, mais ainda, de que modo determinada ação realizada num determinado instante, reflete no todo da eternidade temporal enquanto destino. Ambas as questões estão intrinsecamente vinculadas, porém é preciso abordá-las separadamente, pois requerem devida atenção a suas especificidades.

Acerca da questão sobre a eternidade temporal, Nietzsche lança mão da hipótese do eterno retorno¹¹⁹. Esse é sem dúvida o pensamento mais complexo do *corpus* nietzschiano, e é quase sempre designado por Nietzsche como 'doutrina' a ser ensinada¹²⁰. Em *Ecce Homo* ao analisar a obra *Assim Falava Zaratustra*, o filósofo declara a profundidade do pensamento do retorno, "essa fórmula suprema de afirmação a que se pode em absoluto alcançar, - é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: '6.000 pés acima do homem e do tempo'" (EH/EH, *Assim Falava Zaratustra*, §1), na mesma obra sentencia: "essa doutrina de Zaratustra *poderia* afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que

subjetiva. Não o tempo" (X, I (3) - Julho - agosto de 1882). Nesse sentido, o tempo não é subjetivo, pois seu passar é o dado mais imediato de nossa percepção: "Nossa dedução da sensação do tempo (*Zeitgeföhl*) etc. *pressupõe* sempre o tempo como absoluto" (XI, 25(406) - Primavera de 1884). Para uma compreensão introdutória do tempo em Nietzsche, remeto aos seguintes textos: WAHL, J. "The Problem of Time in Nietzsche", in *Revue de Metaphysique et morale*, n. 3, Juillet-Septembre 1961; WHITLOCK, G. "Examining Nietzsche's 'Time Atom Theory' fragment from 1873", in *Nietzsche-Studien*, n. 0 26 (1997); MOLES, A. *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, Peter Lang, 1990; SMALL, R. "Nietzsche, Düring and Time", in *Journal of the History of Philosophy*, 28:2 - April 1990; e ainda do mesmo autor: "Nietzsche, Spinoza and Time", in *Journal of Philosophy* - 32: 1 - January 1994. (RUBIRA, 2010, nota nº 40). Da mesma forma, ainda sobre a questão do tempo, indicamos a obra *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser* de Eduardo Nasser.

¹¹⁹ Indicamos os livros *La linea i el círculo* de Paolo D'Iorio; *Nietzsche e o círculo vicioso* de Pierre Klossowski, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même* de Karl Löwith e *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, de Luís Rubira, no aprofundamento sobre o eterno retorno.

¹²⁰ O pensamento do eterno retorno enquanto doutrina é apresentado em *Assim Falava Zaratustra*, bem como em anotações póstumas, como nas seguintes passagens: "Ensinares a doutrina - o meio mais forte para *incorporá-la* (*einzuverleiben*) em nós mesmos." (Nachlass/FP 1881 11[141], na mesma anotação escreve mais adiante "Que faremos com o resto de nossas vidas, nós que temos passado a maior parte dela na ignorância mais essencial? Em outro momento declara, "Minha doutrina diz: a tarefa consiste em viver de tal maneira que devas desejar viver de novo - tu viveras de novo de qualquer modo!" (Nachlass/FP 1881 11[163].

herdou de Heráclito quase todas as suas ideias fundamentais” (EH/EH, O nascimento da tragédia, §3). Nietzsche retoma a concepção clássica de tempo dos gregos antigos como infinito e cíclico. Diferentemente do homem moderno que pensa o tempo de forma linear; os gregos possuíam uma concepção circular do tempo¹²¹.

O ponto de partida para Nietzsche refletir sobre a circularidade temporal provém do diagnóstico da morte de Deus, no qual possui, um efeito devastador para a moralidade, bem como na epistemologia moderna filosófica e científica. O mundo não é mais originado a partir de uma criação no tempo por um artífice exterior a ele. Essa aceção torna o mundo desprovido de uma ‘origem’ e simultaneamente, perde-se totalmente qualquer caráter de finalidade e sentido. Com efeito, a morte de Deus possui um duplo aspecto: se Deus está morto, então o mundo perde tanto sua origem quanto sua meta. Somente por meio da constatação da morte de Deus, a reflexão nietzschiana acerca da eternidade do tempo, ganha uma expressiva abrangência em sua concepção de mundo. Com efeito, mesmo sem a ideia de um Deus transcendente como fundamento último, Nietzsche sustenta a tese de que o mundo é eterno e cíclico.

O eterno retorno é introduzido na filosofia de Nietzsche na obra *A Gaia Ciência* no §341, intitulado “O maior dos pesos”¹²². O filósofo introduz este pensamento ora, na forma de um raciocínio de aspecto científico, ora na forma

¹²¹ Indicamos a obra já menciona *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*, de Luís Rubira, no aprofundamento dessa questão especialmente o primeiro capítulo intitulado “tempo e eternidade”.

¹²² Na *Gaia Ciência*, Nietzsche insere o pensamento do retorno da seguinte maneira “E se um dia ou uma noite um demônio (*Dämon*) se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Essa vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência - e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te esmagasse (*zermalmten*); a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não desejar nada mais do que essa última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC §341 tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho). Recomendamos o artigo “O eterno retorno do mesmo – tese cosmológica ou imperativo ético” de Scarlett Marton, onde aborda detidamente o problema referente a essa passagem no que concerne a possibilidade de um imperativo ético ou apenas uma tese cosmológica.

de experiência ou proposta ao leitor¹²³. Nietzsche formula o pensamento do retorno, devido ao caloroso debate em torno da dissipação da energia no cosmos, ou seja, na ampla discussão sobre a morte térmica do universo em voga no século XIX, que em última instância envolve discutir a termodinâmica¹²⁴. A questão principal debatida possuía duas vertentes sobre a mesma posição, porém com abordagens distintas. Uma dessas perspectivas afirmava que, do ponto de vista da física, o cosmos originou-se em um momento específico no tempo, e por conta da dissipação de sua energia estaria condenado a morte, em algum momento no futuro. Esse final da existência cósmica decorreria pela total perda de calor dissipada no fluxo contínuo do tempo, ou seja, a morte térmica do universo seria um processo irreversível, onde tudo cessaria de acontecer. Outra perspectiva era defendida, sobretudo por filósofos da época, que por sua vez, debatiam a morte do universo no registro de raciocínios de cunho explicitamente antropomórficos atribuindo vida e organicidade ao universo. Ambas as vertentes negam inteiramente a concepção circular de tempo como na hipótese cosmológica do retorno.

Em meados do verão de 1881, o pensamento do eterno retorno é formulado por Nietzsche - a visão de Surlei. O pensamento do retorno não representa uma ideia alucinante num momento delirante¹²⁵ de Nietzsche, mas sim é reflexo das leituras que o filósofo efetuara ao longo de vários anos, sobre a possibilidade do universo possuir um curso linear, ou cíclico. O filósofo estava

¹²³ Roberto Machado, atenta para as diferentes possibilidades de impacto da doutrina do retorno eterno ao declarar: “*Assim Falava Zaratustra*, vê no eterno retorno o tônico capaz de curar a doença do niilismo passivo, que julga a vida sem sentido e sem valor [...] Se não for afirmado, querido, desejado, o eterno retorno [...] pode tornar-se o pensamento mais negro e mais pesado; pode tornar-se um pensamento niilista, dar náusea e oprimir. Mas para quem tiver a força, a coragem de enfrentar, encarar, assumir esse pensamento abissal, a vida se transformará, criando a leveza sobre-humana do riso”. (MACHADO, 1997, p. 132) Em outro momento afirma que o pensamento do eterno retorno implica em uma dupla reação, pois, “pode acarretar duas respostas práticas e éticas, dois tipos de comportamento, duas atitudes existenciais: o horror e a náusea do niilismo passivo, ou a alegria e o riso provocados pelo desejo do eterno retorno.” (MACHADO, 1997, p. 136). O comentador está privilegiando o eterno retorno no campo ético e não somente no cosmológico; em nossos propósitos operamos o pensamento abissal no âmbito cosmológico.

¹²⁴ Vários cientistas estavam inseridos nessa discussão, tais como Clausius, Blanqui, Vogt, Helmholtz, Caspari, Zöllner, Thomson, Boltzmann dentre outros, como também filósofos se faziam presentes nesse debate como Edward von Hartmann, Dühring, Engels, Wundt.

¹²⁵ Como observa Paolo D'Iorio em sua obra capital *A Linha e o Círculo: cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche* a visão de Surlei está muito distante de um pensamento descrito como ‘alucinação estática’ ou ‘conhecimento inspirado’ (D’IORIO, 1995, p. 13 – tradução nossa)

plenamente ciente do debate cosmológico acerca da dissipação de energia do universo. Do escopo de obras lidas por Nietzsche, talvez as mais impactantes no pensador alemão tenham sido os escritos de Clausius e as formulações de Carnot referente aos fundamentos da termodinâmica; e igualmente o livro *A Correlação das Coisas* de Otto Caspari, lido por Nietzsche em Sils-Maria no verão de 1881, cerca de dois meses antes da formulação do pensamento do eterno retorno. Tais leituras possuem decisiva influência no pensamento de Nietzsche sobre o eterno retorno. Assim se faz necessário analisar brevemente o modo como Nietzsche absorve tais ideias na composição do pensamento do retorno.

O debate cosmológico em meados do século XIX orbitava a questão da termodinâmica, especificamente a dissipação de energia no universo¹²⁶. Aqueles que defendiam o surgimento do universo em dado momento no tempo como seu posterior término, apoiavam-se na segunda lei da termodinâmica¹²⁷ e na primeira antinomia da razão kantiana¹²⁸. Muitas teses e argumentos estavam presentes no promissor campo de especulação filosófica e científica acerca da cosmologia¹²⁹. A termodinâmica moderna nasce com as leis formuladas por Clausius em 1850, onde pela primeira vez as ideias fundamentais da segunda lei da termodinâmica foram elaboradas decorrentes do princípio termodinâmico. Essa lei fundamental da ciência do calor foi anteriormente formulada por Carnot em 1824, conhecido como ciclo de

¹²⁶ O artigo de Paolo D'Iorio, "O eterno retorno Gênese e interpretação", abrange de forma detalhada, o contexto bibliográfico de Nietzsche na formulação do pensamento do retorno, como concebido em agosto de 1881, proveniente do debate entre cientistas e filósofos da época. Suas considerações são imprescindíveis para compreender a atmosfera reflexiva em torno da cosmologia, do qual Nietzsche estava em profundo contato.

¹²⁷ A Segunda Lei da Termodinâmica prescreve a viabilidade de processos térmicos em sistemas físicos, no que concerne à possibilidade de permuta de energia e à ocorrência ou não destes processos na natureza. Essa lei afirma processos que ocorridos em certa direção não podem ocorrer na direção oposta. A Segunda Lei da Termodinâmica foi enunciada por Clausius da seguinte maneira: "A entropia do Universo tende a um máximo": apenas processos que conduzem a um aumento da entropia total do sistema podem ser observados na natureza. Em sistemas isolados, as transformações que possibilitam uma diminuição em sua entropia não podem ocorrer. (Cf. GUIMARÃES, 2006 p. 17)

¹²⁸ A primeira antinomia da razão pura consiste na antinomia cosmológica como exposta por Kant na dialética transcendental, sendo a seguinte: "Tese: o mundo tem um começo no tempo e está encerrado em limites também no que diz respeito ao espaço. Antítese: o mundo não tem começo nem limites no espaço, mas é infinito tanto em relação ao tempo como em relação ao espaço." (A 426/B 454)

¹²⁹ Segundo D'Iorio, "entre os cientistas e os filósofos, era igualmente difundida uma espécie de criticismo agnóstico que, por vezes reafirmando a validade do conflito antinômico kantiano, evitava tomar posição acerca dos problemas de natureza especulativa." (D'IORIO, 2006, p. 78).

Carnot¹³⁰. Clausius ainda introduz o conceito de entropia¹³¹ em 1865, central no debate cosmológico em voga nessa época. De seus estudos, destacam-se duas descobertas da termodinâmica podendo estas, serem aplicadas na reflexão filosófica acerca da cosmologia.

Clausius sustenta que a energia do universo é constante e sua entropia tende a um máximo¹³². Grosso modo, isso implica que o universo é definido como um sistema fechado com energia constante, no qual a dissipação dessa energia ao longo do tempo estabeleceria a estagnação total do universo, isto é, a imobilidade geral do cosmos seria atingida em decorrência de sua morte térmica¹³³. Essa concepção apoia-se na ideia da progressividade linear dissipativa da energia do universo em direção única para a morte térmica. A tese de Clausius é fundamentada pelos princípios da termodinâmica, que no limite, remete a uma concepção mecanicista de mundo, pois a perda de calor ocorreria em função do tempo e do movimento das forças atuantes no cosmo; inexistindo assim, a possibilidade da situação inversa, isto é, a possibilidade da energia no cosmos ser retroalimentada, mantendo seu movimento. Contudo para Clausius, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, é inviável um retorno da energia dissipada no universo por sua perda progressiva de calor, sendo a morte térmica do universo um processo irreversível.

Por sua vez, Otto Caspari rejeita totalmente a ideia de um mecanicismo absoluto, responsável pela perda de calor atribuído no universo. O autor investe contra teses de cunho científico por uma abordagem filosófica do problema em questão. Ao publicar o livro *A hipótese de Thomson de um estado final de equilíbrio térmico no universo, esclarecida de um ponto de vista filosófico* (1874), sustenta que o universo possui a mesma estrutura que um organismo, inexistindo então qualquer mecanicidade no cosmos. De acordo

¹³⁰ O ciclo de Sadi Carnot pode ser entendido “por máquina térmica que excuta sua atividade sem a ocorrência de perdas de energia seja por condução, seja pela emissão de radiação, mas que, ao operar, obedece a todas as leis físicas impostas pela natureza.” (GUIMARÃES, 2006, p. 40)

¹³¹ A entropia diz respeito a desordem de sistemas térmicos no tempo. A entropia de um “sistema termodinâmico é aquela grandeza termodinâmica que mede a desordem interna desse sistema. Para um sistema isolado, a entropia é uma quantidade que é monotonicamente crescente no tempo. Isso não significa que ela não possa diminuir.” (GUIMARÃES, 2006, p. 74)

¹³² Segundo Rubira essas descobertas referem-se a “um aprimoramento conceitual para as duas leis que fundaram a termodinâmica, as quais foram elaboradas por Thomson, em termos científicos, em 1852” (RUBIRA, 2010. p. 181).

