

## INTRODUÇÃO

É talvez de Goethe a mais radiante imagem de um dos mais antigos problemas concernentes à experiência humana, a saber, aquele que diz respeito à relação do ser humano com a sua mais notável realização: a razão. De forma que a cena em que Deus e o diabo Mefistófeles apostam o futuro de Fausto, o Doutor, se inscreverá como a metáfora mais eloquente do risco ao qual se submetem todos os indivíduos movidos por semelhante "ânsia do Infinito". O desafio é claro, a submissão radical de Fausto a um programa de conhecimento de ambições desmedidas, uma situação em que a razão, esse "lampejo divino" dado ao homem, apresenta-se em sua imagem mais excessiva e mais totalizante, distancia-o de sua divina origem, como assegura o pessimista Mefistófeles, para quem a razão fez desta criatura mal feita e destinada ao sofrimento o mais brutal dos bichos do reino animal, ou não, ela é incapaz de obscurecer a pureza e a filiação divina da humanidade, posição representada por Deus. Trata-se de um problema de tão inédita profundidade que para possibilitar uma resposta, Deus toma uma atitude excepcional: concede ao diabo liberdade ilimitada para testar, com toda a sua diligência e arte de sedução, a consistência da criação divina do homem concebido como a imagem e semelhança de Deus. A questão que se impõe pode, então, ser formulada nos seguintes termos: a razão humana aproxima o homem de Deus ou do diabo?

Obra de toda uma vida, a tragédia de Goethe retrata de forma paradigmática a alegoria na qual se articula as múltiplas nuances deste problema tão antigo, mas tão atual e, mesmo, central ao homem moderno que tem como maior motivação apreender racionalmente a realidade tal como ela é verdadeiramente. Se esta disposição é anunciada por Sócrates, que em suas andanças pergunta pela essência, isto é, pelo princípio fundamental das práticas, condutas e valores implicados nas perguntas: Como agir? O que devo fazer? É Descartes que, ao integrar esta ideia em um sistema filosófico legitimado metafisicamente, reformula-a nos termos que ainda hoje nos dizem respeito: através do saber, entendido como razão discursiva, tornar os homens "como que senhores e possuidores da natureza" (DESCARTES, 1996, p.69). Porém, mesmo esta, que caracteriza a maior esperança humana, isto é, tudo compreender, inclusive a própria origem e destino da humanidade, bem como a sofisticação de sua particularidade mais nobre, aquela que colocou o ser humano no topo da hierarquia do mundo animal, não bastou para satisfazer esta criatura que ao mesmo tempo em que revela-se como a imagem e semelhança de Deus é também a criatura decaída, expulsa do paraíso exatamente por sua imprudente curiosidade. Fausto, o eterno insaciado, é conduzido, portanto, a selar a sangue um pacto no qual desafia o diabo, a quem pertence o domínio do mundo sensível, a

satisfazê-lo. Já não se trata, portanto, apenas de tudo conhecer, mas de experimentar toda a variedade das experiências possíveis aos homens em função de um momento de saturação, em que Fausto dirá, em regozijo, que se sente pleno.

Porém, apenas ao perguntarmos pelo motivo por trás de sua incansável busca, vislumbramos a verdadeira ferida que move o ser humano na medida em que transforma a sua vida em uma tentativa de saná-la, de estancá-la. Esta ferida capaz de incitar este animal instintivamente inclinado ao sofrer, ao qual redundam experiências de dor e frustração, à busca de antídotos, inclusive, sob a forma de sentidos, é, em última instância, o sofrimento imposto por sua própria condição finita, pela tortura de se saber um fragmento, um indivíduo, um *momentum* e por isso condenado à limitadora particularidade, à perspectiva restrita da sua singularidade, através da qual lhe é negado uma visão abrangente da realidade que lhe permitiria responder perguntas que o inquietaram desde a aurora da espécie. Em Nietzsche, essa aflição, demasiado humana, é formulada enquanto problema filosófico e enquanto tal é nomeado, trata-se da "maldição da individuação". Não por acaso o problema de sua superação, que envolve também a questão da superação da negação ascética da vontade, acompanhará, como um motivo por trás do motivo, as realizações da filosofia nietzschiana, especialmente, a trajetória da elaboração do diagnóstico que este "médico da cultura" nos apresenta.

A metáfora da filosofia como medicina, como remédio e, por conseguinte, como cura para esse ser tão paradoxal é uma constante na tradição ocidental. Nesse sentido, a filosofia, embora sob formulações tão diversas e mesmo contraditórias, nunca perdeu o seu mais originário agulhão, isto é, ela sempre foi justificada como um esforço em tornar a vida e a experiência humana inteligíveis, isto é, torná-las objeto de reflexão racional. Assim, ao forjar uma possibilidade de apreender a existência humana, fazendo-a refletir através do entendimento humano, a filosofia conduz a um maior esclarecimento acerca da melhor maneira de conduzir a própria vida, individual e coletivamente, de forma a diminuir ou mesmo suprimir os motivos que levam os homens ao sofrimento, à infelicidade, à injustiça e, sobretudo, à autoaniquilação seja particular através do suicídio, seja social através das guerras, da implosão do sistema de leis (morais e jurídicas) que regulam o ordenamento cívico etc.

A atividade do próprio Sócrates, germe do qual nascerá a filosofia, é motivada, em última instância, pela preocupação pela integridade e saúde moral de seus concidadãos. Ao introduzir a pergunta pela essência, isto é, pela necessidade racional de qualquer coisa implicada na ação humana, lança as bases para a construção moderna do conceito. Isso porque

apenas um domínio puramente inteligível, universal e irrefutável poderia garantir uma resposta inequívoca à pergunta pela vida virtuosa e feliz. A máxima socrática, "Conhece-te a ti mesmo" não indica senão a crença de que o sofrimento, a injustiça e infelicidade são causados pela ignorância, pelo falso saber compreendido enquanto falso discurso. Este é o ponto central da cura socrática da existência: o apoderamento do discurso enquanto encadeamento lógico de razões, levado a cabo por Platão e sobretudo por Aristóteles, passa a ser entendido como apoderamento da vida, em outras palavras, como retificação (por meio do *logos*) do que nela há de contraditório, de tensão, de imprevisível e mutável, logo, motivo de sofrimento e dor. Platão, o grande divulgador da mensagem Socrática, conduz seu projeto de reforma cívica e moral movido pela tentativa de garantir as condições de possibilidade e longevidade para homens como Sócrates, indivíduos capazes de imolarem a própria vida em favor da verdade, orientando-se pelas idealidades universais expressas pelos conceitos metafísicos de "Bem", "Belo", "Virtude" entre outros. Razão pela qual seu ponto de partida para a consolidação de um projeto caracterizado pela construção política de um discurso que autorize o ajuizamento sobre *todo* discurso, prática e conduta é a refutação sistemática do relativismo acolhido na prática sofística. Diante da objeção interposta por Cálicles<sup>1</sup> ele é levado a constituir o conceito básico de verdade cuja legitimação pressupõe uma fundamentação metafísica. É por meio da criação da ideia de verdade, isto é, do verdadeiro enquanto princípio de inteligibilidade da realidade dotado de um valor universal, condições garantidas por uma técnica específica de discurso subordinada às regras de uma racionalidade formal e causal, que Platão assegura a possibilidade de uma vida conduzida fora da imoralidade e na transparência da verdade. Seu projeto de uma cidade ideal, governada pelo rei-filósofo, cuja educação rigorosa garantiu a veracidade e equidade de suas ações e decisões, bem como a sua doutrina metafísica das ideias que inclui uma teoria da imortalidade da alma, revelam a sua solução para o problema da degeneração a nível de princípios e motivações dos seus concidadãos. O discurso racional, porque revela a substância necessária do "ser" e corresponde à base da "sabedoria"<sup>2</sup> tal como entendida pelos gregos, é considerado por Platão

---

<sup>1</sup> A fala de Cálicles, em um determinado momento do diálogo platônico *Górgias*, a saber, "Não me preocupo no mínimo com o que dizes, e só te respondi em deferência a *Górgias*" (LX) é, talvez, a mais terrível objeção possível ao filósofo, pois contrapõe o uso meramente pragmático da linguagem, isto é, o uso por um indivíduo que se serve da linguagem como de um martelo, ao uso filosófico do discurso, substancialmente diferente, pois preocupado com o significado das palavras e a adesão verdadeira do interlocutor. Esta grande questão é que motivará a formulação do ideal de verdade. (CHATÉLET, 1994, p.29)

<sup>2</sup> Segundo Châtelet (1994, p.27), a *sophia*, ou "sabedoria" grega comporta duas dimensões, "uma teórica e uma prática. A dimensão teórica corresponde ao discurso que provoca o assentimento de todos aqueles que o ouvem. Quanto à dimensão prática, esta emite a exigência de que esse assentimento contenha a concordância de se comportar segundo as prescrições definidas por esse discurso. A sabedoria é tanto uma maneira desse comportamento quanto uma maneira de pensar; mais precisamente, é uma forma de harmonizar o pensamento e

o remédio por excelência da infelicidade e sofrimento tão familiares à condição humana. Especialmente quando esta subordina-se a uma outra espécie de discurso, considerado confuso, porque caracterizado pela multiplicidade desconexa das opiniões (*doxa*) subjetivas, isto é, em grande parte produto das paixões, interesses, desejos e circunstâncias sempre pontuais e contingentes. Em outras palavras, diante do discurso típico ao mundo das aparências, ontologicamente inferior em relação ao discurso racional correspondente ao mundo das ideias, do qual participa uma outra realidade (essencial, imutável e transparente), a filosofia platônica defende a necessidade de uma educação especial como condição para alcançar as essências através do discurso racional. Isso significa que ao homem é franqueado pelo seu esforço de inteligibilidade superar a infelicidade doravante imanente ao mundo (CHATÊLET, 1994, P.40).

Aristóteles, por sua vez, reconhece a demanda principal de Platão, a saber, o perigo concernente à degradação moral dos cidadãos da democracia ateniense e a necessidade de construir um discurso que sirva de acesso à *sophia* - construção que é tarefa da filosofia -, porém considera a abordagem platônica restritiva e ineficaz. Razão pela qual se empenhará em formalizar o discurso filosófico, regulando-o logicamente a fim de legitimar um discurso sólido. Nesse sentido, como afirma Chatêlet, a adesão ou a concordância não é apenas o sinal de que o discurso está bem construído, mas a prova de que aquele que o recebe se convence e vê as coisas como as vê o emissor do discurso. Tal é o alicerce do conceito de universalidade, categoria essencial ao conceito de verdade. Assim, o programa aristotélico consiste em construir um texto portador de inteligibilidade capaz de tornar o ser tão transparente quanto possível e permitir a constituição de saberes e comportamentos tão sensatos quanto um homem pode esperar.

Solidez indispensável para confortar um ser cuja condição natural é estar sempre à deriva. Como nenhum outro animal, o ser humano é o único a empenhar todo o seu engenho na criação de uma instância que funcione como porto seguro. Nesse sentido, afirma Luc Ferry (2004, p.46), “Platão e Aristóteles e talvez mais ainda os estoicos não cessaram de dizer, do modo mais explícito, que as angústias ligadas à finitude humana – à representação da morte, para falarmos com mais simplicidade – estão na origem de toda atividade filosófica.” Também nesta direção podemos situar Descartes e tantos outros autores, movimentos e escolas filosóficas reunidas a partir da mesma problemática inerente à condição humana, à

---

a conduta". É a essa concepção de saber que Descartes nos remete quando revela o seu "imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro em minhas ações, e caminhar com segurança nesta vida" (DESCARTES, 1996, p.14).

qual a filosofia enquanto discurso racional se empenhará em formular e oferecer soluções, cura ou lenitivos. De forma que um dos grandes eixos da crítica de Nietzsche à tradição filosófica pode ser situado no diagnóstico do sentido e das reais intenções por trás desta farmacopeia na qual se transformou a tradição filosófica com suas promessas de redenção e salvação da dor e da morte que administram teorias como remédios por filósofos que se revelam verdadeiros boticários.

Nesse sentido Nietzsche aponta três principais espécies de antídotos criados para responder, enquanto autoengano e autoilusão, ao problema do fardo e do peso da existência, são eles o conhecimento, a arte ou a religião:

É um fenômeno eterno: a vontade ávida sempre encontra um meio, através de uma ilusão distendida sobre as coisas de prender à vida as suas criaturas, e de obrigá-las a prosseguir vivendo. A um algema-o o prazer socrático do conhecer e a ilusão de poder curar por seu intermédio a ferida eterna da existência, a outro enreda-o, agitando-se sedutoramente diante de seus olhos, o véu da beleza da arte, àqueloutro, por sua vez, o consolo metafísico de que, sob o turbilhão dos fenômenos, continua fluindo a vida eterna; para não falar das ilusões mais ordinárias e quase mais fortes ainda, que a vontade mantém prontas a cada instante. [...] Desses estimulantes compõe-se tudo o que chamamos cultura: conforme a proporção das mesclas, teremos uma cultura preferencialmente socrática ou artística ou trágica; ou se se deseja permitir exemplificações históricas: há ou uma cultura alexandrina, ou então helênica, ou budista (NT 18).

Destes três antídotos é especialmente sobre a tirania da razão e obsessiva racionalidade em relação à totalidade do acontecer que se sustentará o edifício da cultura ocidental que, embora constantemente reformado, circunscreve todo retoque ao nível superficial de suas fachadas. Porém, a cultura sob o signo da razão, em outras palavras, a cultura embriagada por uma legião de expedientes filosófico-morais sempre contaminados pelo ideal ascético com seus "conceitos-múmias" remetidos ao "mundo ao avesso" revela seu envenenamento crônico no desdobramento de sua lógica interna que inevitavelmente desemboca na crise da razão e dos valores. Crise que também adquire uma formulação filosófica no pensamento de Nietzsche, através do conceito de niilismo. Segundo Nietzsche, esta cultura revelou-se como um "grande mal entendido" acerca do humano, devido a, "por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo", de forma que, prossegue o filósofo, "Tudo o que os filósofos maneжaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos - tornam-se um perigo mortal para todos quando adoram" (CI *A razão na filosofia*, 1). O impulso à racionalização da existência que surge com Sócrates (ou mesmo

com Eurípedes, como veremos adiante), sendo posteriormente desenvolvido por Platão e Aristóteles, será interpretado por Nietzsche com o recurso da ideia de salvação e da metáfora narcótica e também como objeto de uma consistente crítica que denuncia a ilegitimidade dos seus princípios mais originários. Na raiz destes, Nietzsche denuncia uma subterrânea e perigosa inimizade de morte à vida, bem como o secreto envenenamento dos pressupostos desta.

Esta matriz de pensamento racional que ao conferir à ciência humana o poder de "criar e destruir mundos" e, com isso, distinguiu a sociedade moderna das sociedades tradicionais - que apelavam ao mito como instância reguladora e harmonizadora das tensões sociais -, forneceu a estrutura para o desenvolvimento da ciência e da tecnologia, que por sua vez transformaram decisivamente o homem, sua cultura e seu meio e se tornaram o eixo regulador da sociedade contemporânea. É neste registro que se insere a afirmação de Andrew Feenberg (2003) de que "a racionalidade científica se tornou uma nova cultura". Se, para Nietzsche, longe de curar, salvar ou redimir o homem, as fórmulas oficiais da filosofia antes o precipitaram ainda mais na queda, na degeneração, que se tornou ainda mais ameaçadora com os recursos disponibilizados pelo desenvolvimento técnico-científico, na medida em que tal desenvolvimento é por natureza incontornável e irreversível, a esperança de resposta ao "autêntico problema do homem" deve ser automaticamente deslocada para a singularidade do domínio configurado pela moderna cultura científica. Porém, a tecnociência, assim como as formas tradicionais de filosofia, moral e arte, apenas reedita as mesmas promessas de cura para o sofrimento e até mesmo para a finitude humana, com a diferença de possuir recursos antes impensáveis. Por isso Nietzsche chamará de "religião do conforto" também a ciência moderna, assim como a racionalidade técnico-científica que dela se desenvolve, na medida em que ambas estendem suas raízes à mesma disposição ou tipo humano do qual emerge não apenas esta figura da razão, mas também a da moral e a da religião. Disposição que ao motivar a transposição das exigências da moral para o domínio metafísico do "em si" - através dos conceitos de "Deus", "alma imortal", "mundo verdadeiro", "livre-arbítrio", "virtude", "além", "verdade" dentre tantos outros -, trai as intenções desta que é "a espécie mais nociva de homem que impõe a sua existência à custa da verdade e do futuro" (EH *Por que sou um destino?*, 4). Por "sacrificarem a si o futuro, por crucificarem todo o futuro" (Z III *De velhas e novas tábuas*) Nietzsche designa a constituição instintiva debilitada deste tipo de homem bom e sua compulsão ao entorpecimento mediado pela secularização do idealismo como o "começo do fim". O filósofo identificará esta fuga da dor que precipita a humanidade no declive como um traço constitutivo do niilismo moderno (SOUSA, 2003).

O niilismo surge como o resultado inevitável de uma entranhada covardia face à vida que se tornou instinto, da recusa reiterada de uma perspectiva acerca da realidade capaz de pensá-la e afirmá-la como sendo "da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos, - como uma forma mais primitiva do mundo dos afetos, [...] como uma espécie de vida instintiva" (BM 36), em suma, enquanto devir, fado e necessidade. A denúncia dos pressupostos psicofisiológicos desse mal entendido levará à reavaliação das promessas de salvação e redenção, bem como de "melhoramento" que se tornaram lugar comum nas filosofias desde seu nascimento grego, ainda que sob diferentes máscaras. Estas não serão entendidas senão como promessas traídas que muito mais prejudicaram e comprometeram todos os indivíduos da espécie humana. Através de uma crítica de caráter radicalmente inédito na história da filosofia Nietzsche antecipa problemas que se tornarão centrais para todo o pensamento posterior marcando por isso um ponto de inflexão na tradição filosófica.

É certo que a ciência moderna fracassou em sua tentativa de oferecer uma resposta acerca da realidade tal como ela é, isto é, seu projeto de compreensão absoluta de cada fragmento da efetividade posteriormente reunidos em um saber coeso, orgânico, claro e distinto malogrou. Sendo assim, é preciso conciliar o fato aparentemente inescapável de que nossa esperança de resposta às demandas de sentido, bem como aos problemas candentes da existência humana atual, muitos dos quais oriundos da sua relação com a tecnologia, com as implicações da própria crítica nietzschiana à razão que incidirá sobre os princípios e motivações que estão na base da racionalidade técnico-científica. O que nos direciona à pergunta: É, de fato, legítimo buscar neste domínio uma linha de força válida para a compreensão do fenômeno humano, deste ser que é o

mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, [pois] não há dúvida - ele é o animal doente: de onde vem isso? É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador de si mesmo, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente - como não seria um tão rico e corajoso animal também o mais exposto ao perigo, o mais longa e profundamente enfermo entre todos os animais enfermos?... (GM III, 3)

Assim, é nesse contexto que inscrevemos a motivação por trás de nossos esforços reflexivos coligidos nesta dissertação que, embora corresponda a um pequeno passo inicial, tem como pano de fundo a seguinte pergunta: A crítica nietzschiana à razão é capaz de lançar alguma luz na relação problemática entre o homem e a tecnologia? Relação que, a propósito, a filosofia apenas recentemente começou a delinear com mais clareza seus termos, implicações e constelações conceituais, através de uma disciplina recente, a saber, a filosofia da

tecnologia. Em outras palavras, Nietzsche fornece algum recurso conceitual para delinear com mais precisão os termos do problema ao qual fomos conduzidos exatamente pela sede de saber e domínio da natureza? Em outras palavras, pela "ânsia do infinito" antecipada por Fausto?

Julgamos essa proposta pertinente, porque embora não tenha realizado uma reflexão filosófica sistemática acerca da tecnologia, encontramos em Nietzsche pontuações originais acerca desta questão. Visto que a crítica à razão moderna se estende à racionalidade técnico-científica que não é senão a sofisticação daquela. A aspiração que funda a ciência moderna, a saber, por meio do conhecimento dominar a natureza e também corrigi-la, reedição de uma aspiração propriamente socrática, conduzirá ao perigo que constitui por sua vez o maior paradoxo da tecnologia, a saber, o risco da autoaniquilação da espécie.

Assim, é a obsessão pela verdade secularizada através de uma justificação ontológico-moral, a mola impulsora que levou não apenas ao desenvolvimento da ciência, mas também nos encaminhou ao niilismo moderno caracterizado pela esterilidade dos valores tradicionais em harmonizar a experiência humana agora situada em um mundo com potencialidades até pouco tempo restritas à ficção. De forma que a tarefa que a filosofia atual se coloca é a de formular filosoficamente, isto é, de delinear com mais clareza e precisão a complexa rede de relações e sentidos envolvidos no alto custo, que hoje estamos pagando a juros altíssimos, desta ávida busca pelo saber. Se a formulação filosófica deste custo ainda nos é obscura, na medida em que é obscuro todo fenômeno que ainda está em curso, pois impede uma visão mais ampla, podemos apreendê-la, em sua inteireza, de forma simbólica na tragédia de Fausto. Esta obra retrata em cores ainda hoje palpáveis o dilema com o qual nós nos deparamos atualmente, a saber, a motivação que precipita a existência humana em direção a seu maior desafio: o de não se perder, ou mesmo, de não se aniquilar sob o efeito embriagador da *hybris*, o pecado imperdoável de se equiparar a Deus. Uma aproximação, há de se notar, ambígua, pois a arbitrariedade e a onisciência talvez sejam os dons divinos mais cobiçados, aos quais, como atestam os fatos, não estão vinculados, necessariamente, à bondade e à empatia em relação à totalidade dos interesses da comunidade humana. O que nos leva a perguntar: Será ainda Deus a meta que obsedia a mentalidade dos homens? Ou mesmo, será ainda racional o proceder destes? Nas palavras de Nietzsche, "assim o primeiro problema filosófico estabelece imediatamente uma penosa e insolúvel contradição entre homem e deus, e a coloca como um bloco rochoso à porta de cada cultura" (NT 9). O que significa questionar com Nietzsche e a partir de Nietzsche acerca das possíveis limitações da atividade racional

que talvez expliquem ou pelo menos lancem alguma luz sobre o labirinto no qual a espécie humana insiste em se perder ou em se autodestruir.

Esta é a constelação de problemas substanciais que animaram o programa de pesquisa que deu origem a esta dissertação, bem como orientaram o recorte teórico inevitável do território da filosofia nietzschiana solicitado para a discussão. Porém, antes de delinear as linhas de força que conduziram o desdobramento do texto, cabe algumas observações metodológicas acerca da pesquisa sobre o pensamento de Nietzsche. Em primeiro lugar, Nietzsche não é um filósofo sistemático. Esse fato apenas aparentemente pode ser interpretado como pouco ou não problemático, razão pela qual se consolidou no âmbito da pesquisa sobre Nietzsche uma reflexão consistente acerca dos problemas inescapáveis apresentados pela obra deste filósofo, acerca dos quais nos limitaremos a apenas alguns apontamentos gerais.