¹³³ (*Ibidem*, p. 181)

com essa perspectiva, existe a possibilidade de superar a visão do universo tão somente como máquina, para uma aceção do cosmos apenas enquanto organismo¹³⁴. Caspari rejeita o mecanicismo adotado por Thomson, com o argumento da *parte ante*. Esse argumento define-se da seguinte maneira: se a possibilidade do estado final para o universo existir, e dado a infinitude do tempo já transcorrido, o estado de um total equilíbrio térmico já teria de ter sido atingido, pois uma infinitude transcorreu até o presente momento. Isso implicaria então que todo movimento cósmico teria chegado a seu término, mas evidentemente esse não é caso, já que o mundo ainda encontra-se em movimento¹³⁵. Essa tese atribui que cada parte constituinte do todo possui propriedades semelhantes a orgânica, onde cada parcela é responsável na conservação do todo. O universo enquanto organismo para Caspari, não pode ser explicado apenas como mera reação e movimento de partes mecânicas desprovido de vida. O universo então não se comporta como uma máquina, mas sim como um organismo que retroalimenta de si mesmo¹³⁶ inexistindo, qualquer aspecto mecanicista como também exclui a possibilidade do cosmo ser cíclico.

Muitas teses em voga no século XIX sobre a cosmologia negam a possibilidade de uma circularidade temporal. Tanto Clausius como Caspari, dentre outros, não admitem a possibilidade do universo possuir uma existência

¹³⁴ D'Iorio esclarece essa questão da seguinte maneira "ele (Caspari) retomara, então, as objeções de Robert Mayer, Friedrich Mohr, Carl Gustav Reuschle, contra Thomson, Helmholtz e Clausius, tanto quanto a polêmica de Leibniz contra Descartes, que lhe permitia simplificar e reduzir à sua própria ótica, o debate em curso"; no intuito de situar melhor o problema reproduzimos um trecho da obra de Caspari, onde o autor afirma "Para resolver as dificuldades acima citadas, é preciso retornar a Leibniz, pelo menos naquilo que nos permite elevar os átomos a átomos biológicos, isto é, a espécie de mônadas que, de uma parte, são certamente submetidas às interações físicas reais, mas que, ao lado disso, obedecem à lei de uma autoconservação atômica interna. Esta lei prescreve-lhe seguir certas direções do movimento pelas quais é impedida a formação destas tendências de movimento que, por seu crescimento ilimitado, conduziriam o universo, considerado apenas de um ponto de vista mecânico, a um estado de equilíbrio de todas as suas partes: estado ao qual o universo, esgotada em cada uma de suas partes a capacidade de conservar o movimento, seria, em seguida, condenado por toda a eternidade (Caspari 8, p. v)." (Cf. D'IORIO, 2006, p. 88)

¹³⁵ Neste tocante D'Iorio sustenta que, "se cada mecanismo alcança um estado de equilíbrio e se o universo não o atingiu ainda na infinitude temporal já escoada, então o universo não pode ser considerado como um mecanismo" (D'IORIO, 2006, p. 88).

¹³⁶ Nietzsche negará várias teses sobre o universo como mecânico e orgânico no §109 de *Gaia Ciência*, intitulado "Guardemo-nos". Ainda sobre essa questão, D'Iorio salienta que Nietzsche ao ler a obra de Caspari, escreve palavra em alemão "*Esel*", que significa literalmente asno; "esta última frase recebeu apenas um traço à margem, a citação precedente de Caspari se acha enriquecida, no exemplar de Nietzsche, de um grosso "*Esel*" (asno), seguido de dois pontos de exclamação." (D'IORIO, 2006, p. 89).

cíclica, opõem-se totalmente a essa ideia, seja por uma concepção estritamente mecanicista ou organicista do universo. Contrário a essas ideias¹³⁷, Nietzsche assume o eterno curso circular de todas as coisas como uma possibilidade de uma concepção cosmológica cíclica do universo, em detrimento de uma visão mecanicista ou organicista de mundo¹³⁸. O debate em torno da cosmologia no Século XIX permite Nietzsche encontrar o critério para o que posteriormente, em suas anotações de projetos, intitulou de transvaloração de todos os valores. É precisamente na hipótese do eterno retorno que Nietzsche julga encontrar uma forma de libertar o homem da concepção platônico-cristã em vigência desde milênios¹³⁹.

O eterno curso circular de todas as coisas é concebido por Nietzsche como hipótese cosmológica, pensado por meio de duas diretrizes básicas: a finitude das forças constituintes do todo e a eternidade do tempo. A primeira intenta em ultrapassar a concepção mecanicista de mundo, substituindo o conceito de matéria pelo de força, onde a ‘energia’ total do cosmos (natureza), jamais alcançaria um estado de equilíbrio térmico, possibilitando o fluxo incessante do vir-a-ser, no qual retornaria em algum momento na eternidade. A segunda consiste na oposição radical à concepção cristã e científica da dimensão temporal como finito e linear, posto que, em consequência do diagnóstico da morte de Deus, o mundo carece de determinação transcendente ou suprassensível, no entanto sem deixar de vir-a-ser; isso implica repensar, no limite a natureza do tempo¹⁴⁰. As diretrizes básicas constituintes do

¹³⁷ Em anotação sobre a crítica ao mecanicismo, Nietzsche afirma “é o mecanicismo somente uma linguagem simbólica para estados de coisas internos – para o mundo dos quanta de vontades que lutam entre si e se superam? (Nachlass/FP 1888 14[82] tradução Clademir Araldi).

¹³⁸ Rubira atenta que mesmo antes de “ter o pensamento do eterno retorno no verão de 1881, portanto, Nietzsche não somente estava bem informado acerca do debate cosmológico, mas conhecia o caráter negativo que a sua época atribuía a hipótese de eterno curso circular.” (RUBIRA, 2010, p. 198).

¹³⁹ Concordamos com a tese, já referida neste trabalho de Rubira na obra *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*.

¹⁴⁰ A obra *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*, de Eduardo Nasser, tem como questão central explorar a ontologia nietzschiana do vir-a-ser na história do pensamento ocidental à luz do problema do tempo. No que tange a natureza do tempo, a influencia das ideias de Afrikan Spir são decisivas no sentido de situar os elementos responsáveis pela virada paradigmática sobre o realismo temporal. Essa mudança ocorre precisamente pela distinção entre a representação da sucessão e a sucessão das representações. Brevemente podemos explicar da seguinte maneira: a representação das sucessões implica na tradicional visão kantiana, onde todas as sucessões são representadas pelo intelecto, pois o tempo de onde decorrem as representações provém de uma intuição pura, o que no limite remete a uma visão cartesiana subjetivista que admite a ideia do ‘eu’; a sucessão das representações envolve o caráter

pensamento do eterno retorno podem ser esclarecidas separadamente, a fim de desvencilhar a aparente contradição entre finitude de forças e eternidade do tempo. Em termos gerais, o eterno retorno é exposto do seguinte modo:

A medida da força total é determinada, não é nada de “infinito”; guardemo-nos de tais desvios de conceito! Consequentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “imensurável”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. (Nachlass/FP 1881 11 [202]).

Ora, Nietzsche parte do conceito de força da mecânica em voga na época, na formulação de seu pensamento. Poder-se-ia argumentar que a estratégia argumentativa do filósofo recairia em um estado de equilíbrio das forças, como o mecanicismo vigente pensara. A concepção dominante da física moderna consistia em explicar as relações entre as propriedades da natureza por meio do conceito de força infinita, que se expandiria ao máximo alcançando um estado de equilíbrio. Contudo, Nietzsche possui uma definição distinta da noção de força. Segundo o filósofo, é necessário se desvencilhar totalmente do conceito metafísico de força infinita empregado no mecanicismo, implicando em uma visão de um mundo condenado a estagnação total; com relação a isso afirma Nietzsche, “proibimo-nos o conceito de uma *força infinita*, por ser *incompatível com o conceito ‘força’*. Portanto – falta também ao mundo a

imediatamente da sucessão onde não é “deduzida, e é dela que provém a ideia do tempo, e não o inverso” (NASSER, 2015, p.153), pois as sucessões são um dado anterior às representações. O comentador intenta em situar que o projeto ontológico nietzschiano envolve o paradigma dinamista da física dinâmica em detrimento da mecânica. Essa seção ainda explora a relação e influência da física de Boscovich no pensamento de Nietzsche, que no limite implicará na teoria das forças imprescindível para a formulação do conceito de vontade de potência. O universo buscovichiano, grosso modo, é o de pontos inextensos em relação, que se tornam centros de forças demarcando limites entre as forças de atração e repulsão (NASSER, 2015, p. 153). Nietzsche parte desse ponto de vista, porém os “pontos inextensos” de Boscovich são pontos temporais para Nietzsche, onde o tempo é uma propriedade inerente à força. Com efeito, a física da realidade para Nietzsche nada mais é que uma física de efeitos que possui o tempo como “categoria soberana da realidade, e que a esquematização desta, apenas pode ser concebida pelas forças dessa dinâmica em função dos pontos temporais” (NASSER, 2015, p. 189) culminando no limite no que Nietzsche chamará de vontade de potência. Dessa forma, o conceito de vontade de potência nada mais é que uma generalização do discurso dinamista “moldando sua visão de mundo” (NASSER, 2015, p. 181). Com efeito, a vontade de potência é o modo que possibilita o discurso dinamista da realidade em conformidade com as limitações humanas, pois decorre de esquemas interpretativos que privilegiam o aspecto fugaz a realidade. Afirmar que o caráter intrínseco da força é vontade de potência, sendo as forças o mesmo que tempo, mais ainda, falar em vontade de potência é o mesmo que falar de tempo.

faculdade da eterna novidade”¹⁴¹ (Nachlass/FP 1885 36 [15]). Nietzsche sustenta a partir de sua consideração sobre a força, a possibilidade de escapar da visão puramente mecânica do cosmos, pois:

Se o mundo pode ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e consequentemente inutilizável –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda; estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas: o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*. – Essa concepção não é, sem mais, uma concepção mecanicista: pois se fosse, não condicionaria mais um infinito retorno de casos idênticos, e sim um estado final. Porque o mundo não o alcançou, o mecanismo tem de valer para nós como hipótese imperfeita e apenas provisória. (Nachlass/FP 1888 14 [188])

Nos termos em que Nietzsche expõe a hipótese do eterno retorno do mesmo, o conceito de força é expresso como quantidade finita, onde os centros de força retornam sempre na mesma ordem sequencial, portanto o arranjo combinatório em função da eternidade do tempo permite a repetição dos eventos sempre na mesma proporção e ordem. Essa concepção de mundo destitui o caráter de toda e qualquer teleologia mantendo o retorno eterno dos mesmos arranjos que, embora com períodos de retorno ‘enormemente gigantescos’, sempre são finitos e determinados¹⁴². O mundo enquanto um

¹⁴¹ No tocante a essa questão julgamos os fragmentos mais importantes o 11 [202] e 11 [213] de 1881, pois, nesses escritos, Nietzsche recusa a ideia do novo, da novidade e de qualquer originalidade que possa surgir no universo, ele carece dessa capacidade, segundo o filósofo.

¹⁴² Müller-Lauter, ao interpretar o conceito nietzschiano de força suspeita que não seja possível anular totalmente o contrassenso entre a infinita decomposição das forças, sua divisão e a finitude das combinações de forças. Para o comentador alemão, “uma limitação na soma total da força, como também uma limitação do número possível de situações de força”, Nietzsche entra em “contradição consigo mesmo”. A argumentação de Müller-Lauter é a seguinte: “a infinita divisibilidade das forças, por meio da qual fica excluído todo pensamento de uma quase-substancialidade das vontades de poder, deixa espaço para o pensamento de infinitamente múltiplas combinações de força.” Para prevalecer a doutrina do eterno retorno, “Nietzsche tem de admitir, entretanto, uma limitação das situações de força”. A fim de explicitar essa possível contradição no pensamento de Nietzsche, Müller-Lauter aborda um fragmento póstumo de junho-julho de 1885 em que o filósofo diz: “O infinitamente novo vir-a-ser é uma contradição, ele pressuporia uma força infinitamente *crescente*. Mas do que deva ela crescer! De onde se nutrir, nutrir com excedente!”. A conclusão extraída por Müller-Lauter dessa passagem é que “a argumentação tem força de convencimento em relação à inalterabilidade das quantidades de força: a hipótese de uma força total (*Gesamtkraft*) infinitamente crescente é absurda. No entanto, não ficam excluídas, de modo algum, combinações de força infinitamente

complexo de forças é quantitativamente finito e determinado em relação ao número de forças em jogo no universo. Se as forças tendessem a um contínuo aumento, seria necessário admitir uma fonte externa geradora de novas forças. Essa ideia é plenamente rejeitada por Nietzsche, pois reconduziria sua tese a uma hipótese no mínimo teleológica ou teológica.

De acordo com a tese nietzschiana tudo retorna inteiramente igual, na mesma ordem, sequência e intensidade. O retorno do mesmo denota, em última instância, que o mundo, inviabiliza a eterna ‘novidade’, pois não há acréscimo de forças no todo, e sim apenas a eterna repetição dos mesmos eventos. Isso torna a filosofia nietzschiana uma recusa à toda forma de fim último imposta pela filosofia ou mesmo ao conhecimento, pois,

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 (Nachlass/FP 1881 11 [312]).

Dessa forma, um indivíduo que acolhe a validade dos princípios antiteleológicos da eternidade do tempo e da finitude das forças, inevitavelmente terá de assentir que tudo já ocorreu e ocorrerá ainda infinitas vezes¹⁴³. O mundo então é concebido como uma determinada quantidade de forças repetindo-se infinitamente na eternidade do tempo, sendo uno e múltiplo ao mesmo tempo.

Além de todo conteúdo científico e argumentativo para a possibilidade de fundamentar o pensamento do retorno, é importante salientar que Nietzsche não pretende uma mera inversão ontológica dos valores vigentes da época, muito menos uma mera substituição de uma ‘verdade’ por outra. Contudo, o pensamento do eterno retorno não constitui uma solução imediata para a substituição do lugar ocupado por Deus, bem como pelos ideais transcendentais oriundos da tradição racionalista dogmática; ‘a sombra de

mutáveis no interior de uma quantidade de força permanentemente igual – assim há que se objetar aqui contra Nietzsche – se os quanta de força são infinitamente divisíveis” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.102).

¹⁴³ Essa reflexão de Nietzsche encontra-se na anotação 11 [141] de 1881. Ao interpretar essa anotação, Rubira afirma que “o filósofo pensara o mundo como totalidade finita de forças. Ou seja: num tempo infinito, todas as combinações teriam sido alcançadas e a mesma série de eventos tornaria a se repetir, arrastando consigo todas as séries seguintes num processo de repetição eterna.” (RUBIRA, 2010, p. 300). Por sua vez, Wotling sustenta que Nietzsche “contesta a hipótese de um estado final do universo baseando-se na infinidade do tempo e no caráter finito das forças, de sorte que todos os estados da realidade devem se repetir” (WOTLING, 2011, p. 35).