Em primeiro lugar, o caráter não sistemático desta filosofia indica que não há um tratamento localizado das principais questões, conceitos ou problematizações, de forma que estas surjam entrelaçadas em um pensamento que se constrói por meio de sobreposições tecidas como uma rede complexa e multidirecional que mobiliza implicações e movimentos conceituais múltiplos e dramaticamente profundos. Além disso, há de se ter em mente também o fato do próprio filósofo considerar a si mesmo como o mais escondido dos filósofos. Esta consideração nos conduz a outra problemática metodológica inerente à pesquisa sobre Nietzsche e bastante discutida, a saber, a questão da legitimidade e validade filosófica da obra póstuma em relação à obra publicada ou autorizada - considerando que a edição da obra completa de Nietzsche empreendida por Giorgio Colli e Montinari ainda se encontra em andamento. Esta questão é de fundamental importância especialmente devido ao fato de que a compreensão do conceito central de vontade de poder somente é possível mediante os fragmentos póstumos. A singular significação dos póstumos por Nietzsche deve ser considerada a partir de passagens em que o filósofo assegura que não revela o que há de mais profundo e especial no seu pensamento. Sabe-se que ele não apenas retinha muitas de suas concepções, como também as expressava apenas de modo encoberto, alusivo ou hipoteticamente. Alguns indícios desta ideia se encontram na autoconsciência do filósofo em relação à extemporaneidade de sua filosofia, como lemos em *Ecce homo*, "Uma coisa sou eu, outra são meus escritos. [...] Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos" (EH *Por que escrevo tão bons livros?*, 1); no caráter manifestamente seletivo com o qual encobre sua filosofia diante da apresentação de experiências que "alcançam apenas os mais seletos; ser ouvinte é aqui um privilégio sem igual; não é dado a todos ter ouvidos para Zaratustra..." (EH

*Prólogo*, 4); ou ainda na sua exigência para com os leitores, como lemos em um apontamento póstumo de 1887, "Eu não considero mais os leitores: como poderia eu escrever para leitores?... Mas eu me anoto, para mim" (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, outono de 1887, 9 [188]; KGW VIII 2, 114, apud MULLER-LAUTER, 1997, p.58). Digna de nota é também a reflexão acerca da própria ação limitadora e depreciativa da linguagem expressa na ideia recorrente segundo a qual "Não mais amamos o bastante o nosso próprio conhecimento, após comunicá-lo". (BM 160) Neste sentido, partilhamos da posição de que os póstumos devem ser levados em consideração ao lado da obra publicada<sup>3</sup>.

Outras questões, que também nos limitaremos apenas a apontar, dizem respeito aos problemas envolvidos na interpretação de sua escrita aforismática, não tratadística, que abusa de metáforas, parábolas, poemas e digressões, bem como os problemas envolvidos na edição ilegítima operada por sua irmã Elisabeth Foster Nietzsche da obra *A vontade de poder* que foi decisiva não apenas a muitas interpretações influentes de Nietzsche, bem como favoreceu apropriações escusas de sua obra por parte de regimes totalitários e fascistas. Assim, qualquer pesquisa acerca da obra de Nietzsche não apenas deve se defrontar com tais dificuldades, bem como a consciência destas serve para relativizar qualquer intenção de uma abordagem que se queira exaustiva acerca da qualquer tema ou movimento conceitual deste pensador. De forma que qualquer recorte teórico na filosofia de Nietzsche embora inevitável, revelar-se-á sempre problemático.

Assim, para a discussão da crítica que Nietzsche dirige à racionalidade moderna mobilizamos dois movimentos de sua filosofia. No primeiro capítulo revisitamos a primeira obra publicada de Nietzsche, a saber, *O nascimento da tragédia* especialmente motivados pelas considerações que Nietzsche traça acerca desta obra no seu período de maturidade intelectual, precisamente em sua autobiografia intelectual, *Ecce homo*, obra do ano 1888, bem como no texto chamado "Tentativa de autocrítica", escrito em 1886. Nestes, o filósofo reclama o mérito de ter sido o primeiro pensador a levar a sério o fenômeno de Dionísio, inaugurando uma esfera de questionamento original ao eleger a ciência como objeto de reflexão. Embora Nietzsche participe de um período histórico em que a remissão aos gregos é relativamente frequente, não se deve desprezar o decisivo impacto e a importância do modelo grego em relação a muitos dos principais movimentos e conceitos do *corpus* nietzschiano. Se, como afirmamos anteriormente, o problema da superação da "maldição da individuação",

---

<sup>3</sup> "Na verdade há que se diferenciar entre, por um lado, 'póstumos autênticos', e, por outro lado, excertos em forma de paráfrase, que Nietzsche ultimava, assim como 'preparações' para publicações por ele mesmo ainda realizadas." (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.58).

intrinsecamente vinculado à questão imediata da superação de uma vontade ascética acompanha a filosofia de Nietzsche, é certo que a contratense anteposta a esta realidade, a saber, o paradigma de uma afirmação radical da vida, encontra nos gregos sua referência primordial. Esta postura afirmativa, interpretada por Nietzsche como um radical e transbordante Sim à vida e que configurará o campo semântico para a formulação do conceito de *amor fati* é paradigmaticamente representada pela tragédia e vivência dos gregos antigos. A pergunta pela necessidade que os gregos tiveram da tragédia, ou seja, pela natureza de sua disposição para o mito trágico, encerra o pano de fundo de uma reflexão que buscará delinear um trajeto através do qual essa perspectiva tipicamente afirmativa foi substituída por uma perspectiva contrária marcada exatamente pela perda desta disposição mitológica que determinou o fascínio que, por séculos, a cultura grega antiga exerceu sobre o ocidente tardio. Trata-se de contrapor duas perspectivas antagônicas, às quais correspondem dois tipos humanos distintos ao nível de suas demandas e necessidades psicofisiológicas, que configuram dois eixos a partir dos quais se construirão duas culturas opostas, a cultura trágica e a cultura racional. A questão de fundo por trás do processo de reformulação que implica a perda dos caracteres originais da tragédia é o problema da origem de um paradigma de interpretação da realidade baseada em um "esquematismo racional da existência". O problema desta conversão é que da morte da tragédia, dirá Nietzsche, desdobrou-se um vazio que não mais será preenchido. Este é o ponto de partida da filosofia ocidental, bem como o início de uma trajetória que irreversivelmente desembocará no niilismo moderno. Por isso, não é de se estranhar que Nietzsche afirme na "Tentativa de uma autocrítica" que o problema central ao texto foi o problema da ciência que "não pode ser colocado no terreno mesmo da ciência, mas sim no da arte." (NT *Tentativa de autocrítica*, 2) Estaremos, portanto, no caminho certo se insistirmos na hipótese de que neste texto encontramos não apenas o primeiro movimento da filosofia nietzschiana acerca da natureza da obsessão pelo saber e pela verdade, que posteriormente originará a ciência, mas também uma fonte importante de indicações acerca do contexto de origem e motivações primárias que, sem dúvida, contribuirão sobremaneira para a compreensão da crítica à razão que Nietzsche desenvolve e aprimora ao longo de sua obra.

O primeiro capítulo inicia-se com a apresentação das linhas gerais da tragédia grega, considerada por Nietzsche o "fenômeno artístico mais importante da cultura grega" e da natureza da função redentora que esta manifestação artística possuía na cultura helênica. Apontaremos os traços constitutivos da tragédia grega, muitos dos quais marcarão profundamente o desenvolvimento posterior da filosofia de Nietzsche, a saber, o pessimismo da fortitude próprio aos gregos contraposto ao pessimismo enquanto signo de declínio; o

modelo de saúde transbordante entendido no âmbito de uma suscetibilidade à verdade terrível e amarga da experiência humana e ao absurdo da existência, enquanto referência para a formulação do "amor ao fado"; o fenômeno do dionisíaco enquanto representação ao mesmo tempo do *pathos* da individuação e da possibilidade de rasgar o véu de Maia em função do acesso a um substrato encoberto, apenas com o recurso do qual se conhece verdadeiramente o que há de essencial na natureza e na realidade; a arte, enquanto pacto de paz entre Apolo e Dionísio, como uma das instâncias fundamentais para a superação da ameaça da negação budista da vontade, dentre outros. A seguir, assinalamos o papel central de Eurípedes no processo de reconfiguração da tragédia por causa da sua incompreensão em relação ao sentido profundo contido no interior das tragédias antigas. Através de Eurípedes surge uma nova forma de arte completamente esvaziada do potencial reconciliador da verdadeira tragédia que teve seu apogeu com Ésquilo e Sófocles. Coube a Eurípedes arruinar o pilar de sustentação da tragédia, o mito de Dionísio e seu solo originário, a música, produzindo assim um tipo de arte fria e degenerada reduzida à representação da vida e atividades ordinárias. Porém, a tendência mais íntima do que surgiu com Eurípedes apenas é completamente compreendida quando se o percebe como "o poeta do socratismo estético", isto é, como a antecipação do impulso que ganhará vida e a história através da figura de Sócrates. Tal é o último movimento deste capítulo, a saber, caracterizar o papel de Sócrates em sedimentar o caminho para o surgimento e consolidação de um novo tipo humano que pretende através do instrumental otimista da dialética tyrannizar todos os domínios da realidade por meio da atividade racional e suas categorias estruturais. Este tipo humano é que vai habitar a nova consideração de mundo inaugurada por Sócrates e marcada por uma inaudita estimação do saber.

A vida é enquadrada, sistematizada e, conseqüentemente, simplificada, medida, regulada e retificada através da sujeição absoluta de todo domínio do acontecer ao cânone racionalista. Com isso suprime-se todo espaço destinado ao irracional, ao contraditório, ao sensível, ao histórico, ao devir, enfim, àquela instância afirmada pelos gregos antigos através da arte. Sócrates é o protótipo do invertido homem teórico, templo no qual se cultuará o espírito da ciência, em nome do qual se estenderá sobre todas as esferas da vivência e da realidade uma rede de pensamentos frios, tecida com os fios de aço da causalidade e da moral. Sócrates permanecerá como imagem para a abertura da Caixa de Pandora, em outras palavras, como o principal semeador de uma nova valoração negativa acerca da vida, segundo Nietzsche, ao plantar a dúvida sobre o devir ele empestou uma sociedade e através desta contaminou toda uma cultura. Embora Sócrates tenha sido o primeiro a desconfiar da prática, isto é, a questionar a autoridade nascida da vivência e da experiência concreta, pouco valor se

dá ao fato de que tampouco ele sabia responder às suas próprias questões. Com a análise do problema de Sócrates, com o qual Nietzsche se ocupará até o último ano de vida lúcida, concluímos este primeiro movimento.