Deus' ainda será percebida por um longo tempo no interior da cultura ocidental. O impacto causado pela morte de Deus na história do pensar no ocidente é enorme, e de uma gravidade sem precedentes. Com efeito, para Nietzsche ultrapassar o sentido que o mundo possui, mesmo após o diagnóstico da morte de Deus, requer tempo e também amadurecimento. O eterno retorno configura-se então, como elemento basilar e um instrumento pedagógico do qual é isento das abstrações supra-sensíveis perscrutadas ao longo da história da filosofia. Nietzsche ao fim de sua obra, não mais está preocupado em provar cientificamente o eterno retorno ou inserir a sua validade no plano das abstrações lógicas argumentativas do domínio conceitual, tal qual é um severo crítico. Longe de encerrar o debate sobre a resolução dos problemas suscitados acerca do pensamento nietzschiano, especialmente envolvendo a função do eterno retorno na sua filosofia, precisamente pelo caráter experimental atribuído ao retorno, esse pensamento talvez possa assumir variadas interpretações no interior da filosofia de Nietzsche. Com efeito, existe a possibilidade em que homens neguem totalmente uma visão de mundo como eterno retorno, enquanto que outros por sua vez, podem assentir a esse pensamento de afirmativo concebendo sua existência sob uma perspectiva trágica.

O filósofo julga por meio do eterno retorno, estabelecer uma nova forma da relação entre o homem e sua existência, bem como na possibilidade da criação de novos valores. Dessa forma o eterno retorno representa a forma suprema do assentimento que em termos práticos¹⁴⁴, resulta no experimentalismo de querer viver novamente o que já foi vivido, uma afirmação da qual consiste em um novo 'centro de gravidade' da existência. De toda forma, dentre as questões envolvendo a hipótese do eterno retorno, para nossos fins é crucial a relação desse pensamento com o domínio do necessário, bem como de fatalismo e destino. Isso porque, se tudo retorna infinitamente, o pensamento do retorno exige repensar a esfera do que entende-se por destino e fatalismo.

Usualmente a noção de fatalismo caracteriza-se como uma concepção na qual todos os acontecimentos estão consolidados previamente por uma

¹⁴⁴ O termo 'prática' como mencionado não se refere a uma ética no sentido usual do termo, mas sim, no modo como o homem pode viver e afirmar sua existência.

força externa ou superior à vontade humana. Esse tipo de força consiste no fato, sendo independente do homem e determinante no transcorrer dos fatos do mundo. Nesse contexto, toda e qualquer ação humana no intuito de contrapor o fado para impelir o rumo dos acontecimentos de acordo com ‘sua vontade’, seria totalmente impotente, uma vez que, independentemente de qualquer ato, todos os fatos já estariam de antemão fixados. Nessa acepção de fatalismo, tanto a ‘vontade’ como o fado podem ser compreendidos, por meio de uma dicotomia, em que o segundo polo (fato) determina o primeiro (vontade). Deste modo, a partir dessa noção de fatalismo, a vontade dos homens está sempre submetida ao fato, ou seja, a uma força externa onde sua vontade é desprovida da capacidade de atuação no mundo. No interior das obras de Nietzsche, especialmente no período tardio, ‘fado’ possui outra conotação distinta da usual. Onde a suposta oposição entre fato e ‘vontade’, não consiste em uma mera dicotomia, mas sim compreendida como âmbitos necessariamente complementares e interdependentes, pois,

Uma tal concepção provisória para alcançar a força suprema é o *fatalismo* (*ego-fatum*) (a forma mais extrema “eterno retorno”). Para suportá-lo e para não ser otimista, tem-se que suprimir “bem” e “mal”. (Nachlass/FP 1884 27[67] tradução nossa)

A respeito do que Nietzsche pensa sobre o destino e fatalismo, é preciso considerar que o eterno retorno está estritamente relacionado com a teoria das forças. A existência humana está submetida ao necessário, o homem torna-se o seu próprio destino enquanto fado, como afirma Nietzsche: “tornar-se a si mesmo como um *fatum*, não se querer ‘diferente’ [...] isso é a *grande sensatez*” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §6). Pensadas a partir da noção de *ego fatum* ‘cada ação humana tem uma *grande influência* a tudo que advém’ e por isso, Nietzsche afirma ‘a mesma reverência, que alguém, olhando para trás consagra o destino inteiro, esse alguém tem, que consagrar a si mesmo. *Ego Fatum*’. As ações decorrentes da suposta ‘vontade’ do ‘Eu’ e o próprio ‘fado’ estão intrinsecamente relacionados, de tal sorte que inexiste a supremacia de um sobre o outro. Na perspectiva de Nietzsche, tanto a ‘ação’ como o ‘fado’ não podem ser identificados a partir daquela aparente dicotomia onde o ‘fado’ origina a ‘ação’, mas sim muito pelo contrário, toda ‘ação humana’ é uma parte

do ‘fado’ e, justamente por isso, determina o modo desse mesmo fado¹⁴⁵. Para Nietzsche “o indivíduo é, de cima a baixo uma parcela de *fatum* (fado, destino), uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que virá e será.” (GD/CI, Moral como antinatureza, §6). Tal acepção exige repensar o modo como o homem se relaciona com o destino, ou seja, a identificação como parcela no processo cósmico das forças no qual está inserido como parte atuante. Esse tipo de reflexão envolve pensar as noções de destino e necessário sob o mesmo campo de significação atribuído ao fatalismo. O pensamento cosmológico nietzschiano propõe uma nova forma de pensar a fatalidade inerente no indivíduo, precisamente no que diz respeito à sua relação com a necessidade vigente enquanto destino, repetindo-se infinitamente na eternidade.

A obra *Ecce Homo* possui como subtítulo a expressão aparentemente paradoxal¹⁴⁶ “como alguém se torna o que é”, sendo de extrema importância na compreensão da respectiva obra. Precisamente nesse tipo de enunciado estão presentes as concepções de destino e fatalismo, como pensado por Nietzsche em sua fase madura, decorrente do pensamento do eterno retorno. Na primeira frase do primeiro capítulo, encontramos uma referência ao fatalismo e ao destino que fornece a questão crucial de sua autobiografia, ao declarar: “a fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade” (EH/EH, Por que sou tão sábio, §1). Essa afirmação remete a própria concepção que Nietzsche possuía de sua vida como *fatum*, ou seja, o filósofo possui nessa obra plena convicção de que sua existência é um fado, tanto que

¹⁴⁵ Na *Genealogia da Moral*, Nietzsche aborda a questão envolvendo que uma ação não pode ser diferente do que ele poderia ser, pois, “não existe “ser” por trás do fazer, do atuar, do devir; “o agente” é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo” (GM/GM, II, §13)

¹⁴⁶ O paradoxo refere-se à própria composição do enunciado nietzschiano ‘como alguém se torna que é’, para Itaparica a questão é posta da seguinte maneira “como é possível atuar sobre si mesmo de forma autônoma se, ao fim, se chegaria ao que sempre se é e foi? Se já somos fatalmente determinados por uma constituição física e psicológica fixa e situados em circunstâncias dadas, que espaço se abre para a deliberação, para a escolha ou mesmo para a própria mudança” (ITAPARICA, 2013, p. 36). Itaparica na abordagem desse problema no artigo ‘*Amor fati*: fatalismo e liberdade em Nietzsche’, aponta que segundo as interpretações de Solomon e Leiter existe uma diferença interpretativa. Para o primeiro “estamos fadados a possuir certas características; entre elas pode estar a habilidade de cultivar os próprios talentos, o que neste caso significa liberdade [...]. Para Leiter, nossas ações não são produto de uma vontade livre [...], mas sim dos fatos naturais que nos constituem e nos determinam casualmente.” (*Ibidem*, p. 40). Na visão de Richardson, “Nietzsche assume uma posição compatibilista entre fatalismo e liberdade, ao dar novos sentidos a esses termos, no contexto da ontologia da vontade de potência.” (*Ibidem*, p. 41). Pretendemos fornecer indícios para uma resposta a essa questão, nos moldes do compatibilismo, no decorrer de nossa investigação.

no capítulo final se define como o “homem da fatalidade”¹⁴⁷ (EH/EH, Por que sou um destino, §1), que em suma envolve a noção de *ego-fatum*.

No pensamento nietzschiano, tanto o destino quanto o necessário¹⁴⁸ possuem a mesma conotação, ou seja, o mundo das forças como vir-a-ser. O necessário envolve a impossibilidade da contingência, pois se configura a partir da vontade de potência, onde cada centro de força é estabelecido em relação a outros centros de força, inexistindo um evento ao acaso, assim, destino e necessidade são sinônimos plenamente intercambiáveis na visão nietzschiana. Isto fica claro em anotação, onde Nietzsche sustenta a impossibilidade de um evento acontecer pela contingência ou pelo acaso, afirmando que:

a absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, *não* é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa mais que precisamente essa força determinada; de que ante um *quantum* de resistência de força não se expressa de outro modo que não como correspondente a sua própria força – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia.” (Nachlass/FP 1887 10[138] tradução nossa)

Se o mundo é a totalidade das forças, e sendo o homem formado/estruturado por centros de forças, o filósofo pensa então o indivíduo como parcela integrante da totalidade. O domínio do necessário em Nietzsche provém dessa relação entre as forças, pois pensa o homem como uma força na totalidade cósmica. O indivíduo sendo formado e hierarquizado por centros de força é desprovido da possibilidade de ser diferente do que é, pois ‘uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa mais que precisamente essa força determinada’. No limite, o destino na visão nietzschiana caracteriza-se pelo jogo incessante de uma pluralidade enorme de forças, quantitativamente limitadas, repetindo-se infinitamente na eternidade, designado por Nietzsche

¹⁴⁷ Segundo Sandro Fornazari, “muitas evidências levam a afirmar que, enquanto escrevia *Ecce Homo*, [Nietzsche] tinha em mente o seu projeto da ‘Transvaloração de todos os valores’ [...]. Há em *Ecce Homo*, diversas referências diretas ou indiretas ao projeto. É o caso, por exemplo, da sua primeira frase: ‘Na antevisão de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer que sou eu’ (EH/EH, Prólogo, §1)” (FORNAZARI, 2004, p. 39-40).

¹⁴⁸ Não se pode confundir o significado dado pelo filósofo a sua concepção de necessário, como algo previamente estabelecido dotado de uma intencionalidade externa ao mundo, concebidos por artífices como: Deuses, o Demiurgo platônico encontrado na obra *A república*, o Gênio maligno cartesiano das *Meditações metafísicas* ou O Absoluto de Hegel na *Fenomenologia do espírito*.

como necessidade, abarcando o que o filósofo entende por fatalismo. Possuindo uma compreensão do homem como sendo uma parte do mundo, enquanto *ego-fatum*, como centros de forças instáveis, o filósofo não faz distinção entre o fatalismo existente pela necessidade e a vontade do homem.

Nietzsche rejeita totalmente a oposição entre *ego* e *fatum*, pois, afirma que o ser humano enquanto complexo de forças, possui participação no destino de todas as coisas. Contudo, aquele indivíduo que se compreendesse como uma fatalidade, sendo parte necessária do todo, poderia afirmar o eterno retorno, ao compreender que cada um é necessário, pois ‘está no todo’, admitindo que o indivíduo é uma necessidade para o que foi e será. Então, o *ego-fatum* engloba exatamente a relação entre as ‘volições humanas’ e o ‘fato’, inexistindo distinções entre essas duas instâncias. Contestando a oposição entre indivíduo e mundo, Nietzsche sustenta a possibilidade do ser humano partilhar o destino de tudo já transcorrido e do que lhe advém; o homem é parte do todo, pertence a cosmologia das forças onde o todo nele se expressa¹⁴⁹. A necessidade e o destino envolve o curso da existência de cada indivíduo como *ego fatum* e de cada parte do todo, seja provida de vida ou de ausência dela. Isso implica que toda e qualquer parte do todo interfere no todo, seja enquanto um complexo de forças chamado homem, assim como a esfera das forças menos complexas, isto é o inorgânico, são parcelas na composição do todo.

Nietzsche parece consumir uma decisiva cisão com a tradição filosófica racionalista, ao atribuir ao destino características anteriormente inexistentes, na história da filosofia ocidental; da mesma forma que se distancia da modernidade pela própria concepção de tempo que possui. O destino em Nietzsche é desprovido da usual forma de pensar assumindo que a ordenação do mundo é externa ao homem, também não condiz com a ideia, da incapacidade do homem em reconhecer sua ação como parte do necessário. Nesse sentido, o destino identifica-se com o vir-a-ser, isto é, com as configurações de forças que eternamente e necessariamente repetem-se

¹⁴⁹ Em *Gaia Ciência* essa ideia se faz presente na seguinte passagem, “a inteira atitude “homem contra mundo”, o homem “como princípio negador do mundo”, o homem como medida de valor das coisas, como juiz de mundos, que por último ainda põe a existência mesma sobre a sua balança e a acha leve demais – o monstruoso mau gosto dessa atitude nos veio à consciência como tal, e nos ofende –, e já rimos quando encontramos “homem e mundo” colocados lado a lado, separados pela sublime pretensão da palavrinha “é!”” (FW/GC § 346)

sempre as mesmas. Não há na visão nietzschiana, a possibilidade de associar o destino, como uma instância externa ao mundo e ao homem, no qual esse não poderia se reconhecer como parte do destino, muito menos participar de forma ativa no todo. Essa concepção de destino inovadora, em certa medida, possui uma questão crucial, envolvendo o papel da liberdade em seu pensamento. Como conciliar o fatalismo existente em nossas ações, se o filósofo exige uma transvaloração de todos os valores? Em certos momentos, o filósofo parece imputar um espaço para a liberdade em passagens na qual convida o leitor a 'dar estilo a seu caráter', o mesmo acontece com na anuência do eterno retorno, podendo conter a questão se o assentimento ao retorno, diz respeito a uma 'escolha', ou a uma forma de sabedoria? A questão então é simultaneamente clara e complexa. Como conciliar o mundo necessário das forças onde o homem está inserido em uma perspectiva fatalista e essa possível 'abertura' a uma liberdade, mesmo enquanto uma noção fraca ou mínima de liberdade?

Em muitas passagens textuais e nos cadernos preparatórios de suas obras, Nietzsche parece suprimir a possibilidade real e efetiva da liberdade, ao utilizar termos como fatalidade, destino, necessidade e mesmo, com a hipótese do eterno retorno; isso sem mencionar a dinâmica pulsional decorrente da vontade de potência. A liberdade como postulada e perscrutada pela filosofia de modo geral, está relacionada com a possibilidade da realização de atos livres, escolhas, o que implica nas noções de responsabilidade e culpa, pois, assume um 'agente' (sujeito) autônomo como causa das ações, escolhas, atos e volições. Pode-se afirmar que a noção de liberdade em Nietzsche não é caracterizada como a capacidade de interferência ativa na sucessão dos eventos, intervindo deliberadamente na necessidade que é o mundo, por meio de uma ação/ato incondicionado. Liberdade em Nietzsche pode ser sucintamente definida por uma fórmula exposta em *Crepúsculo dos Ídolos*, na qual ela pode ser medida,

conforme a resistência que tem de ser vencida, conforme o esforço que custa ficar *em cima*. O mais elevado tipo de homens livres deve ser buscado ali onde é continuamente superada a mais alta resistência. (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §38)

Liberdade então confunde-se com a sensação de acréscimo de potência proporcionada quando uma resistência é ultrapassada; no limite, significa precisamente situar a liberdade em total relação com o homem, “pois, o que é liberdade? Ter a vontade de responsabilidade própria (*Selbstverantwortlichkeit*)”¹⁵⁰ (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §38). Nota-se na passagem o uso dos termos ‘vontade’ e ‘responsabilidade’, sendo o segundo uma consequência direta do primeiro. Todavia, mesmo Nietzsche adotando o uso dessa terminologia, podendo leituras superficiais inseri-lo na esfera da autonomia. Tais terminologias não possuem a mesma significação usual endossada pela filosofia corrente. Para Nietzsche esses termos possuem um significado distinto.

Toda ação na filosofia nietzschiana (vontade) remete a dinâmica pulsional, logo o seu pensamento é desprovido de qualquer ideia de autonomia, pois pensa o indivíduo como um ‘efeito’ de um processo, e nunca como sua causa¹⁵¹. Pensar o estatuto da ação em Nietzsche implica em considerar o papel da ontologia¹⁵² da vontade de potência e do eterno retorno acerca dessa temática, implicando nas noções de fatalismo e necessidade, próprias do pensamento nietzschiano a partir de agosto de 1888. A crítica à liberdade e sua redução a noção de fatalismo é exposto por Nietzsche de maneira mais detida em outra passagem de *Crepúsculo*, ao afirmar.

Ninguém é responsável por em geral estar aí, por ser assim e assim, por estar sob essas circunstâncias, nesse meio. A fatalidade de seu ser não é dissociável da fatalidade de tudo aquilo que foi e será. Ele

¹⁵⁰ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

¹⁵¹ Indicamos para um aprofundamento dessa questão, o primeiro capítulo de *Humano, demasiado humano*, “Das coisas primeiras e últimas”, e o primeiro capítulo da obra *Para além de Bem e Mal*, “Dos preconceitos dos filósofos”, especialmente o §21, “A causa-sui”.

¹⁵² O uso do termo ontologia vinculado a vontade de potência, não incorre em reconhecer de modo algum uma metafísica atribuída ao termo ontologia. A terminologia é adotada a partir do sentido de metafísica entendido pelo filósofo. Para Müller-Lauter “segundo Nietzsche, a metafísica surge em virtude de que pensar “acrescenta (*hinzudenkt*), inventa o incondicionado para o condicionado.” [...] Oriento-me pelo próprio entendimento de metafísica de Nietzsche, quando me refiro à genealogia da metafísica a partir da lógica [...] e quando separo a filosofia de Nietzsche daquela de Schopenhauer. Para Nietzsche, trata-se de metafísica quando “é deduzida uma multiplicidade a partir de um primeiro simples.” [...] Não se é justo com Nietzsche, quando se lhe imputa que ele caia, ele próprio, na figura da metafísica vista e criticada por ele.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, nota 34). A vontade de potência não se encaixa em uma descrição de mundo de um simples ao complexo. A dinâmica entra as forças acontece no plural, unidade em Nietzsche é sempre algo ilusório; “tudo o que é simples é meramente imaginário, não é ‘verdadeiro’. O que é efetivo, o que é verdadeiro, nem é um, nem é redutível a um.” (Nachlass/FP 1888, 15[118]). Portanto a própria definição nietzschiana de metafísica não se identifica com seu pensamento, pois pensa o mundo enquanto dinamismo de forças.

não é a consequência de um propósito próprio, de uma vontade, de um fim; com ele *não* é feito o ensaio de alcançar um “ideal de homem” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” – é absurdo querer *arremessar* sua essência em direção a algum fim. Nós inventamos o conceito “fim”: na realidade, *falta* o fim... É-se necessariamente, é-se um pedaço de fatalidade, pertence-se ao todo é-se no todo (GD/CI, Os quatro grandes erros, §8)

Inexiste então qualquer espaço para uma ação intencional e livre; assumindo que a existência de um indivíduo, sua singularidade, não pode ser desvinculada de tudo que o transcorreu. Segundo o filósofo, como o homem é ‘consequência’ direta do fatalismo que já se sucedeu em sua existência, independentemente da ilusória possibilidade da mudança a fim de, consolidar um ‘propósito próprio’; o indivíduo somente pode ser aquilo que já é. Com efeito, é inviável a pretensão de atribuir ao homem ideias de ‘felicidade’, ‘moralidade’ e de ‘essência’. Contudo é desprovida a possibilidade do homem ser diferente daquilo que é, em função da fatalidade de tudo que o sucedeu. Exatamente por isso, ninguém pode ser mais responsabilizado na visão de Nietzsche, pois cada um é parte do todo, um ‘pedaço de fatalidade’; o homem é parte da totalidade que é o mundo onde inexiste qualquer forma de finalidade que lhe possa ser atribuída. De acordo com a visão de mundo em vir-a-ser, tanto o homem quanto o mundo influenciam-se mutuamente¹⁵³. O homem então possui a condição de afetar o todo enquanto parte da totalidade, não de forma intencional com finalidade e propósitos, mas como pedaço de *fatum*, uma vez que, é uma necessidade ante ao necessário.

Em Nietzsche a liberdade possui um registro distinto, pois, confunde-se com o fatalismo inerente da necessidade. Liberdade pode ser entendida precisamente como a capacidade de reconhecer o aspecto necessário do mundo, ao se desvencilhar de todas as prerrogativas idealistas metafísicas suprassensíveis, partilhadas pelo homem europeu, “um tal espírito, que assim se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §49). Na filosofia nietzschiana a liberdade se distingue da compreensão usual perscrutada pelos sistemas morais filosóficos desde Sócrates. A aceitação do necessário então remete ao indivíduo superador de resistências, em reconhecer a de si mesmo enquanto

¹⁵³ Acerca dessa questão, para Itaparica, Nietzsche não separa “o destino individual da totalidade. Indissociáveis no feixe de relações que é o mundo da vontade de potência, homem e mundo se afetam reciprocamente” (ITAPARICA, 2008, p. 43).

jogo de forças constitutivas do todo. A liberdade aproxima-se de uma concepção decorrente do cultivo, da ‘responsabilidade própria’, “como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se *conquista*...” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo, §38). Sustentamos que a noção de liberdade em Nietzsche é apenas uma variante de seu fatalismo, mero jogo de palavras que possuem o mesmo campo semântico. O homem livre é aquele que desarticula os pressupostos metafísicos absolutistas de sua existência, no reconhecimento do mundo e de si mesmo como processo no vir-a-ser. Contudo, fatalidade, liberdade e necessidade são termos plenamente intercambiáveis na filosofia nietzschiana, pois não podem ser compreendidos como opostos; necessidade e liberdade são o mesmo, constituindo o indivíduo enquanto destino.

Anteriormente anunciamos que para expor a temática envolvendo a questão acerca do *ego-fatum*, tomaríamos como ponto de partida o modo como o tempo é concebido por Nietzsche. A questão sobre a eternidade discutida previamente implicou em abordar temas capitais e caros ao *corpus* nietzschiano, como o eterno retorno, a necessidade, o fatalismo e a liberdade. Com efeito é imprescindível discorrer, mesmo que brevemente, sobre o modo como o instante¹⁵⁴ é compreendido no pensamento de Nietzsche, à luz da fatalidade e da necessidade, para compreendermos devidamente as expressões cunhadas por Nietzsche como ‘*ego-fatum*’, ‘pedaço de destino’ e ‘homem da fatalidade’. Essa abordagem não pretende vincular Nietzsche a uma dualidade entre eternidade e instante, mas sim, em investigar a mesma ‘realidade’ do vir-a-ser sob distintos ângulos. O instante é extremamente importante para o mundo como eterno retorno, pois o próprio retorno advém da sucessão de instantes que transcorrem no curso da eternidade.

A sucessão de todos os instantes estão necessariamente concatenados no todo. Cada ação, pensamento e atuação realizada pelo homem em um determinado instante, contribui na determinação do todo na eternidade. O lugar que o instante ocupa no pensamento de Nietzsche é crucial na concepção do

¹⁵⁴ Sandro Fornazari atenta que Michel Haar destaca o papel do instante no pensamento de Nietzsche. “Para Haar, Nietzsche não resolve a antinomia entre o “instante livre” e a “eternidade necessária” com a redefinição do conceito de necessidade; no entanto, faz operar “na ideia do Retorno um movimento de reconciliação, que resta a ser perseguido indefinidamente, entre a humanização do cosmo pelo viés do instante e a naturalização do homem através de seu pertencimento a totalidade cósmica”. HAAR, Michel. *Par-delà le nihilisme: nouveaux essais sur Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 163-77. (Cf. FORNAZARI, 2004, nota 19)

mundo como cosmologia do eterno retorno. Isso ocorre justamente porque todo e qualquer instante influencia ou determina a eternidade. Com efeito, o indivíduo que é capaz de assentir que cada instante possui uma importância singular no todo, por meio desse assentimento, põe a si mesmo como ponto de convergência na temporalidade; que tradicionalmente é admitida sob o ponto de vista do passado e do futuro. Essa aparente distinção é dissolvida, pois o tempo cíclico é pensado como uma sucessão de instantes. É precisamente por meio do instante e também pelo instante, a possibilidade do homem compreender-se como parcela do mundo das forças, como uma configuração de forças, determinante no eterno retorno do mesmo. Nesse sentido, o retorno advém das ‘ações’ dos homens por meio do instante, como força atuante na totalidade cósmica como *fatum*, nesse tocante uma anotação é esclarecedora:

A questão primordial não é absolutamente saber se estamos satisfeitos conosco mesmos, mas se estamos em definitivo satisfeitos com o que quer que seja. Supondo que disséssemos sim a um único instante, não teríamos com isso somente dito sim a nós mesmos, mas a toda a existência. Pois nada subsiste por si, nem em nós mesmos, nem nas coisas: e se nossa alma tremer e vibrar de felicidade como uma lira não a fará senão uma única vez, então todas as eternidades serão necessárias para determinar este único acontecimento – e toda a eternidade será sido salva, justificada e afirmada neste único instante de nosso dizer-sim. (Nachlass/FP 1887 7 [381] – tradução nossa)

Cada instante¹⁵⁵ determina o retorno de tudo o que advém, inclusive, dessa mesma ação oriunda desse instante, pois uma série de necessidades sucedeu-se até ela, da mesma forma que continuará a suceder no futuro. Toda sucessão de instantes ocasionou esse instante afirmado, por isso consagrar todos os acontecimentos até esse momento específico que fora afirmado. Essa abordagem não possibilita a alternância ou mudança de um determinado arranjo de forças no retorno do mesmo, por meio da ‘vontade’, o retorno desse ciclo de forças não pode ser uma determinação distinta inerente da

¹⁵⁵ Em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche expõe essa concepção de instante pelo menos em dois momentos: “Vê este portal, anão!”, continuei a falar: “ele tem duas faces. Dois caminhos se juntam, aqui: ninguém ainda os seguiu até o fim. Este longo corredor para trás: ele dura uma eternidade. E aquele longo corredor para diante – é uma outra eternidade. Eles se contradizem, esses caminhos; eles se chocam frontalmente: e aqui neste portal é onde eles se juntam. O nome do portal está escrito ali em cima: ‘Instante’” (Za/ZA, Da visão e do enigma, §2), como também em “ – Quiseste alguma vez uma vez duas vezes, falastes alguma vez ‘tu me agradas, felicidade! Vem! Instante!’, então quisestes tudo de volta! – Tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, enovelado, enamorado, oh, então amastes o mundo” (Za/ZA, A canção bêbada, §10).

necessidade, justamente porque o que Nietzsche chama de ‘vontade’ confunde-se com fatalismo. Portanto, admitir-se como uma força necessária no seio da eternidade, implica em afirmar a singularidade determinante de cada instante como parte integrante e necessária em um mundo em vir-a-ser; englobando o eterno retorno e vontade de potência. O destino em Nietzsche pode ser compreendido pela afirmação do dizer-sim, no reconhecimento da efetivação das forças do Si-mesmo como *ego fatum*, na fatalidade inerente do eterno retorno.

3.2 *Amor fati* como afirmação trágica da existência.

O *amor fati* surge primeiramente na obra *Gaia Ciência* (1882), no aforismo §276, intitulado de “Para o ano novo”. Neste primeiro momento caracteriza-se como um desejo; “*amor fati*: seja este, doravante, o meu amor! [...] Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores [...] quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!” (FW/GC §276). Nota-se nessa passagem que o amor ao destino não possui ainda uma aceitação plena. Nietzsche se refere ao *amor fati* na obra *A Gaia Ciência*, apenas como um desejo, almejando em algum momento futuro alguém que possa dizer Sim. O *amor fati* só volta a aparecer na obra do filósofo em 1888, em *Ecce Homo*. Nesta obra há uma mudança significativa na relação como se refere ao amor ao necessário, como a natureza mais íntima de Nietzsche. A aceitação do necessário é a mais elevada forma de afirmação que o homem pode obter, o “supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência -: minha fórmula para isso é *amor fati*” (Nachlass/FP 1888, 16[32]). Esse supremo estado mencionado é a plena aceitação em amar a necessidade, pela aceitação do eterno retorno. Tais conceitos permeiam a fase final dos escritos do filósofo, na medida em que são signos do necessário.

O tema do eterno curso circular possui relação direta com o *amor fati*, precisamente porque Nietzsche está operando seu pensamento no plano cosmológico com pretensões de aplicabilidade, expressado pelo amor ao destino. Nos escritos finais não há mais nenhuma intensão de provar o

pensamento do retorno cientificamente ou torná-lo plausível mediante argumentos estritamente filosóficos. O eterno retorno do mesmo pode ser inserido na esfera existencial, enquanto experimento, sem a necessidade de ser redutível a uma teoria física apenas. Tampouco não se configura como explicação cientificista da ordem do tempo e do cosmos, muito menos se vincula a uma diretriz ética¹⁵⁶. Embora nos escritos de Nietzsche, encontra-se o eterno retorno exposto nesses moldes. Esse pensamento pode ser inserido no plano hipotético, na medida em que o filósofo possa expor um dilema existencial, ou seja, um ponto limite que envolve a afirmação da vida¹⁵⁷. A questão sobre a existência, implícita na hipótese do retorno possui um efeito no indivíduo, pois, questiona: afirmarias plenamente a vida como foi e ainda será? Afirmas a vida mesmo nas circunstâncias mais absurdas e sofredoras? Responder essas questões envolve outra: tu possuis força o suficiente para ser afirmador?