Desde a sua primeira formulação na obra *O nascimento da tragédia*, o tema do conhecimento, que não é senão a proposta de analisar o porquê e os impactos da sujeição irrestrita da vida em todas as suas configurações ao padrão clássico do pensamento racional, jamais deixará de estar presente na obra de Nietzsche. Nesse sentido, ele pode constituir um eixo condutor possível e legítimo para se orientar no labirinto nietzschiano, visto que a tentativa de compreender a "ruína da razão" surge entrelaçada não apenas à crítica da tradição metafísica, mas também ao diagnóstico da degeneração cultural e apequenamento humano que deu origem ao niilismo moderno. Nesse sentido, a crítica da razão não apenas conservará alguns traços desta primeira abordagem, como também se apresentará em um vínculo estreito com os principais movimentos deste pensamento, apresentando-se em sua formulação madura apenas no último período intelectual de Nietzsche. De forma que, neste segundo momento da presente reflexão, mobilizamos esse registro tardio, porque entendemos que ele não apenas completa, mas também possibilita uma plena compreensão do que Nietzsche chama o "pecado original da razão". Ou seja, apenas no contexto de uma análise psicofisiológica autorizada pela teoria da vontade de poder é que apreendemos a profundidade da crítica à concepção clássica de razão e suas limitações intrínsecas, visto que é neste registro que alcançamos uma plena compreensão do tipo humano que a sustenta. Assim, torna-se necessário traçar as linhas gerais do trajeto que conduz a esta crítica madura. Para isso é preciso trazer à tona o conceito de vontade de poder<sup>4</sup>, central ao pensamento nietzschiano. Este conceito chave legitima os recursos evocados por Nietzsche, permitindo-o recolocar o problema da razão em termos até então inéditos e que podem ser representados pela pergunta acerca do valor do valor. Ao interpretar toda realização, todo acontecimento seja a nível individual ou coletivo, ou mesmo a nível físico ou psíquico como uma interpretação parcial, pois reflexo de uma constituição singular de um modo de vida, Nietzsche desvelará o que há de tendencioso e relativo em toda avaliação. O próprio conceito de razão que durante séculos permaneceu intocável, não por acaso, será pela primeira vez na história da filosofia questionado a partir de pressupostos e

---

<sup>4</sup> Há duas traduções correntes da expressão *Wille zur Macht* para o português, como "vontade de potência", opção de Scarlett Marton e Rubens Rodrigues Torres Filho e como "vontade de poder" opção de Oswaldo Giacóia Júnior. Ambas as possibilidades pressupõem ressalvas, a primeira no sentido de não associar o termo potência ao sentido que este termo admite na filosofia aristotélica, enquanto possibilidade de realização de uma finalidade intrínseca, enquanto a segunda alternativa incorre no risco de restringir o campo semântico que o termo *Macht* assume na filosofia nietzschiana ao registro exclusivamente político. Dito isto e prevenidos destes desvios, optamos pela tradução de Oswaldo Giacóia Júnior, porém mantemos a outra tradução no caso da citação de autores que a utilizam.

recursos que Nietzsche mobilizará de suas reflexões acerca das questões candentes da ciência de sua época, especialmente da biologia e física. É, portanto, fundamental compreender a importância do movimento pelo qual o conceito de vontade de poder se torna o critério regulador para as reflexões acerca da vida nos seus diversos níveis de expressão. Razão disso é que tal movimento implica a compreensão ou interpretação nietzschiana do mecanismo regulador da dinâmica da efetividade, isto é, da lógica que orienta todos os fenômenos ou acontecimentos da realidade. É sobre esta lógica, oposta à lógica linear e causal através da qual a filosofia tradicionalmente explicou e compreendeu a realidade que nos cerca, bem como sobre princípios e critérios de verdade inteiramente desvinculados das tradicionais opções morais de verdadeiro e falso que Nietzsche pode estender a crítica da razão às suas categorias essenciais, a saber, a ideia de causalidade linear, de finalidade, de objetividade, universalidade, em outras palavras, a sua arbitrariedade, bem como as ilusões que dela participam, como a ilusão do sujeito e, sobretudo, a ilusão de uma verdade última, inquestionável e fixa.

Com isso julgamos ter apresentado as linhas gerais da crítica nietzschiana à razão de forma a propiciar elementos que possam contribuir para a reflexão acerca de uma "grande suspeita", a saber, que talvez alguns impasses facilmente constatáveis na relação do ser humano com a natureza, com seus pares ou ainda com as suas realizações, especialmente aquelas de ordem técnico-científicas, possam ser, senão resolvidos, ao menos melhor compreendidos, a partir de uma reflexão aprofundada sobre as limitações arbitrárias da atividade racional, assim como sobre a insuficiência do conceito tradicional de razão diante do novo contexto tecnológico. Nietzsche pode aqui se revelar como um primeiro interlocutor que nos oferece, além de suas próprias construções conceituais, uma indicação acerca da legitimidade de outros campos de reflexão essenciais à atividade filosófica. Um exemplo seria o campo aberto pelas novas descobertas das neurociências que inevitavelmente colocam em xeque os conceitos tradicionais de razão, de consciência, de verdade. Se nossa suspeita não for tão absurda, e acreditamos que não seja, Nietzsche pode nos fornecer recursos para pensarmos acerca de alguns problemas que não devemos subestimar. Afinal, a que outro fim se destina a atividade filosófica senão àquele de nos prevenir de uma completa ruína, considerando que, diferentemente da tragédia de Fausto, possa não haver um Deus para nos salvar e nos perdoar pela imprudência de nos entregarmos cegamente ao nosso delírio de onipotência? Nesse caso, talvez possamos retomar o conceito de *hybris* como pecado imperdoável, não contra Deus, mas sim contra a própria espécie humana, principalmente,

conforme nos lembra Nietzsche, contra os seus frutos e ocasos mais maduros que, a propósito, ainda estão por vir.

## 1 O SIGNIFICADO DA TRAGÉDIA GREGA

Na "Tentativa de autocrítica", texto escrito à guisa de prefácio da obra *O nascimento da tragédia*<sup>5</sup>, Nietzsche enuncia o núcleo deste "livro problemático", a saber, seus pensamentos sobre os gregos,

a mais bem sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver, os gregos - como? Precisamente eles tiveram necessidade da tragédia? Mais ainda - da arte? Para que - arte grega? Adivinha-se em que lugar era colocado, com isso, o grande ponto de interrogação sobre o valor da existência (NT *Tentativa de autocrítica*, 1).

A importância dos gregos para o pensamento nietzschiano atravessa todo o *corpus* de sua filosofia, seja na obra publicada, seja na obra póstuma pontilham qual raios luminescentes o poder que a cultura grega exerceu sobre Nietzsche. O impacto deste olhar e de suas considerações acerca do trágico, a realização mais significativa da cultura grega, influenciará, ainda que sob formas e intensidades diversas ao longo da obra, todo o seu pensamento. Nesse sentido, malgrado a remissão à cultura grega, principalmente ao fenômeno da tragédia grega, ter se popularizado não apenas no pensamento filosófico e mesmo no pensamento em geral, especialmente durante o século XIX, Nietzsche reivindica o mérito de ter sido o primeiro pensador a adentrar no labirinto (a melhor imagem para a origem) da tragédia ática. E se percebemos esta consciência já na primeira obra publicada, "Creio não estar afirmando uma enormidade quando digo que o problema dessa origem não foi até agora uma só vez seriamente levantado e, por isso mesmo, muito menos solucionado" (NT 7), ela ressurgiu com muito mais força e seriedade, bem como fundamentada por toda uma constelação de conceitos, na última obra escrita no último ano de vida lúcida de Nietzsche,

Fui o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dionísio: ele é explicável apenas por um *excesso* de força. [...] Pois somente nos mistérios dionisíacos, na psicologia do estado dionisíaco, expressa-se o *fato fundamental* do instinto helênico - sua 'vontade de viver'. Que garantia o heleno para si com esses mistérios? A vida *eterna*, o eterno retorno da vida; o futuro, prometido e consagrado no passado; o triunfante Sim à vida, acima da morte e da mudança; a *verdadeira* vida, como continuação geral mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. (CI *O que devo aos antigos*, 4)

A incontestável importância conferida por Nietzsche a "uma questão psicológica tão difícil como é a origem da tragédia" (NT *Tentativa de autocrítica*, 4), esclarece-se ao

---

<sup>5</sup> A obra *O nascimento da tragédia no espírito da música* inicialmente publicada em 1872 é reeditada em 1886 com o título *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*, com o prefácio chamado *Tentativa de autocrítica* escrito no mesmo ano.

percebermos o profundo problema não apenas filosófico, mas vital, que ela arrasta consigo, a saber, a questão de um radical e "triumfante dizer Sim à vida". A cultura grega é tomada como o eterno paradigma da afirmação absoluta da existência, razão pela qual é situada pelo filósofo entre as duas civilizações históricas reconhecidas por sua disposição frontalmente oposta, a saber, a Índia através de sua "negação budista da vontade" (NT 7) e Roma, solo no qual vicejou a "mais perigosa e sinistra de todas as formas possíveis de uma 'vontade de declínio'" (NT *Tentativa de autocrítica*, 5), nesse caso, o cristianismo. Neste sentido, é plausível sustentar que a tensão entre a postura afirmativa da existência, que alcança no fenômeno do dionisíaco sua mais poderosa metáfora e a disposição ascética (cristã ou budista) da vontade, reflexo de uma hostilidade instintiva à vida e fonte primeva de todo niilismo, pode ser tomada como um possível fio condutor capaz de articular toda a constelação dos principais conceitos e movimentos da filosofia nietzschiana. Assim, é sobre a *necessidade* que os gregos tiveram da tragédia, sobre a disposição para o mito trágico vislumbrada entre os helenos da "melhor época, da mais forte, da mais valorosa" e sobre o "descomunal fenômeno do dionisíaco" (NT *Tentativa de autocrítica*, 1) que Nietzsche constrói uma penetrante e decisiva análise do problema do valor da existência.

A tragédia se constitui como o fenômeno artístico mais importante da cultura grega porque é sob seu seio

que se reconforta o heleno com o seu profundo sentido das coisas, tão singularmente apto ao mais terno e mais pesado sofrimento, ele que mirou com olhar cortante bem no meio da terrível ação destrutiva da assim chamada história universal, assim como da crueldade da natureza, e que corre o perigo de ansiar por uma negação budista do querer. Ele é salvo pela arte, e através da arte salva-se nele - a vida (NT 7).

Para conceber o significado desse conforto, também chamado pelo filósofo "consolo metafísico" (NT 7) comunicado ao grego pela verdadeira tragédia, somos convidados por Nietzsche a "ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade" (NT 3). Nietzsche mobiliza uma antiga lenda grega, segundo a qual o rei Mídas depois de perseguir e capturar o sábio Sileno, companheiro de Dionísio, perguntou-lhe qual dentre as coisas era a melhor e mais preferível para o homem, ouvindo deste a seguinte resposta: "O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer" (NT 3). É nesta sabedoria assente nas profundezas da cultura grega que mergulham as raízes, daquilo que Nietzsche chamará na "*Tentativa de autocrítica*", um "pessimismo da *fortitude*", bem como esta é a referência que esclarece o pendor e suscetibilidade do grego ao terrível, ao horrendo e ao problemático da existência. Segundo o

filósofo, "o grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos" (NT 3). Assim, de uma prodigiosa e "primitiva teogonia titânica dos terrores" que perfilava diante dos gregos através das familiares e impiedosas Moiras, em sua regência do destino, do horrível destino do grande amigo dos homens, Prometeu, bem como do mais sábio dentre os homens, Édipo, dentre outros tantos exemplos que diariamente rememoravam aos gregos o sentido do verbo "temer", desenvolveu-se, mediado pelo impulso apolíneo da beleza, a teogonia olímpica do júbilo (NT 3). O impulso que engendrou todo o mundo olímpico é essencialmente de natureza apolínea. É sob este impulso que a vontade helênica coloca diante de si um espelho transfigurador através do qual a existência é legitimada pelo único fato de que os deuses, eles próprios, a viverem, de modo que esta existência agora divinizada se torna não apenas possível, como digna e desejada de ser vivida. Doravante, a verdadeira dor passa a consistir em separar-se dela. A sabedoria terrível de Sileno é assim invertida, de forma que podemos afirmar acerca da disposição instintiva do heleno profundo que, "A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia" (NT 3).

Apolo, divindade da luz e dos poderes configuradores, reina sobre a bela aparência do universo do sonho, cuja alegre necessidade e encanto das formas é expressa pelos gregos através das exigências apolíneas de perfeição, harmonia e beleza. Da majestosa e rejeitadora atitude do deus délfico fala a verdade superior do sonho, cuja perfeição contrasta com a realidade cotidiana (tão lacunarmente inteligível). Por meio da sábia tranquilidade do deus plasmador de cujo olho "solar" nos fala "todo prazer e toda sabedoria da 'aparência', juntamente com a sua beleza" (NT 1), é que se redime na bela aparência das imagens do sonho um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento regido pela figura de Dionísio e caracterizado pelo

imenso terror que se apodera do ser humano diante de algumas configurações nas quais o princípio da razão parece ter sofrido alguma exceção. Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais de perto possível, pela analogia da embriaguez. (NT 1)

Nos transportes dionisíacos que caracterizavam os coros báquicos dos gregos, a multidão em transe vê em si e diante de si o subjetivo se dissolver em completo autoesquecimento, sendo atravessada pela experiência de um retorno a uma primitiva e esquecida unidade cósmica.

sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a "moda impudente" estabeleceram entre os homens. Agora graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de dançando, sair voando pelos ares. De seus gestos fala o encantamento. [...] do interior do homem também soa algo de sobrenatural: ele se sente como um deus, ele próprio caminha agora tão extasiado e enlevado, como vira em seu sonho os deuses caminharem. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez. (NT 1)

Sob a magia deste "artista dionisíaco dos mundos" (NT 1) os entusiastas dionisíacos experimentam um sentimento místico de unidade, rasga-se o véu de Maia e se conhece verdadeiramente o que há de essencial na natureza da realidade. Defrontado com o absurdo da existência comunicado pelo ditirambo dionisíaco, do qual ressoa a ação destrutiva da sabedoria de Sileno, o indivíduo se vê diante da ameaça de uma disposição ascética da vontade. Assim como Hamlet, o homem dionisíaco lançou seu olhar à essência das coisas, "ambos passaram a conhecer e a ambos enjoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas, e eles sentem como algo ridículo e humilhante que se lhes exija endireitar de novo o mundo que está desconjuntado. O conhecimento mata a ação, para atuar e preciso estar velado pela ilusão" (NT 7). Diante deste "supremo perigo da vontade, aproxima-se, qual feiticeira da salvação e da cura, a arte; só ela tem o poder de transformar aqueles pensamentos enojados sobre o horror e o absurdo da existência em representações com as quais é possível viver. [...] O coro satírico do ditirambo é o ato salvador da arte grega; no mundo intermédio desses acompanhantes dionisíacos esgotam-se aqueles acessos a pouco descritos." (NT 7)

Na tragédia, o artista imerso na embriaguez dionisíaca de sua autoalienação mística é redimido por meio do influxo apolíneo que lhe revela seu próprio estado, isto é, a sua unidade com o fundo mais íntimo do mundo. Apolo, através do véu do sonho e da bela aparência salva e protege o indivíduo do ofuscamento ocasionado pela exposição ao poder dionisíaco - da mesma forma que, na tentativa de fitar frontalmente o Sol surgem manchas escuras como uma espécie de remédio, o apolíneo da máscara surge como produto necessário "de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso da natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha" (NT 9). Esta é a principal diferença entre os gregos e os

bárbaros dionisíacos: a majestosa e rejeitadora atitude de Apolo imortalizada na arte dórica protegeu os helenos do elemento dionisíaco brutalmente grotesco que nas Sáceas babilônicas promoviam a retrogradação do homem ao animal. Apenas sob esse pacto entre Apolo e Dionísio celebrado na tragédia é que compreendemos o significado das festas de redenção universal e dos dias de transfiguração, só agora o rompimento do *principium individuationis* se torna um fenômeno artístico e não ocasião de dissolução. Olhar diretamente para o abismo e contemplar sem mediação a verdadeira essência da natureza é colocar-se no lugar de Sêmele que, aconselhada por Hera, convence Zeus a mostrar-se em sua majestade divina, mas sem poder suportar a epifania de uma divindade imortal, a magnitude desse clarão a fulmina instantaneamente.

É através do coro que acessamos o sentido profundo da grande reconciliação operada na tragédia entre dois poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza dando voz e ação aos dois mundos cravados no fundo mais íntimo do ser humano e que correspondem a dois estados fisiológicos deste, o mundo figural do sonho e a realidade inebriante da embriaguez. Essa duplicidade é, ela mesma, a fonte e essência primordial da tragédia grega, como expressão dos dois impulsos artísticos emaranhados entre si, o apolíneo e o dionisíaco (NT 12). Somente compreenderemos a visão grega da arte que deu origem à tragédia se apreendermos "em virtude de que vivência de si mesmo, de que ímpeto, teve o grego de imaginar como um sátiro o entusiasta e o homem primitivo dionisíaco?" (NT *Tentativa de autocrítica*, 4) É com o sátiro, ser natural fictício, membro do coro e habitante desta realidade, porta-voz da sabedoria dionisíaca da tragédia que esta começa. Através de um "miraculoso ato metafísico da vontade helênica" dois arquétipos tão diversos, dois poderes, dois deuses da arte, dois impulsos artísticos da natureza necessários surgem reconciliados naquele que é o momento mais importante da história e do culto grego, já que suas consequências ecoarão por toda a cultura grega. (NT 2)

Conforme a tradição histórica antiga, em sua forma primitiva e originária, isto é, de acordo com suas fontes primevas puramente religiosas, "a *tragédia surgiu do coro trágico* e que originariamente era só coro." (NT 7) Uma compreensão valiosa do coro foi revelada por Schiller. Segundo este, "o coro é visto como uma muralha viva que a tragédia estende à sua volta a fim de isolar-se do mundo real e de salvaguardar para si o seu chão ideal e a sua liberdade poética" (NT 7). Tal compreensão do estatuto metafísico do coro legitima e assegura a natureza fundamental da tragédia, desobrigada do comprometimento a um retratamento servil da realidade através de representações naturalistas e realistas na arte. Assim como permite compreender o terreno "ideal" enquanto uma armação suspensa na qual

se situava o coro e dotada da mesma realidade e credibilidade que o Olimpo possuía em relação aos seus seguidores. A tragédia realiza seu potencial mais elevado sob a sanção do mito e do culto e sob a proteção da arte celebra-se no centro do palco grego um dos mitos mais fascinantes e originários da cultura grega, a saber, o mito de Dionísio. Através do coro a tragédia transportou o heleno antigo ao epicentro do momento atemporal em que se vivia conjuntamente o martírio do deus dilacerado. "Enquanto companheiro compadecente no qual se repete o padecimento de seu deus [...] sua vista passeando com grande satisfação sobre os traços grandiosos da natureza, ainda não velados nem atrofiados; aqui onde a ilusão da cultura fora apagada da protoimagem do homem; aqui se desvelava o verdadeiro homem, o sátiro barbudo, que jubilava perante seu deus." (NT 8) Assim, muito mais que um espetáculo, a tragédia transporta o heleno numa autêntica convulsão e diferentemente do cinismo passivo de nosso espectador moderno ele está ao ponto de sair correndo para amparar seu deus nos braços.

Inserida no contexto dos festejos anuais dionisíacos a tragédia reproduz o mito de Dionísio que ao ser dilacerado pelos Titãs experimenta em si o *pathos* da individuação, o verdadeiro sofrimento dionisíaco, razão pela qual "devemos considerar, portanto, o estado da individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. Do sorriso de Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas, os homens." (NT 10) A forma de Zagreu representa a consciência da finitude, as limitações objetivas impostas ao indivíduo pela sua condição finita e pelas restrições impostas pela vida em sociedade. Porém, diante do semblante do mundo dilacerado, isto é, da imagem de Deméter imersa em eterna tristeza, anuncia-se o renascimento de Dionísio e o fim da individuação. Pressente-se o restabelecimento da unidade através da reconversão de Zagreu na forma una de Dionísio. Através desta reconversão a "filosofia da natureza nua e selvagem" é novamente trazida à luz. A força da música dionisíaca precipita a natureza a expressar sua essência por via simbólica, Prometeu é libertado de seu abutre e o mito convertido em veículo da sabedoria dionisíaca. A esperança, o consolo metafísico diz respeito ao cerne do fenômeno da arte trágica através da qual se exprime a vida eterna e intocável da vontade "em sua onipotência, por assim dizer, por trás do *principium individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo aniquilamento." (NT 16) Neste sentido, compreendemos plenamente a afirmação nietzschiana: "O consolo metafísico [...] de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, esse consolo aparece com nitidez corpórea como coro satírico." (NT 7) Este consolo

nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a pleora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante e fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelo espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que pressintamos, em êxtase dionisíaco, a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. Apesar do medo e da compaixão, somos os ditosos viventes, não como indivíduos, porém como *uno* vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos. (NT 17)

O homem dionisíaco, assim como Hamlet, lançou "um olhar verdadeiro à essência das coisas, ambos passaram a conhecer e a ambos enoja atuar; pois sua atuação não pode modificar em nada a eterna essência das coisas." (NT 8) O contraste entre o conhecimento de uma autêntica verdade da natureza e a mentira da civilização só pode ser superado, na ocasião da obra *O nascimento da tragédia*, artisticamente, ou seja, apenas uma metafísica de artista pode justificar a existência. Enquanto fenômeno estético, tal como realizado na tragédia, o grego antigo encontrou seu consolo metafísico, isto é, o sentido pelo qual a vida se tornou novamente possível. A reconciliação de Zagreu na forma una de Dionísio, presente no mito, reflete a sabedoria profunda cujo significado apenas se torna transparente através do coro e da música dionisíaca, não através de palavras e conceitos. Sempre que a primavera se acercava e "espontaneamente oferece a terra as suas dádivas e pacificamente se achegam as feras da montanha e do deserto", cobrem-se de flores e grinaldas o carro de Dionísio e toda uma cultura através da arte trágica e os festejos em honra a Dionísio reedita o laço que une pessoa a pessoa, de forma que o filho pródigo pode se reconciliar com a natureza alheada, hostil ou subjugada.

A grande distinção do grego fora, então, reconciliar-se de forma artística e afirmativa com uma dimensão essencial da natureza que traduz a verdade amarga, terrível e cruel inerente à experiência humana, a saber, a consciência da própria finitude, da existência individual e fragmentária inexoravelmente fadada ao sofrimento. Esta realização apenas se justifica porque eram possuidores de uma saúde transbordante, de forma que mesmo seu pessimismo devia ser compreendido como reflexo desta, afinal os gregos não apenas queriam, mas tinham a necessidade do trágico. O contrário do pessimismo enquanto signo de declínio e fraqueza de instintos originado posteriormente que diante do horror e absurdo da existência nega a vida e projeta sua esperança em uma vida suprassensível.

A tragédia, em sua mais primitiva configuração, tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio. Até Eurípedes, Dionísio foi o único herói cênico, ainda que

aparecesse numa pluralidade de configurações ou por trás de máscaras de indivíduos tão familiares (como Prometeu ou Édipo) estas eram tão somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio (NT 10). Através da tragédia o conteúdo mais profundo do mito de Dionísio alcançou sua forma mais expressiva, sob as mãos do gênio recém-nascido da música ele floresceu pela sua última vez antes de morrer sob os golpes brutais de Eurípedes.