O eterno retorno pode ser caracterizado como um teste, uma prova para a afirmação da vida em meio à totalidade. Isso se torna possível porque o indivíduo afirmador, neste caso aquele desprovido da moralidade platônico-cristã, compreenderia que sua existência apenas pode ser o que é na relação com o todo enquanto *fatum*. A particularidade e a singularidade de sua existência como agregação momentânea de forças, decorre por meio da sucessão de todos os acontecimentos oriundos do mundo das forças, que no limite, envolve um arranjo cósmico de situações necessárias. Isso implica em admitir que mesmo os mais dolorosos acontecimentos são necessários à sua existência como uma fatalidade, Nietzsche declara em um fragmento póstumo a seguinte condição:

cada “traço” característico fundamental que está no fundamento de cada acontecer, que se exprime em cada acontecer, se fosse sentido pelo indivíduo como seu traço característico fundamental, teria de impelir esse indivíduo a achar bom, triunfalmente, cada instante da existência universal. (Nachlass/FP 1887 5[71])

¹⁵⁶ Concordamos com Scarlett Marton em seu artigo “O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético”, onde a autora defende tal posição.

¹⁵⁷ Thomas Brodjer aponta que Nietzsche concebeu sua filosofia afirmativa em 1873, na época da redação de *A Filosofia na época trágica dos Gregos*, essa posição jamais seria abandonada pelo filósofo segundo Brodjer. Essa interpretação é contrária a muitas outras que afirmam que nesse período Nietzsche estaria ainda preso ao romantismo de Wagner e ao pessimismo schopenhauriano.

Dito isso, podemos assegurar a especificidade do fatalismo inerente a doutrina do eterno retorno e do mundo das forças, pois, fornece condições para o assentimento trágico, como atitude da incondicional afirmação dionisíaca¹⁵⁸, na completude de todos os instantes no vir-a-ser. Pela aceitação do eterno retorno, o amor ao fatalismo de tudo que ocorrera e ainda acontecerá, passa a ser a verdadeira característica daquele que diz Sim ao necessário.

Se o *amor fati* concretiza o trágico assentimento total do destino, o eterno retorno, por sua vez, afirma o ensinamento a respeito da vida efêmera e, ao mesmo tempo eterna. O ‘maior dos pesos’ consiste na possibilidade de reverenciar infinitas vezes o mesmo instante, sem rejeitar o passado transcorrido até esse instante, privando-se de qualquer ressentimento e anseio de vingança em relação ao tempo irreversível da necessidade, bem como em aceitar todas as vicissitudes vindouras. O indivíduo que se relaciona com sua existência por meio da afirmação¹⁵⁹ do instante, celebra a vida venerando o retorno de todas as coisas, mesmo toda a dor e sofrimento.

O amor ao destino implica em inserir o homem na totalidade do mundo enquanto fato (*ego fatum*), assim a aparente dualidade entre sujeito e objeto não possui sentido no pensamento de Nietzsche; no arco entre as obras escritas em 1888. Com efeito, inexistente a distinção dicotômica entre indivíduo e mundo, bem como de ‘subjetividade’ e ‘objetividade’. O *amor fati* proclama o dizer-sim, da necessidade operante no cosmos, caracterizando uma visão de mundo trágica, onde afirmar o destino em conformidade com a necessidade¹⁶⁰

¹⁵⁸ No último estágio do pensamento de Nietzsche, sobretudo em *Ecce Homo* como nos *Ditirambos de Dionísio*, a presença de Dionísio é indiscutível. O modo como o filósofo opera o significado atribuído ao dionisíaco em sua filosofia, apenas pode ser entendido na relação entre a sua cosmologia e o aspecto trágico da existência na afirmação do eterno retorno¹⁵⁸. O *amor fati* então configura-se como a plena aquiescência da tragicidade da existência em todos seus aspectos. Todavia essa concepção não pode ser reduzida ao sentido moderno e contemporâneo do termo ‘tragédia’, mas sim, retomar a noção grega do termo. E justamente por isso que Dionísio reaparece na fase final de sua obra, pois identifica-se com o próprio sentido atribuído ao mundo por Nietzsche, ou seja, uma interpretação de mundo como eterna destruição e criação. Uma forma de situar essa referência de outro modo, reside na já mencionada intrínseca relação entre eterno retorno e *amor fati*, na compreensão da filosofia nietzschiana enquanto afirmação.

¹⁵⁹ Concordamos com Calomeni a relação existente entre afirmação e criação no pensamento de Nietzsche, pois, “para uma vontade afirmadora o *amor fati* só pode reiterar o prazer da existência e consagrar uma relação estética com a existência [...], com o eterno retorno, resta ao homem amar e afirmar o seu destino.” (CALOMENI, 2005, p. 107-109).

¹⁶⁰ No tocante a questão sobre a ambivalência implícita ao ato de afirmar uma necessidade, Fornazari atenta que “Para o filósofo alemão, a necessidade do destino se manifesta como rechaçamento da necessidade, ela é o *inverso* e a *inversão* da necessidade. É a esta ideia que alude quando, no *Zaratustra*, chama à “viragem de toda necessidade” “*minha* necessidade”, ou

de sua natureza é estar dionisiacamente imerso na pluralidade imoral das forças. A fórmula da grandeza no homem reside na capacidade (força) da aquiescência do necessário (mundo) no vir-a-ser circular e fatalista, que Nietzsche elege como símbolo Dionísio ao afirmar que “no símbolo dionisiaco é alcançado o limite último da afirmação” (EH/EH, O nascimento da tragédia, §1).

Em contrapartida à posição niilista¹⁶¹, o saber trágico reconhece e aceita tal condição, afirmando a vida em todos seus pormenores. Exatamente por isso Nietzsche declara: “Eu prometo uma era trágica: a arte suprema do dizer Sim à vida” (EH/EH, O nascimento da tragédia, §4). A sabedoria trágica envolve a afirmação incondicional do pensamento do eterno retorno como arte ‘suprema do sim à vida’. Em *Ecce homo* no capítulo destinado a explicar *Assim falava*

seja, define necessidade ressaltando a ambivalência do ato humano ao mesmo tempo livre e necessário, ou livre porque necessário, que resulta de sua concepção de destino. Pois se o mundo se constitui em sua totalidade como um encadeamento necessário de forças que eternamente reflui para si mesmo e toda ação humana é também atuação dessas forças em relação, na medida em que homem e mundo são indistintos entre si, então liberdade e necessidade não coexistem como opostos: necessidade e liberdade são o mesmo e a cada um se imporia a tarefa de tornar-se o que é.” (FORNAZARI, 2004, p. 52).

¹⁶¹ Apesar de Nietzsche nos meses finais de sua produção filosófica, em obras como *Ecce Homo* e *Ditirambos de Dionísio*, sustentar a possibilidade da afirmação da vida em seu pensamento, a questão sobre a real efetivação do eterno Sim dionisiaco se impõe. Talvez o maior desafio da reflexão de Nietzsche reside justamente na capacidade de conciliar a criação e a consequente destruição própria de sua filosofia. E isso força averiguar de que forma as ideias afirmativas do filósofo podem operar sob o domínio do niilismo. Nesse tocante Araldi expõe em sua obra *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, bem como em outros textos relevantes ao tema, a posição e o significado do niilismo na obra de Nietzsche. Para Araldi entre os anos 1882 a 1888 o niilismo constitui “a singularidade da filosofia nietzschiana: a busca voluntária do problemático, dos lados mais sombrios da existência. Nessa busca surgem ambiguidades, “contradições”, que são articuladas com novos questionamentos radicais. O pensamento da radicalização do niilismo constitui, a nosso ver, o questionamento mais radical do filósofo e suscita a necessidade de repensar os temas anteriores de sua filosofia, suas “respostas afirmativas.” (ARALDI, 2004, p. 127). Araldi aponta para a radicalização da problematização da possibilidade da vertente afirmativa da filosofia de Nietzsche. Com efeito, a função do eterno retorno nesse contexto afirmativo é crucial para o eterno dizer sim a vida, porém, segundo o comentador, Nietzsche está muito afastado do “cume supremo da afirmação do eterno retorno. Não estaria ele, [...] sendo atraído pela ‘gravidade’ do mais pesado dos pesos (o pensamento do eterno retorno)? Não seria ‘o demônio da melancolia’, o espírito de gravidade, o que o absorve a esse abismo sem fundo, [...] abre-se a nosso ver, um ‘buraco negro’ no seu pensamento: à medida que ele tenta furtar-se às consequências desse mergulho no ‘abismo do nada’, traz ainda à tona os aspectos afirmativos, crítico-transfiguradores de sua filosofia.” (ARALDI, 2003, p. 98). Araldi possui como fundamento para essa passagem o fragmento de *Lanzer Heide*, escrito por Nietzsche em 10 de junho de 1887. Todavia para Rubira, as questões niilistas contidas nesse fragmento foram superadas por meio da efetivação da transvaloração em *O Anticristo*, nessa obra Nietzsche superaria “a problemática contida nas anotações de *Lanzer Heide*, representando a superação e o ultrapassamento do niilismo” (RUBIRA, 2010, p. 40). No que concerne os propósitos dessa investigação, consideramos a investigação de Araldi acerca do niilismo na obra de Nietzsche, porém seguimos a senda da vertente afirmativa na obra de Nietzsche, inaugurada por Lowith, como já mencionado na introdução desse trabalho.

Zaratustra o filósofo declara que ‘a concepção fundamental da obra’ é o pensamento do eterno retorno, afirmando,

[...] aquele que tem a mais dura e terrível percepção da realidade, que pensou o “pensamento abismal” (*abgründlichsten Gedanken*) e 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”... *Mas este é o conceito (begriff) de Diosíso mais uma vez.*” (EH/EH, Assim falava *Zaratustra*, §6)

O saber trágico consiste em aceitar a necessidade do destino implícito ao fatalismo inerente a existência, sem com isso encontrar objeção alguma para a suprema afirmação, da qual o próprio assentimento ao eterno retorno é um fato a ‘mais para ser ele mesmo’, o Sim incondicional à vida. O espírito que se tornou livre das amarras metafísicas aceita a totalidade do mundo por meio da formula do *amor fati*. O necessário consiste no destino a ser seguido por cada organismo, indivíduo, *fatum* que constitui cada parte do todo. Para ser livre e amar o necessário é preciso compreendemos ‘o que somos’ para então atingir o estatuto de reconhecer o porquê de ‘ser o que somos’, algo que somente pode ser operado a luz da aquiescência do *amor fati* onde o indivíduo se assume como *fatum* no todo.

A aquiescência da vida decorrente do reconhecimento do mundo como vir-a-ser, permite superar os ideais metafísicos transcendentais, no limiar de uma existência afirmativa e criadora, amando o destino. ‘A grande libertação’ consiste na mais pura aquiescência, assim como a mais elevada afirmação do necessário, no qual consiste em situar a existência aquém das formas idealistas e racionalistas, uma vez que inexiste a distinção entre sujeito e mundo. O *amor fati* como afirmação trágica da vida estaria submetida a uma concepção peculiar de fatalismo cosmológico decorrente do eterno retorno do mesmo. De acordo com a noção nietzschiana de trágico, amar o necessário é o assentimento à fatalidade que é a vida, isto é, o *amor fati* consiste em afirmar a totalidade da existência, reconhecendo-se como fado intrínseco no todo. Ao afirmar a dor ou o sofrimento, simultaneamente afirma-se o prazer e a alegria, pois precisamente a dicotomia dor e prazer está intrinsecamente vinculada à totalidade efetiva das forças, não possuindo propriedades distintas. Se o mundo em vir-a-ser é inocente, então todo sofrimento e deleite simplesmente

não existem no plano da necessidade, exatamente por serem inocentes; inexistindo em função dessa perspectiva a ideia de passividade ou conformismo. É justamente por meio dessa interligação entre os polos ‘prazer’ e ‘dor’, ‘alegria’ e ‘tristeza’, ‘sofrimento’ e ‘regozijo’ que Nietzsche julga encontrar a possibilidade da afirmação pela fórmula do *amor fati*, na superação desses opostos, por conceber o indivíduo em meio à totalidade.

A suprema afirmação de amor à vida consiste no núcleo da sabedoria trágica¹⁶², segundo Nietzsche, é “o *pathos* afirmativo *par excellence*, por mim denominado *pathos* trágico”. (EH/EH, Assim Falava Zaratustra, §1). O amor à vida implica em afirmar e amar tudo o que transcorreu, bem como ainda em amar tudo o que resta porvir. Tal afirmação comporta a condição em amar todos os aspectos da vida, sem qualquer objeção a nenhum evento possível que possa perpassar no curso da existência¹⁶³. Amar à vida aceitando todas suas vicissitudes, significa amar também o passado e ainda o que resta porvir. Nietzsche em *Zaratustra* afirma: “Todo o ‘Foi assim’ é um fragmento, um enigma e um horrendo acaso – até que a vontade criadora diga a seu propósito: ‘Mas assim eu o quis!’”. (Za/ZA, Da redenção). *Zaratustra*, nos incita a refletir que o homem afirmador, decorrente da inocência da necessidade no vir-a-ser, é ‘a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve’¹⁶⁴, no mesmo intuito declara em *Ecce Homo* “A vida tornou-se-me leve (*Leicht*), a mais leve (*Leichtesten*) quando exigiu de mim o mais pesado (*Schwerste*).” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, §10). Salienta-se nessas passagens como a referência ao eterno retorno é aludida pelo uso dos termos ‘leveza’ e ‘peso’. Aquele que afirma tragicamente a vida reconhece a si mesmo como afirmador,

¹⁶² Nietzsche propõe inserir no âmbito da filosofia a sabedoria trágica; essa concepção envolve “estar além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir*” (EH/EH, O nascimento da tragédia, §3). O prazer na destruição remete diretamente a Dionísio, sendo o aspecto crucial na sabedoria dionisíaca que incorpora no Sim à vida, as assim chamadas oposições, ou seja, a plena aceitação de todos os aspectos presentes na existência. Isso fica claro quando Nietzsche declara em *Ecce Homo* “a afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir-a-ser, com radical rejeição até mesmo da noção de “Ser”” (*Ibidem*).

¹⁶³ A afirmação de Azeredo corrobora nossa posição, pois, “o *amor fati* conduz a afirmação do caráter fortuito da própria existência à sua singularidade, casualidade e finitude. É a aceitação da necessidade independentemente de justificativas que resgata a condição trágica do humano, na aquiescência àquilo que se é enquanto necessidade do que se vem a ser” (AZEREDO, 2011, p. 132).

¹⁶⁴ Cf. Za/ZA “Nas ilhas bem aventuradas”.

tarefa do qual ocupa alegremente através da irrestrita necessidade própria da existência, no qual é provido de um ‘saber alegre’.