Ao abandonar Dionísio, assim como a música, Eurípedes mediante um processo de reforma da tragédia comete o mais sacrílego e fatal dos atentados que culminará na morte deste fenômeno artístico no qual se refugiava uma interpretação trágica acerca do mundo. Porém, com a morte da tragédia, surgiu um vazio enorme por toda parte sentido e nunca mais superado (ao menos de forma positiva e artística). Talvez devêssemos interpretar o eco deste vazio como o solo movediço no qual um movimento que tem em Eurípedes uma de suas primeiras expressões se apoiou para consolidar uma perspectiva antagônica acerca da realidade, a saber, essencialmente racional. Ou ainda como longínquo canto de sereia a obsediar o homem teórico como um canto que seduz para a morte. Segundo Nietzsche, Eurípedes representa, no campo da arte, um tropeço a partir do qual se começou a ver o mundo de cabeça para baixo, em outras palavras, literalmente pelo avesso. Ainda entorpecida e confusa, doravante despojada de um solo firme a partir do qual se redimia a vida e a realidade, a cultura fecha os olhos do mito para abrir os olhos da razão. Mas não se pense que aqui se enxergue verdadeiramente, mas sim através de um filtro tão limitado quanto são os órgãos mais tardios que o regulam, a saber, a visão e a consciência. Esse apequenamento da percepção humana da vida e da efetividade iniciou um processo de atrofia da esperança, outrora instintiva, na possibilidade de se alcançar uma perspectiva tão elevada que seja capaz de perceber como abaixo de si o absurdo da existência, bem como abriu o caminho para o prevalecimento de seres que ao invés de dedos para nuances, possuem patas. Esta simplificação obscena da realidade precipitou a humanidade na ladeira escorregadia cujo fim irremediável corresponderá ao seu naufrágio no niilismo moderno.

Porém, resta agora olhar mais de perto, dirá Nietzsche, com seu olhar de psicólogo, o que moveu o processo operado por Eurípedes a fim de compreendermos o seu significado e aquela que corresponderá à sua principal consequência, a saber, o sedimentar das condições propícias para que um novo tipo humano se reproduza como a mais nociva praga sobre a terra.

### 1.1 Eurípedes e o processo de reconfiguração da tragédia

Quando o Eurípedes-espectador volveu seu talento crítico por sobre as grandes obras-primas dos tragediógrafos antigos não foi sem assombro que se deparou com uma profundidade enigmática pairando tranquilamente sobre toda a estrutura do drama e de seus heróis. A confissão perturbada de uma impossível incomensurabilidade imanente ao substrato músico-dionisíaco da verdadeira tragédia o levou a declarar guerra contra Sófocles e Ésquilo não com seus escritos, mas como Eurípedes-poeta que opôs a sua própria representação e recriação da tragédia à tradição anterior. Convertendo-se, assim, no arauto de uma nova forma de criação artística. Quando, sob as mãos de Eurípedes, desabrochou um novo gênero de arte, percebeu-se com pavor e por toda a parte "que ela apresentava realmente os traços de sua mãe, porém aqueles que esta, em sua longa luta com a morte, mostrara" (NT 11). Através da *nova comédia ática*, sobreviveu a figura degenerada da tragédia.

Até então da tragédia participava a duplicidade afetiva entre os impulsos apolíneos e dionisíacos que constituía a fonte e essência primária da tragédia. Porém, movido pelo entendimento que para Eurípedes significava "a própria raiz de todo desfrute e criação" (NT 11), ele empenhou-se em basear o drama em solo não-dionisíaco. Assim, mãe e filha foram proscritos de forma definitiva, não sem dor, não sem violência e a tragédia nunca mais seria remetida ao seu solo originário, a música, bem como esta nunca mais descarregaria sua comovedora violência do som em imagens similitiformes de sonho redimidas na bela aparência. Com a morte da tragédia operada pelas mãos de Eurípedes, a vontade helênica nunca mais mirou no espelho transfigurador da arte aquele fundo de sofrimento e verdade da natureza, de forma que o próprio heleno foi privado de uma das experiências mais originais e incompreensíveis que com a tragédia se tornou fenômeno artístico, a saber, a destruição do véu de Maia, a experiência de si como "ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza." (NT 2) Com o declínio da tragédia que exclamava "Nós acreditamos na vida eterna!" (NT 16), o heleno perdeu uma instância em que lhe era possível se conciliar com a crença em sua própria imortalidade, à qual pertence um passado e um futuro ideais. Ao invés da "filosofia da natureza nua e selvagem" (NT 10) que por meio da arte e do simbolismo trágico nos interpela com sua voz verdadeira e inalterada: "Sede como eu sou! Sob a troca incessante das aparências, a mãe primordial eternamente criativa, eternamente a obrigar à existência, eternamente a satisfazer-se com essa mudança das aparências" (NT 16), Eurípedes fez refletir no centro da cena grega a máscara fiel da realidade, fatalmente imperfeita e tosca em relação àqueles perfeitos estados oníricos apolíneos em que reina (e a tudo redime) a bela aparência,

bem como tão impotente diante do desencadeamento de todas as forças e potencialidades simbólicas possíveis ao ser humano e que ecoavam do ditirambo dionisíaco. Ao invés de proporcionar ao grego a oportunidade de se encontrar com seu próprio deus compartilhando com este o seu sofrimento e sua redenção, diante do grego foi interposto seu duplo e no solo profanado da cena a representação é reduzida à vida e atividades cotidianas, ordinárias, comuns. "Excisar da tragédia aquele elemento dionisíaco originário e onipotente e voltar a construí-la de novo puramente sobre uma arte, uma moral e uma visão do mundo não dionisíacas - tal é a tendência de Eurípedes que agora se nos revela em luz meridiana." (NT 12)

Não mais estando o drama enraizado no solo dionisíaco, restava-lhe como única forma possível sua formatação sob o domínio apolíneo do *epos dramatizado*. Acontece que sob a regência irrestrita de Apolo, o efeito trágico, a saber, aquele amalgamar-se totalmente com suas imagens, torna-se inalcançável para o poeta do *epos* dramático, de forma que mesmo as coisas mais terríveis surgem diante dele como imagens de sonho e ainda que exalem o prazer da bela aparência "a consagração própria ao sonhar interior paira sobre todas as suas ações, de modo que ele jamais é inteiramente ator". Porém, escapa a Eurípedes como ator apaixonado este épico e tranquilo perder-se na aparência, bem como a Eurípedes como pensador o efeito dionisíaco que faz mergulhar na história o espectador, de forma que o drama nas mãos de Eurípedes se torna

ao mesmo tempo uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e queimar; [que] para produzir efeito em geral, precisa de novos meios de excitação, os quais já não podem encontrar-se dentro dos dois únicos impulsos artísticos, o apolíneo e o dionisíaco. Tais excitantes são frios *pensamentos* paradoxais - em vez das introversões apolíneas - e *afetos* ardentes - em lugar dos êxtases dionisíacos - e, na verdade, são pensamentos e afetos imitados em termos altamente realistas e de modo algum imersos no éter da arte [...] sua tendência antidionisíaca se perdeu antes em uma via naturalista e inartística (NT, 12).

Eurípedes é acima de tudo, como poeta, "o eco de seus conhecimentos conscientes; é isso precisamente o que lhe confere uma posição tão memorável na história da cultura grega." (NT 12) Segundo Nietzsche, essa é a razão pela qual ele deve ser compreendido como o meio pelo qual se infiltrou na arte e através desta na vida, a tendência estética socrática. Apenas compreendemos o que está realmente em questão neste processo de reforma da tragédia se seguirmos a pista de Nietzsche acerca de Eurípedes, isto é, a de que ele próprio é apenas uma máscara, de forma que através dele fala a voz de um demônio recém-nascido, Sócrates. Ainda que Eurípedes tente nos consolar com sua penosa retratação, embora sua trágica morte seja, ela mesma, como diz Nietzsche, um protesto contra a exequibilidade de sua tendência, aquela

não advém senão tarde demais, pois esta tendência já havia triunfado. Sócrates o grande mentor de Eurípedes já havia se postado como o mais violento opositor a Dionísio e por isso o fenômeno mais problemático da antiguidade.

Apenas mediante o impulso socrático é que alcançamos a tendência mais íntima do que surgiu com Eurípedes. Apenas através do instinto socrático é que compreendemos o movimento pelo qual chega ao poder uma "serenojovialidade de escravo, que não sabe responsabilizar-se por nada grave, nem aspirar a nada de grande, nem valorizar nada do passado e do futuro mais do que do presente" que, por conseguinte, covardemente se acomoda a um "gozo confortável" (NT 11). Ao prescindir de uma matriz mitológica que espelhava o que havia de mais louvável e promissor da espécie, o gênio socrático também não reconhece qualquer sentido de promessa e comprometimento com o futuro, com o porvir, com uma realização superior enquanto resultante de esforços atuais. Este acomodar-se cinicamente ao presente, esse descompromisso com o que foi e o que será, aponta para um modo de existência que fundamenta uma interpretação de mundo radicalmente diferente, seja em sua temporalidade, seja em suas prioridades.

Os alicerces desta nova perspectiva acerca da realidade, originada em contraposição à perspectiva essencialmente trágica, são expostos pelos princípios que definem a essência do socratismo estético que tem como lei suprema a tese de que "Tudo deve ser inteligível para ser belo" e como sentença paralela "Só o sabedor é virtuoso". Sentenças que remetem não apenas o belo, mas a própria virtude, bem como toda atividade séria e nobre do humano ao conhecimento racional. De posse deste princípio, cânone de um método racionalista aplicado a arte, Eurípedes mediu e retificou todos os elementos do drama e impôs ao ouvinte, como condição de participação na arte, a necessidade de constantemente calcular significado farejando com a razão todo minúsculo fragmento de sentido. É a esta necessidade que responde a introdução por Eurípedes do prólogo antes da ação, assim como a instauração do diálogo, entre outras modificações. Uma ferida aberta pela qual ocorre o esvaziamento de toda a tensão e, portanto, a conversão da tragédia em espetáculo a ser consumido e facilmente digerido por um disposição, ou ainda, um "estômago" racional. Assim, tal como Platão fará mais tarde, expulsando o poeta "irracional" da cidade ideal, Eurípedes eleva o princípio estético de que "tudo deve ser consciente para ser belo", paralelo ao princípio socrático segundo o qual "tudo deve ser consciente para ser bom" (NT 12) ao estatuto de critérios reguladores absolutos para toda a atividade artística, desde o momento de sua criação até o momento de sua apreciação.