A sabedoria trágica implica em aceitar o retorno de todas as coisas, afirmando a vida em toda sua singularidade, individualidade e facticidade. A proposta nietzschiana consiste na mudança de perspectiva, rejeitando aquelas que denigrem a vida, em especial o caso do cristianismo, sendo possível por intermédio da noção de sabedora trágica. Nietzsche propõe que tal sabedoria¹⁶⁵ envolve a afirmação da vida, promovendo sua saúde, bem como sua força (potência). O filósofo entende que o homem agora, enquanto afirmador dotado da força necessária para assentir ao retorno de tudo, possui o mais supremo Sim à vida.

Somente por meio da aquiescência do necessário e todas suas idiossincrasias que Nietzsche encontra na fórmula do *amor fati* a condição possível para suportar a existência em todos os seus aspectos; e na possível superação do ‘conhecimento absoluto’ da metafísica, como forma errônea e ilusória. Essa suportabilidade envolve o reconhecimento da necessidade de expansão de força da vida, própria da vontade de potência no criar e destruir. Em última instância essa acepção implica que o homem identifique-se como instrumento da vida, integrando suas pulsões no jogo incessante de forças. Na qual reside a possibilidade “de dizer um sagrado ‘sim’”¹⁶⁶.

Para Nietzsche o indivíduo que ama o necessário está desprovido de julgar todo e qualquer aspecto do mundo, pois a condenação ou outra atitude que vise condenar algo no vir-a-ser, não condiz com um indivíduo afirmador. Caso contrário a superação das dicotomias de bem e mal não estaria plenamente superada. Sobre essa problemática que no limite envolve o experimentalismo, o filósofo afirma:

Quanto de verdade *suporta*, quanto de verdade *ousa* um espírito?” – isso se tornou para mim o autêntico medidor de valor. O erro é uma *covardia*... cada conquista do conhecimento *decorre* do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as

¹⁶⁵ Nietzsche no período tardio parece resgatar conceitos na elaboração de sua sabedoria trágica na juventude, Araldi nesse tocante afirma, “retomando uma ideia presente em *O Nascimento da tragédia*, “o artista trágico é, desse modo, aquele tipo superior de homem que sabe, vê e vive, que a arte é a *única* salvação e justificação do mundo e da existência.” (ARALDI, 2004, p. 445).

¹⁶⁶ Cf. Za/ZA, “Das três metamorfoses”.

possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisiaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência –: minha fórmula para isso é *amor fati*...¹⁶⁷ (Nachlass/FP 1888, 16[32])

Ultrapassar o deserto do niilismo, para a efetivação da afirmação da vida¹⁶⁸ em vir-a-ser tal como ela é envolvendo a afirmação do eterno curso circular de todas as coisas, expressada pelo amor ao destino. Aquiescer o necessário na forma do *amor fati* exprime a afirmação incondicional perante o eterno retorno de todas as coisas, identificado como sabedoria trágica, que pode ser definida a partir da nulidade do sentido da existência e da vida. Aquele que afirma a sua existência enquanto instrumento da vida, de suas pulsões, no jogo incessante da necessidade do mundo, está desprovido da possibilidade de situar sua existência no campo das abstrações metafísicas negadoras da vida e do corpo.

Em *Ecce homo*, Nietzsche se apresenta como aquele no qual a possibilidade de afirmar o necessário se efetivou. Em sua obra autobiográfica indica a senda trilhada para a ‘grande sensatez’ afirmando o necessário:

durante anos apeguei-me tenazmente a situações, paragens, moradas, companhias quase insuportáveis, uma vez que me haviam sido dispostas pelo acaso – era melhor do que mudá-las, do que senti-las como mutáveis, do que revoltar-se contra elas... Tomar-se a si mesmo como um fado, não se querer “diferente” – em tais condições isso é a grande sensatez mesma”. (EH/EH, Por que sou tão sábio, §6)

Percebe-se assim, que em decorrência da afirmação do necessário há uma profunda crítica à tradição metafísica. Essa tradição filosófica imputou a ideia de culpa no ‘sujeito’, utilizando-se das ilusórias realidades consequentes dessa ideia como: subjetividade, vontade, culpa e causalidade, dentre outras noções. Essas são as características fundamentais da vida moral, no sentido de atribuir um regime controlador dos costumes, fundamentado por crenças em pseudo-realidades. Nietzsche entende ‘a grande libertação’, como um

¹⁶⁷ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

¹⁶⁸ No que concerne a relação entre sabedoria trágica, eterno retorno e *amor fati*, Rubira sustenta que “a sabedoria trágica requer, portanto, a afirmação do pensamento do eterno retorno do mesmo, a suportabilidade daquilo que é necessário, algo que se opera com o amor ao destino” (RUBIRA, 2012, p. 208).

livramento dos valores vigentes de sua época, encontrando na fórmula do *amor fati* um meio possível na superação do paradigma metafísico no ocidente, a fim de restituir a inocência do vir-a-ser, pois,

o fato de que ninguém mais é feito responsável, [...] apenas isto é a grande libertação – somente com isso é novamente estabelecida a inocência do vir-a-ser. O conceito de Deus foi, até agora, a maior objeção à existência... Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo. (GD/CI, Os quatro grandes erros, §8)

De acordo com Nietzsche a grande libertação significa no limite, que não somos nada mais do que uma parcela irresponsável de fatalidade. O mundo então carece de imputabilidade, em sentido moral, sendo redimido justamente porque é inocente e imoral. ‘A grande sensatez’ define-se por aceitar o aspecto do necessário, enquanto afirmação trágica, inexorável do destino culminando na ‘grande libertação’. O espírito que se tornou livre, compreende-se em meio à totalidade cósmica no qual está inserido como um fragmento de *fatum*, proclamando o amor a seu destino. O dizer sim à vida, envolve uma profunda relação de si próprio com o mundo, porque somente a vida comporta valor em si mesma, ela é um fato, uma parcela do todo, onde a parte não pode ser separada do todo. Tornamo-nos então profundamente interligados ao que somos porque é precisamente aquilo que podemos ser, ou seja, o que nos constitui, nossas forças mais íntimas enquanto expressões da vontade de potência.

Nietzsche pode ter conquistado a emancipação do pensamento metafísico sob uma concepção de mundo distinto da história da filosofia. Essa perspectiva parece fornecer indícios à alusão da ideia de jogo¹⁶⁹ em sua visão de mundo. Precisamente no intuito de constituir uma forma mais abrangente, a relação do indivíduo com o todo, onde seria possível considerar que a atividade humana é genuinamente livre e inocente¹⁷⁰. Dessa maneira, o filósofo insere por meio dessa imagem, um elucidativo exemplo para a atividade humana

¹⁶⁹ Dentre a gama de comentadores e intérpretes da obra de Nietzsche, Eugen Fink talvez tenha analisado com mais profundidade o problema envolvendo a criação e a ideia de jogo no interior de uma cosmologia, desprovida de metafísica. Fink sustenta que “uma origem não metafísica de uma filosofia cosmológica encontra-se na sua ideia de ‘jogo’” (FINK, 1983, p. 203).

¹⁷⁰ Segundo Fink, a efetividade “enquanto joga, constrói e destrói, enlaçando o amor e a morte, para além do bem e do mal, para além de toda a avaliação, porquanto os valores se apresentam [...], no interior desse jogo” (FINK, 1983, p. 204).

quando afirma, por exemplo, em *Ecce Homo*: “Não conheço nenhum outro modo de tratar com grandes tarefas, a não ser o *jogo*: isso, como sinal de grandeza, é um pressuposto essencial” (EH/EH, Por que sou tão esperto, §10)¹⁷¹. Essas “grandes tarefas” como mencionado, muito provavelmente referem-se à condição do homem na relação com sua existência, mesmo enquanto fato na necessidade, precisamente porque o fatalismo decorre do instante oriundo da necessidade inocente que transcorreu até esse exato instante, sendo tal momento um *fatum* necessário de tudo ainda que advém.

O mundo inocente desprovido de intencionalidade e finalidade pode ser justificado ao reduzir o domínio da “ordem moral de mundo”¹⁷² sob uma forma trágica de afirmação do todo. Conceber a existência em prol de uma liberdade singular como *fatum*, requer desautorizar totalmente os modelos universais, transcendentos e absolutistas de explicação de mundo, do qual decorrem os maiores impedimentos ou resistências para a potencialização da vida. Assim, se não há possibilidade do homem estabelecer critérios universais para justificar moralmente a vida, resta somente amar o modo como ele se apresenta enquanto justificação da existência. Enquanto parcela do todo o homem participa no todo compondo a totalidade, atuando no mundo; mesmo que suas ações estejam submetidas ao campo do necessário elas contribuem no todo.

Ao desejar o retorno de tudo, o amor ao necessário consiste num ato de poderosa coragem e assentimento, justamente porque proclama o Sim, não apenas a toda forma de prazer, mas a todo desprazer. Aquiescer o *amor fati* implica em amar não apenas as alegrias e prazeres da vida, mas também todos instantes de sofrimento, dor e penúria; aceitando o dilema imposto pela ideia do eterno retorno exigindo o regresso de todos os instantes da vida. Em *Zaratustra*, Nietzsche resume essa abordagem entre prazer, sofrimento, momento (instante) e eternidade, quando afirma:

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a *todo* o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor –
[...]

¹⁷¹ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

¹⁷² Cf. AC/AC §26.

– ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: ‘Passa, momento, mas volta!’ *Pois quer todo o prazer – eternidade!* (Za/ZA, O canto ébrio, §10)

Amar o destino, aceitando seu eterno retorno é amar a eternidade do instante. Cada instante, nesse sentido, é a exata repetição do mesmo instante que ocorrera eternamente no passado e, por conseguinte, será repetido exatamente da mesma maneira eternamente no futuro; amar a vida, amar o vir-a-ser, é amar cada instante aspirando seu retorno. O amor ao necessário não pode ser confundido com um conformismo ou mera resignação frente a existência, mas sim um profundo querer - querer amar o destino em todas as formas possíveis. Com a sabedora trágica Nietzsche afirma que o homem somente pode se tornar livre ao integrar-se com os impulsos. O homem ao aceitar o processo inocente do vir-a-ser, possui a condição para conceber a existência de forma mais ampla e profunda. Nietzsche desautoriza de seu escopo filosófico a perspectiva da moral racional e sistemática, bem como da liberdade como livre arbítrio, no intuito de consolidar uma perspectiva trágica; sustentando que o indivíduo é livre ao aquiescer o jogo de forças amando o necessário. Toda forma de idealismo para Nietzsche constitui em uma espécie de falsificação do necessário, ou seja, em última instância a moral degenera o vir-a-ser em função de um idealismo de cunho metafísico. O ideal implica inexoravelmente em um pensamento de estrutura moralizante, sendo totalmente destituído de sentido para Nietzsche; justamente por essa forma de pensar, inviabiliza o reconhecimento da potencialidade humana.

Indivíduo e mundo se identificam na filosofia nietzschiana, pois condicionam-se mutuamente e justamente por isso a expressão *amor fati* é tida como fórmula para suportar afirmativamente a existência, pois negar o necessário ou odiá-lo implica em negar a si mesmo e ao mundo. Aquiescer o amor ao necessário compete ao indivíduo perceber que sua natureza carece de uma significação de vida transcendente. Tomar a si mesmo com uma parcela de *fatum* inserido no fluxo incessante do vir-a-ser amando a necessidade significa aquiescer o amor ao destino. É por meio da aceitação do necessário e todas suas vicissitudes, que Nietzsche julga encontrar na fórmula do *amor fati* a possibilidade de justificar a existência em todos os seus aspectos. Tal condição remete no limite a uma concepção trágica e afirmativa

da vida. Aquele que integra sua vida com os impulsos assentiu plenamente ao *amor fati*.

Aquiescer o *amor fati* é a mais elevada forma de afirmação que o homem pode obter; amar o necessário é o supremo estado que ‘um filósofo pode alcançar’. Na perspectiva nietzschiana um homem dotado da aceitação plena da possibilidade de amar profundamente cada experiência de sua vida nos aspectos mais dolorosos e prazerosos, constitui na afirmação trágica. Ao tomar essa posição do homem como uma parte integrante do mundo, o filósofo não faz distinção entre a necessidade (o aspecto pulsional oriundo das forças) e a ‘vontade’ do homem. O que o filósofo assevera é uma compatibilidade entre essas instâncias, salientando que o homem possui uma parcela na composição do todo, enquanto fato necessário no todo.

O imoralismo decorre inteiramente das críticas à metafísica dogmática absolutista, configurando-se como um registro que não opera na senda transcendental ou suprassensível. Dessa forma, a sabedoria trágica partilha elementos críticos imorais em suas formulações. Nietzsche chama a atenção para o fato de seu Zaratustra possuir um caráter imoralista ao declarar “o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome Zaratustra [...] a auto-superação do moralista em seu contrário — em mim — isto significa em minha boca o nome Zaratustra.” (EH/EH, Por que sou um destino, §3). Ora, ‘a auto-superação do moralista’ é precisamente seu contrário – o imoralista, o destruidor *par excellence*, vinculado nessa passagem à Zaratustra. O imoralismo de Nietzsche, sobretudo após agosto de 1888, identifica-se como uma perspectiva da mais radical e profunda crítica à cultura moderna ocidental. Ao rejeitar os pressupostos basilares do ocidente, como as ideias de Deus, liberdade, verdade, culpa, responsabilidade, falso, verdadeiro, bem e mal. O imoralismo representa a consolidação da destruição operada por Nietzsche em sua obra tardia, pois se reconhece como o primeiro imoralista da história. A filosofia nietzschiana no segundo semestre de 1888 implica na total rejeição das instâncias filosóficas, científicas, religiosas e políticas partilhadas pelo homem ocidental. Nietzsche propõe, grosso modo, uma reconfiguração

cultural do ocidente; relegada aos filósofos do futuro, julgando possuir com a hipótese do eterno retorno o instrumento dessa cultura ainda porvir, o que envolve determinar as bases desses domínios supracitados. Essa nova cultura exigiria repensar o estatuto do tempo no interior dessa cultura, pois, se o critério nietzschiano é o eterno retorno, então o homem necessita estabelecer sua existência na eternidade do tempo.

O imoralista recusa todos os pressupostos morais, pois justamente essa forma de pensar não engloba o aspecto mais relevante para Nietzsche, que são os impulsos, o corpo, as variadas formas de interpretações que o mundo pode assumir. Da mesma forma que almeja reintroduzir no pensamento ocidental a esquecida noção de inocência, que o cristianismo se encarregou de extirpar do mundo. É nesse âmbito crítico-destruidor que o conceito de imoralismo se consolida. Suas críticas possibilitam uma afirmação trágica da existência expressada pelo *amor fati*, por aquele que concebe o necessário como natureza mais íntima, reconhecendo-se como parte do mundo e não fora dele. A perspectiva oriunda do imoralismo destitui os fundamentos absolutistas racionalistas do ocidente e o amor ao destino irrompe como possibilidade para afirmar a vida, desprovida de elementos metafísicos, enquanto perspectiva imoral. Diante disso, Nietzsche não admite uma moral nos moldes da metafísica, pois desloca o âmbito do que poderia ser uma possível 'moral' para o campo do necessário e com a aquiescência do *amor fati*, proclamar o eterno dizer Sim à vida, sintetizando de certa forma a expressão 'torna-te quem tu és'.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Emblema da necessidade!
Supremo astro do ser!
 — que nenhum desejo alcança,
 — que nenhum Não macula,
 eterno Sim do ser,
 eternamente sou teu Sim:
 pois te amo, ó Eternidade! — —
 (Ditirambos de Dionísio - Fama e eternidade)

O imoralismo de Nietzsche, além abranger a totalidade sua obra desde seus primeiros escritos até os primeiros dias de 1889, ocupa uma posição de privilégio em seus escritos finais; é nas obras do período tardio que o filósofo se intitula como o primeiro imoralista (*Immoralist*). Diferentemente do imoralismo, o *amor fati* não é profundamente abordado por Nietzsche ao longo de sua obra. Como então relacionar dois conceitos aparentemente tão díspares, em termos de proporção, no escopo filosófico de Nietzsche no qual essa pesquisa teve como objetivo?

Primeiramente reconstruímos o caminho conceitual referente ao imoralismo ao investigar nas obras do período intermediário como o conceito surge. Nessas obras o imoralismo identifica-se primeiramente em decorrência da metodologia de Nietzsche englobando a filosofia histórica, a psicologia, e ainda por possuir o instrumento da observação psicológica revelando os elementos egoístas das ações. Posteriormente essa visão é ampliada abarcando o registro pulsional e fisiológico, especialmente em *Aurora*. O imoralismo então é caracterizado em função das críticas de Nietzsche aos fundamentos epistêmicos metafísicos filosóficos operantes no ocidente. Ainda nesse período, o filósofo afirma que todo escopo da filosofia moral está fundamentado por elementos imorais, pois julga que mesmo as ações altruístas e benevolentes, remetem no limite a uma forma mais ampla de egoísmo. Igualmente afirma que mesmo a formação do Estado possui elementos ditos 'imorais' na sua constituição, uma vez que, através da punição imposta pela lei, é permitido o Estado executar prisioneiros, por exemplo; caracterizando uma ação explicitamente egoísta segundo Nietzsche, pois o Estado para se conservar, executa ou encarcera aquele que julga culpado. Esse ato de acordo

com o filósofo é totalmente egoísta, e se a moral condena atos egoístas, então ela mesma possui elementos 'imorais' em seu fundamento. Da mesma forma sustenta que ao praticar atos em defesa própria estamos agindo egoisticamente em prol de nossa sobrevivência, por exemplo, o que é permitindo no atual registro jurídico.

Num segundo momento ainda nessa primeira abordagem, o imoralismo remete ao domínio das pulsões e da fisiologia. As ações não passam de processos pulsionais inexistindo qualquer forma de autonomia nos moldes da filosofia racional. Grosso modo, o imoralismo no período intermediário representa a profunda crítica aos fundamentos epistêmicos e morais do ocidente. Nessa fase de sua obra o filósofo ainda não se define como imoralista, algo que só ocorre em *Ecce Homo*. O registro imoral decorre da própria crítica operada por Nietzsche, principalmente contra a metafísica dogmática, apontando que a moral faz uso de elementos que ela mesma condena como 'imorais' no seu *modus operandi*.

Após o período dito positivista de seu pensamento, Nietzsche ingressa na senda do qual consolidará sua filosofia madura sob os conceitos de vontade de potência e eterno retorno do mesmo. O filósofo possuía uma vasta leitura de autores tanto do campo da ciência como da filosofia. Nesse sentido, a pesquisa abordou brevemente o conceito-chave de vontade potência, a fim de esclarecer de que modo o indivíduo confunde-se com a noção de corpo/Si-mesmo como parcela integrante do todo e ainda enquanto realidade primeira em uma epistemologia em vir-a-ser, em detrimento da unidade da consciência chamada 'Eu'. No que concerne à vontade de potência como hipótese interpretativa de todo acontecer, o mundo é formado pela pluralidade finita das forças em constante embate. A vontade de potência apenas se efetiva na relação com outras vontades de potência, pois, segundo Müller-Lauter, não há apenas uma 'vontade', mas sim uma diversidade de vontades interagindo uma sob as outras, essa dinâmica cósmica, presente em tudo, foi designado por Nietzsche de vontade de potência, ou ainda, um nome humano para um acontecer cósmico. Primeiramente esse conceito surge na obra *Assim Falava Zaratustra*, restringindo-se apenas ao âmbito orgânico, posteriormente em *Para Além de Bem e Mal*, Nietzsche estende essa concepção para o domínio do

inorgânico ao pensar a totalidade à luz da teoria das forças, instaurando assim uma cosmologia em seu pensamento.

O mundo então é concebido a partir da ideia de força em detrimento da matéria. Para Nietzsche essa acepção romperia com o mecanicismo em voga no século XIX que possuía segundo o filósofo, uma conotação estritamente metafísica. O todo então, se estrutura por forças em constante fluxo onde as mais fortes, em decorrência do embate criam centros de domínio hierarquizado de outras forças. A cosmologia de Nietzsche nesse sentido possui um caráter dinâmico intitulado de vir-a-ser. Tudo no universo está em alternância, não há espaço para a imobilidade ou estagnação, há somente forças em conflito efetivando-se em relações antagônicas hierárquicas de domínio momentâneo. Se tudo são forças, então o homem também é formado pelas mesmas, ou seja, o indivíduo nada mais é que um complexo de forças em constante luta. Nesse sentido pode-se então afirmar que o homem sendo estruturado por forças, está inserido no todo enquanto parcela da totalidade, inexistindo a dicotomia entre indivíduo e mundo, pois, ambas as realidades são apenas expressões da vontade de potência.

Nietzsche afirma em *Zaratustra* que o Si-mesmo é a grande razão do corpo, utilizando a pequena razão como seu instrumento. Essa noção é central para o conceito de imoralismo em Nietzsche, e isso por algumas razões. A primeira, porque precisamente o Si-mesmo é formado por centros de forças. No que concerne o domínio das forças elas apenas tendem a sua efetivação, na medida em que impõem sua potência tanto para dominar outras forças como para resistir a outras mais. Com efeito, em última instância as forças são desprovidas de sentido e finalidade, elas não almejam um determinado fim, sendo inocentes isentas de intencionalidade, procuram somente sua efetivação, e justamente por isso as forças são imorais, uma vez que, por definição elas pertencem a esfera do egoísmo. Mas somente isso não bastaria para a definição das forças como imorais por serem egoístas. O egoísmo é visto pela moral como algo impróprio e no limite algo a ser evitado porque seria mal. Em Nietzsche o egoísmo não possui essa conotação. As forças exercem sua potencialidade, o que não implica em algo errado ou condenável, mais ainda, as forças podem ser descritas como imorais no sentido de serem contrárias ao modo racional, moral e sistemático de conceber o todo. Nietzsche

está preocupado em romper com os postulados filosóficos transcendentais responsáveis pela 'ordem moral do mundo'. A filosofia de Nietzsche é contrária a uma ordenação de mundo moralizada enquanto meta e justificação. O filósofo intitula-se de imoralista na medida em que seu pensamento representa a negação dos postulados metafísicos operantes no ocidente, sua visão é contrária a essas formas interpretativas

Assim podemos definir o Si-mesmo entendido enquanto grande razão como imoral, o que foi moralizado ao longo da história humana pela consciência ou razão foi a superfície desse processo chamado de pequena razão. É esse o domínio que a filosofia racional se valerá nas abstrações de cunho absolutista, bem como na busca insaciável pela verdade e pelas formulações morais estabelecidas por regras e normas no curso da história da Filosofia. Por isso Nietzsche se vale do corpo como instância privilegiada, justamente por ser muito mais complexo do que a pequena razão. O filósofo sustenta que 'a crença no corpo é bem mais fundamentada que a crença na alma', isso porque Nietzsche assume a realidade dos impulsos/forças que formam o corpo, como ponto de partida legítimo em sua filosofia.

A partir do fio condutor do corpo não há espaço para verdades absolutas, o mundo é agora 'visto de dentro', é concebido apenas da perspectiva humana. Nietzsche sustenta que das interpretações oriundas do corpo, uma infinidade de perspectivas podem ser instauradas. O interpretar está em tudo, a vontade de potência mesmo é um 'continuo interpretar'. A interpretação na filosofia nietzschiana é assimilação, incorporação de forças que promovem perspectivas. Perspectivismo e interpretação se confundem, ao por uma a outra necessariamente se efetiva. O imoralismo então seria apenas uma perspectiva de mundo dentre outras, formulada por um complexo de forças, chamado 'Nietzsche', mais ainda, o imoralismo poderia ser descrito, como um tipo de perspectiva que integra os impulsos na sua constituição (Si-mesmo).

Contudo é na última fase de seus escritos que a filosofia de Nietzsche possui o caráter crítico-destruidor-afirmativo. Isso ocorre somente a partir de 1881, com a formulação do eterno retorno do mesmo. A hipótese cosmológica do eterno curso circular de todas as coisas, o pensamento abismal, surge na *Gaia Ciência* em 1882, sendo tema central de *Assim Falava Zaratustra*, a

principal obra de Nietzsche em nosso entendimento. Em 1882 o eterno retorno fecha o livro IV de *Gaia Ciência*, preparando o anúncio do ocaso de Zaratustra.

É nos cadernos preparatórios de suas obras que o pensamento do retorno se faz presente, mesmo que no período compreendido entre 1885 ao primeiro semestre de 1888, não há referências textuais diretas sobre o eterno retorno. Nas obras publicadas, referente ao período mencionado, há duas passagens figuradas, uma em *Para Além de Bem e Mal* no §56 e outra na *Genealogia da Moral* no §27 da terceira sessão. Somente em 1888, que as referências textuais voltam a ocorrer, especialmente em *Ecce Homo*. Contudo, a hipótese cosmológica do retorno, assegura que todas as coisas retornarão da mesma forma, grau e ordem. Nietzsche em um primeiro momento argumenta que dado a finitude das forças e sendo o tempo uma realidade eterna e infinita, em algum momento na eternidade as configurações de forças serão reagrupadas novamente, ou seja, o instante do qual estamos vivenciando agora, já se repetiu eternamente e continuará a se repetir eternamente no futuro. Existem dois modos de abordar essa problemática. Na vasta bibliografia acerca da obra do filósofo, existem dois polos interpretativos distintos. Segundo Marton existem aqueles que interpretam o retorno apenas como uma ‘tese cosmológica’, e outros que assumem existir um ‘imperativo ético’ na formulação do pensamento. Marton esclareceu com rigor, que não se trata de nenhuma dessas interpretações; o eterno retorno constitui um projeto que acaba com o primado do ‘Eu’, isto é, por meio do pensamento abismal, o homem deixa de ser um ‘sujeito’ para se tornar parte do mundo enquanto fato necessário no todo. E é precisamente no que concerne essa temática, a possibilidade de relacionar o imoralismo com o *amor fati*,

Como dito anteriormente o amor ao destino é mencionado uma única vez em 1882, para somente seis anos mais tarde retomar nas obras de Nietzsche, e isso por algum motivo. Antes o *amor fati* era pensado como um desejo, para depois definir a natureza íntima do filósofo. Por natureza íntima julgamos que o filósofo remeta a noção de grande razão enquanto Si-mesmo. O *amor fati* é identificado com o âmbito do necessário, ao aquiescer a necessidade do mundo das forças, mais ainda, por aceitar que sua existência decorre dos afetos e impulsos inerentes da necessidade, onde cada instante é

fruto de um processo dinâmico, inexistindo a possibilidade de ser diferente do que é.

O amor ao destino implica em esclarecer o modo como Nietzsche concebe o tempo. O tempo, como já afirmado é real e infinito e desprovido de uma intuição fornecida pela consciência, ou seja, a temporalidade é apenas o ‘dado mais imediato de nossa percepção’; então o tempo é uma realidade que pode ser percebida, mas não intuída como em Kant, que concebe o tempo como uma intuição pura *a priori* do sentido interno. Dessa forma, Nietzsche pretende superar a concepção linear de tempo cristã e científica, em detrimento de uma concepção eterna e circular de tempo. Todavia não só a eternidade é pensada pelo filósofo, o instante também possui destaque em suas reflexões sobre a natureza do tempo. Para Nietzsche o instante é justamente esse ‘dado mais imediato’ da percepção. O mesmo vale para a própria noção do tempo, na qual tem de ser reavaliada na ótica do filósofo. Isso faz repensar inclusive as noções de passado e futuro, se Nietzsche almeja romper as dicotomias com *amor fati*. Sustentamos de modo sucinto, que a eternidade pode ser caracterizada pela sucessão de instantes no fluxo circular do tempo.

O *amor fati* então implica na aquiescência do destino, no amor ao instante que deseja a eternidade. Isso porque, para Nietzsche todo indivíduo, ou mesmo qualquer instância formada pelas forças, é parte integrante do todo ao interagir na totalidade onde é tanto determinado como determina o todo. Por isso o amor ao destino é uma fórmula, não um mandamento, regra ou mesmo um imperativo. Ao se reconhecer como parte da totalidade como força atuante, o indivíduo que ama seu destino possui a mais suprema forma de afirmação. Para Nietzsche tanto o mundo do orgânico como do inorgânico são parcelas do todo como *fatum*. No caso dos indivíduos, Nietzsche lança mão em anotação de 1884 do termo *ego fatum*. Por meio dessa concepção inexistente qualquer dualidade entre o indivíduo orgânico como fato, e o restante do mundo inorgânico. Em Nietzsche o vivo é apenas uma variação momentânea muito rara do que está morto (inorgânico), então a diferença está do grau de complexidade na hierarquização das forças. De acordo com a noção de *ego fatum*, Nietzsche implode a dicotomia entre ‘corpo’ e ‘alma’, tanto o *ego* como o *fatum*, são a mesma realidade, o que implica no fatalismo inerente tanto pela dinâmica da vontade de potência como pelo eterno retorno do mesmo.

O indivíduo é desprovido da possibilidade de ser diferente do *é*, foi e ainda será. Da mesma forma, inexistente a possibilidade de qualquer imputação de culpa ou responsabilidade, nos moldes da vontade livre; se isto fosse possível exigiria que todo o cosmos se reordenasse para aquela parcela de *fatum* ser diferente do que *é*. Mas em função da dinâmica do vir-a-ser o indivíduo *é* o efeito de um processo e não sua causa, e precisamente pela hipótese do eterno retorno implica o retorno do mesmo, isso significa que a vontade humana não possui a capacidade de alterar uma configuração cósmica, ou seja, o homem está preso na fatalidade de sua existência.