Assim, nas palavras de Nietzsche, "um duvidoso Iluminismo" estende suas garras por sobre a cena grega, fazendo atrofiar as virtudes tradicionais, juntamente com "a antiga, maratoniana e quadrada solidez do corpo e da alma", de forma que é no terreno da arte que vemos brotar uma "nova e inaudita estimacão do saber e da inteligência" (NT 13) contra a deficiência vergonhosa do proceder irracional observado na arte trágica na medida que em suas representaes se privilegia o agradável em detrimento do útil, assim como se admite uma profusão de causas sem efeitos e efeitos que esqueceram de suas causas. Irracionalidade que não deve encontrar outro efeito sobre ndoles ponderadas que não a repulsa e o espanto. Tal problema foi observado pelo próprio Sócrates que em suas andanças e conversas com autoridades de várias áreas do saber concluiu que os pretensos mestres procediam "apenas por instinto". E aqui

tocamos no corao e no ponto central da tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a tica vigentes; para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a ótima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito. (NT 13)

Com Sócrates, o instinto de conservao não apenas da arte, mas também da moral e de toda a cultura é testado ao máximo e para sobreviver é preciso agarrar-se estreitamente ao tronco da dialética. Agora a vida  tornada possível não mais como espelhamento na beleza de um sofrimento e uma sabedoria do sofrimento, mas sim como algo inevitavelmente malgrado a ser conhecido e corrigido pelo instrumental otimista da dialética conforme a nova considerao do mundo inaugurada por Sócrates. Por trs deste esquematismo racional da existência, cabe observar a atuao de um impulso lógico que com Sócrates despontou como "uma força da natureza, como só encontramos, para o nosso horrorizado espanto, nas maiores de todas as forças instintivas" (NT 13). É neste registro que, como observa Nietzsche, devemos compreender o fato de que Sócrates sentiu esse impulso como uma vocao divina. O "*daimon* de Sócrates"  apenas a consciência que este filósofo teve do poder que nele encontrou expressão. E assim Nietzsche nos oferece a última chave para se compreender o caráter de Sócrates:

A sabedoria instintiva mostra-se, nessa natureza tão inteiramente anormal, apenas para contrapor-se, aqui e ali, ao conhecer consciente, obstando-o. Enquanto, em todas as pessoas produtivas, o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuasora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador - uma verdadeira monstruosidade *per defectum*! E na verdade percebemos aí

um monstruoso *defectus* de toda disposição mística, de modo que se poderia considerar Sócrates como o específico *não-místico*, no qual, por superfetação, a natureza lógica se desenvolvesse tão excessiva quanto no místico a sabedoria instintiva. (NT 13)

Porém, mesmo Sócrates não encerra em si o *gran finale* dessa nova configuração pulsional ineditamente nascida na cultura grega, pois ele é apenas o protótipo do homem que há de vir. Com seu talento dialético de promover o nascimento de ideias, por suas mãos nasceu o homem teórico. Segundo Nietzsche, em Sócrates reconhecemos a possibilidade de uma forma de existência até então inédita, o tipo *homem teórico*. Através deste tipo humano o espírito da ciência, com sua disposição tão inteiramente contrária ao espírito da música, estendeu sobre todo o globo, bem como sobre a totalidade da vivência humana sua rede de pensamentos frios e conceitos-múmias tecida com os fios de aço da causalidade e da moral. É apenas pela atuação neste único parto que Sócrates constitui um ponto de inflexão e vértice da história universal.

## 1.2 Sócrates e o parto do homem teórico

O invertido homem teórico do racionalismo socrático só pode ser compreendido a partir do seu antagonista, o intuitivo homem trágico, assim como o espírito otimista da ciência e seu conhecimento conceitual e abstrato da existência, só adquire pleno sentido diante do espírito da música, proscrito juntamente com a interioridade reconciliadora do mito que este resguardava. À sabedoria do "Sócrates moribundo" cuja impotência o estimula a tornar tudo calculável e previsível, em suma, determinável pela consciência, opõe-se seu mais poderoso duplo, o "Sócrates musicante", aquele que apenas em seus últimos momentos, já na prisão, dá ouvidos à voz de seu *daimon* a incitá-lo a fazer música - único e mais luminoso momento em que uma dúvida paira sobre os limites da natureza despótica da lógica, bem como sobre a relação vertical estabelecida entre ciência e arte. Não teria afinal Sócrates se perguntado, "Será que a arte não é até um correlativo necessário e um complemento da ciência?" (NT 15)

Assim, o declínio do artista intuitivo, seguido da origem e consolidação do tipo homem teórico, cuja estrutura cognitivo-psico-fisiológica se enraíza no paradigma racionalista inaugurado por Sócrates, só adquire plena significação se compreendido no contexto do processo de reconfiguração da tragédia e racionalização da arte. Com isso em mente, acessamos o significado de uma passagem da "Tentativa de autocrítica" acerca da obra *O nascimento da tragédia* na qual Nietzsche afirma,

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi o problema da ciência mesma - a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável. (NT *Tentativa de autocrítica*, 2)

Ainda em relação à originalidade com a qual se tratou o problema da ciência na obra *O nascimento da tragédia*, Nietzsche acrescenta que nesta obra tal problema foi "colocado sobre o terreno da arte - pois o problema da ciência não pode ser reconhecido no terreno da ciência." (NT *Tentativa de autocrítica*, 2) Por isso Nietzsche salienta que seu verdadeiro problema era o da ciência. Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma que as duas inovações decisivas do livro foi a compreensão do fenômeno dionisíaco entre os gregos e a compreensão do socratismo - de Sócrates como o instrumento da dissolução grega, um decadente típico no qual se encarna e solidifica a oposição entre racionalidade e instinto - oposição denunciada como uma força perigosa que mina a vida.

Através de Sócrates o homem teórico nasce triunfante e sedento de poder e tem seu mais alto alvo de prazer num processo de desvelamento da realidade cada vez mais completo. "Por isso Lessing, o mais honrado dos homens teóricos, atreveu-se a declarar que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência." (NT 15) Segundo Nietzsche, ao lado deste acúmulo de conhecimentos ergue-se

uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates - aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*.

Mais adiante:

Sócrates: ele nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém - o que é muito mais, morrer; daí a imagem do *Sócrates moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamental, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada. (NT 15)

Com Sócrates a racionalidade científica, com sua missão de justificar a existência através de seu enquadramento em um esquematismo lógico-conceitual da razão, emerge como paradigma oficial. Porém, não se trata apenas da fé inabalável na scrutabilidade da natureza e do ser, isto é, da obsessão em tudo explicar pelo saber e pelo fundamental que, nas palavras de Nietzsche, constitui o próprio fundamento da ciência, mas cabe sublinhar que o conhecimento autoriza também a "correção" da existência, uma pretensão especificamente

técnica. Temos assim bons indícios para suspeitar, juntamente com Sousa (2003), que na obra *O nascimento da tragédia* vemos a primeira caracterização do modelo de racionalidade técnica próprio à modernidade cujos principais traços são: a consolidação de um projeto de ajustamento do mundo para anular a contingência e o resultado dessa transformação como sendo afinal, o reflexo do transformador.

Se na obra *O nascimento da tragédia*, diante do supremo perigo que ameaça a vontade caracterizado pela consciência do absurdo da existência que não é senão consciência da individuação, da finitude e da dor sentida pela vida individualizada condenada à relatividade e à limitação, é a arte que se aproxima "qual feiticeira da salvação e da cura" reeditando, sob a sanção do mito e da religião, a certeza de uma unidade primordial cósmica por trás do véu de Maia, através da qual apesar de todo dinamismo dos fenômenos a vida permanece plena de prazer, agora, no entanto, é sob a sanção da ciência que essa dor demasiado humana encontrará lenitivo na forma de uma cadeia de proposições encadeadas logicamente. Esta consciência da dura verdade da individuação é que constitui

o problema do sentido introduzido pela consciência que a tragédia simboliza: ao contrário do animal ([que experimenta uma] unidade primitiva com o todo, na medida em que carece do ponto de vista exterior da consciência) para o homem pensante a condição individual e a certeza da morte se tornam presentes e, retirando à existência seu caráter absoluto, confrontam o ser com a impossibilidade da plena e imediata afirmação e, simultaneamente com a necessidade de um sentido. (SOUSA, 2003)

Assim como o artista, o homem teórico é protegido da ética prática do pessimismo, caracterizada pela disposição ascética da vontade, por um contentamento em relação à existência, porém, diferentemente do primeiro que se compraz com o que após a revelação permanece velado, deste último desata uma "universalidade jamais pressentida da avidez de saber" (NT 15) capaz de incitá-lo à existência com uma força que jamais encontrará paralelo. A partir do surgimento do homem teórico a mediação com a "maldição da individuação", ou seja, com a tensão diante da sempre iminente disposição ascética da vontade, própria aos estados nos quais se conhece verdadeiramente a realidade tal como ela é, não mais se dará sob o signo da arte em sua configuração religiosa, como foi o caso do helenismo antigo, mas antes, a partir do paradigma da racionalidade que encontrará na modernidade seu momento decisivo. É a semente do niilismo moderno que Nietzsche vê nascer juntamente com o homem teórico, visto que este, diversamente do heleno antigo, diante do pressentimento inevitável do conhecimento da verdadeira natureza da efetividade, imediatamente o rebaixa ao submundo (moralmente) inferior em relação ao conhecimento "racional" da realidade modulado por

categorias calculáveis e previsíveis que nos obriga a sempre estipular "unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser" (CI A "*razão*" na filosofia, 5), assegurando com esta postura um controle que seria impossível no registro de um conhecimento essencialmente "trágico" e autêntico da existência, dada a estrutura de sua constituição psicofisiológica naturalmente impotente e limitada. Esse artifício, caracterizado por Nietzsche como uma "profunda representação ilusória da realidade", embora corresponda a uma postura negativa em relação a vida, acaba por lançar o indivíduo à vida salvando-o da negação ascética da vontade. O homem teórico interpõe entre si e a natureza o espelho transfigurador da razão e através deste percebe a vida e a existência como algo a ser conhecido e justificado racionalmente, isto é, como algo calculável, previsível e sistematizável, pois causalmente organizado.

Sob a tirania da razão atribui-se ao saber e ao conhecimento verdadeiro o poder de uma medicina universal que distingue na busca pela verdade, bem como na mobilização do mecanismo dos conceitos, juízos e deduções a mais nobre e autêntica ocupação humana. É nesse registro que devemos questionar todas as definições ou caracterizações do humano e sua pretensa superioridade no mundo animal. Tema que, a propósito, atravessou toda a história do pensamento ocidental. Com o triunfo da racionalidade dialética a razão se torna a chave de acesso não apenas aos segredos mais ocultos da natureza e do ser, mas também à vitória - até então apenas prometida pela religião - sobre o erro, sobre o mal, sobre o sofrimento e, como um desenvolvimento posterior desse mesmo processo, sobre a finitude humana. Poucos temas exerceram tanto fascínio na ciência como o projeto de um dia superar tal limitação orgânica, mas enquanto isso não ocorre, permanece o plano de alargar o máximo possível a longevidade humana. Porém, esta fuga longe de refutar o niilismo apenas acelera o processo de sua consumação. Dar ouvidos ao alarido acerca do potencial da ciência em redimir o humano, eliminando-lhe a dor, o sofrimento e o trabalho, libertando-o da arbitrariedade da natureza, bem como fornecendo-lhe respostas a todas as suas perguntas pressupõe uma autoilusão voluntariamente admitida devido ao seu potencial reconfortante e de fácil digestão. Diante do fato de que o conceito de verdade constitui uma das chaves mestras para a compreensão da ciência (DA COSTA, 1999, p. 23), Nietzsche denuncia o caráter reativo que anima a vontade de verdade<sup>6</sup>, móbil de todo impulso científico, como a manifestação de uma indisposição e

---

<sup>6</sup> O conceito de vontade de verdade é central na crítica da razão, especialmente, em relação à pretensa neutralidade e objetividade do espírito científico. Tal conceito é o vetor pelo qual o filósofo denuncia o fato de que, ao contrário do que afirma, também a ciência repousa em uma crença, a saber, a convicção de que "*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário". A grande pergunta lançada à vontade de verdade da ciência é: "Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para

impotência em relação a ambiguidade, polissemia e impossibilidade de fixar a dinâmica inerente à vida, entendendo qualquer absolutização como uma tentativa de fuga ou como um narcótico.