Cada indivíduo compõe o todo na mesma medida que atua no todo, por isso Nietzsche desloca a afirmação da vida expressada pelo *amor fati*, para o campo do necessário. Isso fica claro quando pensamos que a vontade de potência impõe perspectivas, ao fazer isso ela cria através de uma necessidade inocente e inerente ao vir-a-ser, esse 'momento'. Esse instante criado atua no todo, precisamente porque toda parte compõe o todo. Na cosmologia de Nietzsche não existe a possibilidade de extrair uma parte do todo, tudo está interligado pelo mundo das forças. A sabedoria trágica envolve reconhecer-se e possuir força suficiente para se integrar na totalidade. Aquele que aquiesceu ao *amor fati*, contempla alegremente a totalidade das vicissitudes de sua existência.

Com isso finalmente podemos esboçar a relação entre o imoralismo e o *amor fati*, no último estágio da filosofia de Nietzsche. O imoralismo comporta a parte destrutiva e corrosiva da filosofia nietzschiana, especialmente no segundo semestre de 1888, onde tais críticas parecem mais acabadas e profundas, o *amor fati* por sua vez, contém a parte afirmativa do pensamento de Nietzsche. Entretanto isso não bastaria para formular uma relação entre os conceitos. Através da crítica realizada pelo imoralista o mundo perde totalmente seu significado, finalidade, razão última, a própria noção de livre-arbítrio é rechaçada, o 'Eu' volatiliza-se, sendo reduzido a um complexo de pulsões, não há substância, postulados, deuses, verdades, falsidade, certo, errado e intuições *a priori* que não tenham sido alvo das críticas de Nietzsche. Todas essas instâncias decorrem de uma visão moral de mundo que atende pretensões de verdade absolutas. O imoralismo é a palavra eleita por Nietzsche contra essa perspectiva de mundo e não simplesmente a negação

dos valores – o imoralismo representa a guerra de Nietzsche contra a moral no final de seus escritos. Sua filosofia não possui caráter ‘antimoralista’, é imoral por negar os valores cristãos, afirmando os valores dos antigos gregos pré-socráticos. A vida pode ser justificada em uma via oposta a tradição, e por isso imoral, pois é contrário a ela. A existência pode ser justificada tragicamente enquanto assentimento da necessidade que é o mundo. Por meio disso julgamos lograr êxito em relacionar o imoralismo com o *amor fati*, pois, o imoralista possui a sabedoria necessária, para afirmar a existência proclamada pela aquiescência do *amor fati*. Por fim, encerramos a presente discussão com uma passagem do livro V de *Gaia Ciência*, em que Nietzsche resume todo o propósito aqui defendido, afirmando que “o amor, concebido de modo inteiro, grande, pleno, é natureza e, enquanto natureza, algo eternamente “imoral”” (FW/GC §363).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I – OBRAS DE F.W. NIETZSCHE

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.

_____. **Obras Incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

_____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. **Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres volume II**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. **Aurora: Reflexões sobre preceitos morais**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. **Assim Falou Zaratustra. Um livro para todos e para ninguém**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012; **Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. **Assim Falou Zaratustra**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Além do Bem e do Mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2002. **Além do Bem e do Mal**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008. **Genealogia da Moral. Uma polêmica**. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo**. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. **Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Caso Wagner. Um problema para músicos.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **O Anticristo. Maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

_____. **Ecce homo.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. **Ecce homo.** Tradução e prefácio de José Marinho. Lisboa: Guimarães & C^a Editores, 1984.

_____. **Ditirambos de Dionísio.** Versão Manuela Souza Marques. Introdução e notas de Delfin Santos. Lisboa: Guimarães Editores, 1986.

_____. **Fragmentos póstumos (1882-1885) (Vol. III).** Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV).** Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. **Correspondência (1885-1887) (Vol V).** Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Correspondência (1887-1889) (Vol VI).** Trad. de Joan B. Llinares. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madri: Editorial Trotta, 2012.

_____. **Vontade de Potência.** Tradução, posfácio e notas Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

II – OBRAS DE COMENTADORES DE NIETZSCHE

ANDLER, Charles. **Nietzsche. Sa vie et sa pensée.** Paris, Gallimard, 1954.

ARALDI, Clademir Luís. **Niilismo, criação e aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. “Nietzsche: os desertos do niilismo e os caminhos da criação”. In: **Encontros Nietzsche.** p. 89 - 107. Ijuí: Editora Unijuí, 2003.

_____. “Nietzsche como crítico da moral”. In: **Dissertatio.** Pelotas Vol. 27-28, p. 33-51, 2008.

_____. “A vontade de potência e a naturalização da moral”. In: **Cadernos Nietzsche**. Vol. 30, p. 101-120. São Paulo: GEN, 2012.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2000.

_____. “Um senão diante da justificação ética *amor fati* em Nietzsche”. In: **Dissertatio** Vol. 33, p. 113-145, inverno de 2011.

_____. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: UNIJUÍ, 2008.

_____. “Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem”. In: **Dissertatio** Vol. 25. p. 73-90. Pelotas: UFPel, 2007.

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In: **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. p. 212-232. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. “Nietzsche e a crítica à metafísica do sujeito: por um ‘si’ corporal?”. In: **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. p. 445-467. André Martins, Homero Santiago e Luís César Oliva (org.). Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

BERKOWITZ, Peter. **Nietzsche: The Ethics of an immoralist**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

BROBJER, Thomas. **Nietzsche's Ethics of Character: A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in History of Moral Thinking**. Uppsala: Uppsala University Press, 1995.

BRUSOTTI, Marco. “Tensão: um conceito para o grande e para o pequeno”. Trad. de Rogério Lopes. In: **Dissertatio**, Vol. 33. Pelotas, inverno de 2011. p. 35-62.

CLARK, Maudemarie. “Nietzsche's Immoralism and the Concept of Morality”. In: **Nietzsche, Genealogy, Morality**. Richard Schacht org. p. 15-34. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____.; DUDRICK, David. “Nietzsche and Moral Objectivity: The Development of Nietzsche's Metaethics”. In: **Nietzsche and Morality**. Brian Leiter Org. p. 192-226. New York: Oxford University Press, 2007.

COLI, Giorgio. **Escritos sobre Nietzsche**. Trad. de Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2000.

CONWAY, Daniel. “Nietzsche's Immoralism and the Advent of Great Politics”. In: **Nietzsche and the Political Thought**. Keith Ansell Pearson org. Londres: Bloomsbury Publishing, 2013.

_____. “We Who Are Different, We Immoralists” In: **Nietzsche as Political Philosopher**, Manuel Knoll e Barry Stocker org. p. 287-312. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

DELBÓ, Adriana. "Nietzsche e a interpretação do imoralismo da virtude: como se formam os ideias de virtude?". In: **Nietzsche e a interpretação**. Vânia Dutra de Azeredo, Ivo da Silva Junior (org.). p. 209-215. São Paulo: Humanitas, 2012.

D'IORIO, Paolo. **La linea e il circolo. Cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche**. Genova: Pantograf, CNR, 1995.

_____. "Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche". In: **Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

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

FORNARI, Maria Cristina. **Nietzsche y el evolucionismo. Dos ensayos**. Trad. y prólogo de Sergio Sánchez. Córdoba: Editorial Brujas, 2016,

FORNAZARI, Sandro Kobol. **Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

FREZZATTI, Wilson. **A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

_____. **Nietzsche contra Darwin**. São Paulo, Discurso/UNIJUÍ, 2001.

_____. "A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche". In: **Tempo da Ciência**. Vol 11, n. 22. p. 115-135. Cascavel: UNIOESTE, 2004.

_____. "Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade". In: **Philósophos**, Vol.18, N. 2, p. 263-29. GOIÂNIA, 2013.

_____. "Haeckel e Nietzsche: Aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX." In: **Scientiae Studia**, Vol. 1, nº 4, p. 435-61, 2003.

GEN (Org.). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

GIACÓIA, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito da liberdade, autonomia e dever**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. "A autossuperação como catástrofe da consciência moral". In.: **Nietzsche e a interpretação**. Vânia Dutra de Azeredo, Ivo da Silva Junior org. p. 51- 67. São Paulo: Humanitas, 2012.

HALÉVY, Daniel. **Nietzsche**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda Waltesnir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HANS-PILE, Béatrice. "Nietzsche and *Amor Fati*". In: **European Journal of Philosophy**. Vol 19. p.224-261,2011.

HATAB, Lawrence J. **Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence**. New York: Routledge Taylor & Francis Group. 2005.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. 2 vol. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2010.

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

_____. "Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*". In: **Dissertatio**, Vol. 38. p. 57-77. Pelotas, 2013.

_____. "Crença e conhecimento em Nietzsche". In: **Cadernos Nietzsche** vol.36, p.201-218. São Paulo: GEN/Editora, 2015.

_____. "*Amor fati*: fatalismo e liberdade em Nietzsche." In: Marcelo Carvalho, Vinícius Figueiredo. (Org.). **Filosofia Alemã: De Marx a Nietzsche**. 1ed. Vol. 1, p. 35-46. São Paulo: Anpof, 2013.

JANAWAY, Christopher. **Beyond Selflessness Reading Nietzsche's Genealogy**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____; ROBERTSON, Simon **Nietzsche, Naturalism, and Normativity**. New York: Shook Books, 2000.

JULIÃO, José Nicolao. **Para ler o Zaratustra de Nietzsche**. Barueri: Manole, 2012.

KAUFMANN, Walter. **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist**. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1974.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Prefácio de José Thomaz Brum. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. **Signos e poderes em Nietzsche**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LEITER, Brian. "O naturalismo de Nietzsche reconsiderado". In: **Cadernos Nietzsche** vol. 29, p. 77-126. São Paulo: GEN/Editora, 2011.

_____. "The Paradox of Fatalism and Self-Creation in Nietzsche" In: **Willing and Nothingness**. Christopher Janaway org. Oxford: Clarendon Press, 1998.

LÖWITH, Karl. **Nietzsches philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen**. 3ª ed., Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978; **Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même**. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

_____. **De Hegel à Nietzsche: A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard.** Tradução: Luiz Fernando Barrére Martin e Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: UNESP, 2014.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra, tragédia nietzschiana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

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

_____. “A terceira margem da interpretação”, In: **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. “Pascal: A busca de um ponto fixo e a prática da anatomia moral”, In: **Discurso.** N 26, p 156-172. São Paulo: USP, 1997.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, In: **Nietzsche Studien**, n.º 3. Berlin: Walter de Gruyter&Co., 1974, p. 01-60.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche.** Apresentação Scarlett Marton. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

_____. **Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance.** Paris, Allia, 1998.

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

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser.** São Paulo: Edições Loyola, 2015.

_____. “Como tornar-se o que se é”: si-mesmidade e fatalismo em Nietzsche. *Dissertatio* (UFPel) , Vol. 33, p. 189-226, 2011.

_____. “Nietzsche e a revista *Mind*: o filósofo da vida ante os novos rumos da filosofia acadêmica”. In: *Estudos Nietzsche* , v. 6, p. 116-136, 2016.

ONATE, Alberto Marcos. **O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar sem metafísica.** São Paulo: Discurso Editorial, 2000.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **Nietzsche e a auto-superação da moral.** Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

_____. **A Dinâmica da Vontade de Poder como proposição Moral nos escritos de Nietzsche.** Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 1999.

RICHARDSON, John. **Nietzsche's System**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ROBERTS, Tyler T. **Contesting Spirit Nietzsche, Affirmation, Religion**. New Jersey: University Press Princeton, 1998.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso editorial/Editora Barcarolla, 2010.

_____. "O amor fati em Nietzsche: condição necessária para a transvaloração?". In: **Polymatheia**. p. 227-236. Fortaleza, Vol. I. nº 6, 2008.

_____. "Nietzsche: da Tragédia Grega à Filosofia Trágica". In: **Dissertatio** Vol. 29. p. 249-261. Pelotas: UFPel, 2009.

_____. "A afirmação trágica do eterno retorno nos Ditirambos de Dionísio". In.: **Cadernos Nietzsche**. Vol. 30, p. 183-219. São Paulo: GEN/Editora. 2012.

SALANSKIS, Emmanuel. "Moralistes darwiniens: les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée". In: **Nietzsche-Studien**, vol. 42 (1). Walter De Gruyter Inc, 2013. p. 44-66.

SOLOMON, Robert. "Nietzsche's fatalism" In: **A Companion to Nietzsche**. Keith Ansell Pearson org Oxford: Blackwell, 2006.

_____. **Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us**. Oxford: University Press, 2003.

_____; HIGGINS, Kathleen. **What Nietzsche Really Said**. New York: Shook Books, 2000.

STAMBAUGH, Joan. **The Problem of Time in Nietzsche**. Trad. John F. Humpfrey. London/Toronto: Bucknell University Press, 1987.

_____. "Amor Dei and Amor Fati: Spinoza und Nietzsche". In: **Nietzsche as Affirmative Thinker**. Lancaster: Kluwer Academic Publishers. p. 183-203, 1986.

STIEGLER, B. **Nietzsche et la biologie**. Paris: PUF, 2001.

SWANTON, Christine. **The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche**. Wiley Blackwell: John Wiley & Sons, Ltd, 2015.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco: Nietzsche e a mania da razão**. Tradução de Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche e o problema da civilização**. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

_____. "A problemática da civilização contra a problemática da verdade. A missão do filósofo segundo Nietzsche." Tradução de Vinicius de Andrade. In: **Cadernos Nietzsche**. Vol. 26, p. 13-34. São Paulo: GEN/Editora. 2010. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2010.

_____. **Vocabulário de Nietzsche**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

III – OUTRAS OBRAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução Alfredo Bossi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

CIORAN, Emil. **Antologia do Retrato**. Tradução José Laurenio de Melo. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DELAGE, Y. & GOLDSMITH, M. **Teorias da evolução**. Trad. de A. Cortesão. Lisboa, Aillaud e Bertrand, s.d., 1909.

GOLDSCHMIDT, Victor. “Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos”, In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963, p. 139-147.

GUIMARÃES, Paulo Sérgio. **Minivocabulário de física**. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.

LALANDE, André. **Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAFOND, Jean. “Moralistas Franceses dos Séculos XVII e XVIII”. In. **CANTO-SPERBER, M.** (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

LANGE, Friedrich Albert. **The history of materialism**. New York: Harcourt, Brace Gco, 1925.

LA ROCHEFOUCAULD, François de. **Máximas e reflexões**. Trad. Paulo M. Oliveira. Rio de Janeiro: Companhia Brasil Editora S.A., 1939. **Máximas, sentenças e reflexões morais**. Trad. Leda Tenório da. Leda Tenório da Mota. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

LA SENNE, René **Traité de Morale Générale**. Paris: PUF, 1942.

RÉE, Paul. **Basics Writings**. Translated by Robim Small. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **O homem que nasceu póstumo**. São Paulo: Editora Logos, 1954.

SEARS, Francis W.; SALINGER, Gerhard L. **Termodinâmica, Teoria Cinética e Termodinâmica Estatística**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1979.