Embora a modernidade forneça o pano de fundo no qual se torna possível que Zaratustra porte a mensagem de que "Deus morreu" (GC 125), Nietzsche não demora a perceber que o vazio deixado pela religião e pela metafísica, que não mais interpõem seus conceitos abstratos enquanto referências absolutas na mediação com a vida, tende a ser preenchido por novas formas de negação e "efetivamente Nietzsche identifica na combinação da racionalidade moderna com a técnica a mais perigosa dessas formas, assumindo já os traços hegemônicos de uma nova religião." (SOUSA, 2003)

Nietzsche pretende recontar a história oficial acerca da origem da filosofia que a situa no momento em que a compreensão do mundo e da realidade através do mito é superada pelo paradigma da racionalidade e sua pretensa missão de libertar o homem da obscuridade e da limitação próprios a uma perspectiva figurada, infantil e ilógica da realidade, a fim de desenvolver suas faculdades mais elevadas, aquelas que lhe conferem um estatuto único na natureza, bem como a sua especificidade humana. Não por acaso, a crítica nietzschiana à razão moderna encontra seus pressupostos e analogia fundamental no processo de dissolução da tragédia. Porém, o filósofo evidencia na passagem da interioridade do mito para a exterioridade da consciência não a emancipação do homem e sua elevação a uma percepção clara e distinta da realidade promovida pelo livre desenvolvimento de suas faculdades, mas, ao contrário, o seu mergulho em uma autoilusão perigosa, porque é muito mais difícil combater um inimigo que não se reconhece como tal. Por trás do poder de persuasão e conforto desta, que será chamada por Zaratustra de "pequena razão" se oculta uma avaliação da vida essencialmente negativa e reativa que reflete uma constituição psicofisiológica já

---

poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante de que qualquer outra coisa. Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade e a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso" (GC 344). A desvalorização do engano, sobretudo, diante de uma compreensão da vida como erro, simulação, aparência, em função de uma "verdade a todo custo" indica que a ciência, em seus pressupostos mais íntimos, remonta ao terreno da moral, mais precisamente, a uma disposição negadora da vida, representação de uma oculta vontade de morte. Assim, a pergunta "Por que ciência" nos leva a uma outra, "*para que moral?*" Ao negar a condição própria da vida, da história e da natureza, o cientista as recria em função de uma outra esfera, mais "verdadeira", ideal, ou seja, metafísica. Assim, Nietzsche conclui "a nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica" (GC 344) que pode ser remetida ao outrora inquestionável dogma de que Deus é a verdade e a verdade é divina. De forma que a ciência assume o papel outrora desempenhado pelos conceitos francamente metafísicos e religiosos. Isso explica o caráter reativo, negador da vida e niilista da própria ciência.

comprometida, malograda, cujos instintos se encontram cansados e desagregados. Neste sentido, lamenta Nietzsche:

Ao fim desta que pode ser chamada a melhor época grega, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, se tornaram mais otimistas, superficiais, teatrais, ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo mais serenojoviais e mais científicos? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as "ideias modernas" e preconceitos do gosto democrático, a vitória do otimismo, a racionalidade predominante desde então, o utilitarismo prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos - ser um sintoma da força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica? (NT *Tentativa de autocrítica*, 4)

A suspeita de que o ocaso da fase mais transbordante da cultura grega, bem como o nascimento de um novo e irrefutável sol que jamais se põe, mas tiraniza a existência com sua claridade estridente, deveu-se a um estado de degeneração fisiológica nos direciona a um outro movimento da filosofia de Nietzsche, desta vez localizado em sua fase mais madura. Trata-se da crítica de caráter psicofisiológico legitimada pelo conceito de vontade de poder. Apenas por meio desta crítica é que poderemos compreender melhor o diagnóstico que Nietzsche faz do estatuto da razão e do fenômeno da modernidade entendidos enquanto fenômenos que refletem um tipo humano singular, a saber, o homem teórico. Compreender a criação desta personagem configura aqui o fio que articula todos os movimentos da presente reflexão, de forma que se em um primeiro momento desta análise consideramos o processo de reformulação da tragédia como um evento que tem como um dos principais efeitos a sedimentação das condições para a origem e conservação deste tipo humano; nosso próximo movimento, será compreendê-lo no registro do recurso explicativo mais poderoso da filosofia de Nietzsche, porque possibilita o esclarecimento do modo de ser, das disposições, inclinações e, sobretudo, a economia pulsional que regula e justifica essa forma de vida.

## 2 O CONCEITO DE VONTADE DE PODER COMO CHAVE PARA A DISCUSSÃO ACERCA DO PROBLEMA DA "RUÍNA DA RAZÃO"

A obra *Crepúsculo dos ídolos* nos oferece uma chave privilegiada de entrada ao pensamento maduro<sup>7</sup> de Nietzsche, não apenas porque foi escrita no último ano de vida lúcida do filósofo constituindo, assim, uma espécie de síntese e recapitulação dos movimentos centrais de sua filosofia, mas também porque dedica especial atenção à questão central de nossa investigação, a saber, o problema da "ruína da razão" pensado no contexto de uma análise psicofisiológica apenas autorizada e plenamente compreendida no registro da teoria da vontade de poder. Além disso, não se deve menosprezar a própria opinião do filósofo, que assim se refere a esta obra em sua autobiografia intelectual:

Querendo rapidamente fazer uma ideia de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, comece-se por esse livro. O que no título se chama *ídolo* é simplesmente o que até agora se denominou verdade. *Crepúsculo dos ídolos* - leia-se: adeus à velha verdade... [...] Eu sou o primeiro a ter em mãos o metro para "verdade", o primeiro a poder decidir. [...] E, em toda seriedade, ninguém antes de mim conhecia o caminho reto, o caminho para cima: apenas a partir de mim há novamente esperanças, tarefas, caminhos a traçar para a cultura - eu sou o seu alegre mensageiro... exatamente por isso também sou um destino. (EH *Crepúsculo dos ídolos*, 1)

Nesta passagem entrevemos uma motivação essencial por trás da crítica aos ídolos eternos e jovens que não se deve desprezar (embora sobre ela nos limitaremos a uma breve indicação). Trata-se da proposta de um novo caminho para a cultura. Isso significa que Nietzsche não está preocupado simplesmente em analisar e diagnosticar a falácia constitutiva da natureza daquilo que até hoje foi considerado como verdade, que não é senão o próprio problema da cultura, mas também se preocupa em propor um novo caminho para a cultura

---

<sup>7</sup> Seguimos a classificação em três períodos do *corpus* nietzschiano formulada por Scarlett Marton "Resulta que passamos a considerar primeiro período o que vai de 1870 a 1876 e abrange: 1870 - *O drama musical grego, Sócrates e a tragédia* e *A visão dionisíaca do mundo*; 1871 - *O nascimento da tragédia no espírito da música*; 1872 - *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* e *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*; 1873 - *A filosofia na época trágica dos gregos, Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* e *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, o devoto e o escritor*; 1874 - *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida* e *Terceira consideração extemporânea: Schopenhauer como educador*; 1876 - *Quarta consideração extemporânea: Richard Wagner em Bayreuth* e ainda fragmentos póstumos. O segundo período, de 1876 a 1882, compreende: 1878 - *Humano, demasiado humano*; 1879 - *Miscelânea de opiniões e sentenças* e *O andarilho e sua sombra*, apêndices a *Humano demasiado humano*, reunidos posteriormente num único volume; 1881 - *Aurora*; 1882 - *A gaia ciência* (as quatro primeiras partes); além de fragmentos póstumos. O terceiro período, de 1882 a 1888, engloba: 1883/1885 - *Assim falou Zaratustra*; 1886 - *Ensaio de autocrítica* à guisa de prefácio a *O nascimento da tragédia*, prefácios ao primeiro e ao segundo volumes de *Humano, demasiado humano, Aurora* e *A gaia ciência*, assim como a quinta parte deste livro, e *Para além de bem e mal*; 1887 - *O nihilismo europeu* e *Genealogia da moral*; 1888 - *O caso Wagner, Crepúsculo dos Ídolos, O anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner* e *Ditirambos de Dioniso* e fragmentos póstumos" (MARTON, 1990, p.24-25).

caracterizado pela depuração das ilusões, arbitrariedades e infantilidades inerentes aos seus pressupostos. Segundo Frezzatti Jr. (2004, p.116) Nietzsche é considerado pioneiro em relação ao estudo da cultura, de forma que o problema da elevação da cultura enquanto problema da elevação do homem pode ser considerado como a sua questão primordial. Ora, a crítica às velhas verdades participa da crítica mais ampla direcionada à configuração clássica da razão, pois como expomos no capítulo anterior é próprio ao paradigma da racionalidade inaugurado por Sócrates a tão familiar avidez por um desvelamento cada vez mais completo da efetividade. Neste sentido, podemos afirmar que a crítica à razão pode servir como um fio condutor possível para a compreensão do projeto nietzschiano de demolição de todo um edifício metafísico arbitrariamente construído sobre conceitos ideais, isto é, ficções originárias que, por conseguinte, nos encaminham ao ponto de partida da tradição do pensamento ocidental. Nietzsche parte da crítica à cultura moderna em todas as suas manifestações sejam elas compreendidas no domínio da metafísica, da arte ou da religião e moral, assim como capturadas em suas artimanhas de disfarce por trás das estruturas, categorias e motivações da ciência.

O crepúsculo dos ídolos nos remete, assim, ao maior acontecimento recente, isto é, ao fato de que "Deus está morto" e juntamente com este conceito mais elevado (o conceito de Deus como *causa sui*) definiu também a crença em todo idealismo refletido nos conceitos metafísicos como "ser", "alma", "Bem", "perfeição", "verdade" e todo o anêmico e frio rol destas "fantasias doentes desses tecedores de teias" (CI *A razão na filosofia*, 4). Para aqueles que guardam alguma suspeita no olhar, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança foi abalada profundamente e tudo o que sobre ela foi construído começa a desmoronar. Porém, a grandeza desse fenômeno o torna impossível de ser imediatamente digerido, de forma que durante séculos a sombra deste deus morto ainda será mostrada em cavernas. E eis que no cerne deste acontecimento, que carrega consigo a persistência de seu efeito, encontramos a denúncia de que na realidade, nossa crença em uma interpretação racional do mundo, segundo a qual o valor e o sentido deste repousa exclusivamente em sua "equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor, um 'mundo da verdade', a que pudéssemos definitivamente aceder com ajuda de nossa pequena e quadrada razão" (GC 373), repugna por reduzir a natureza, a polissemia imanente à dinâmica da efetividade, que não é senão caos e possibilidade infinita de interpretações, não apenas à perspectiva humana, mas ao que nela há de menor, mais tardio e incompleto, ou seja, à sua pequena razão e consciência. Reduzir a existência a um esquematismo racional, pretensamente objetivo e universal que, embora assuma ares "científicos", ainda se encontra

fundado em crenças metafísicas, isto é, em avaliações morais, significa despojar o mundo de sentido e legitimidade, abdicando de qualquer possibilidade de apreender e conhecer algo da vida e da existência ao lhes negar o seu estatuto próprio.

Longe de despertar o homem para sua mais nobre potencialidade, na realidade, a razão serviu apenas como mais um narcótico, uma autoilusão, cujo sonho não produziu senão monstros, ainda que sob a "fria e clara luz do dia". Assim, esta é a disposição segundo a qual Nietzsche como "médico da cultura" usa seu "martelo" para ascultar os ídolos, testando a sua consistência e legitimidade, pela primeira vez incomodados em seu sono tranquilo.

Não por acaso, o período de maturidade da obra nietzschiana é chamado por Scarlett Marton de "período da transvaloração dos valores". Neste momento o filósofo procede a uma rearticulação de suas ideias a partir de uma nova ótica na qual torna operatório o conceito de valor, de forma que a reflexão sobre os valores (particularmente os valores morais) ganha uma renovada consistência através da instauração do procedimento genealógico, como se pode observar nos prefácios de 1886 aos livros já publicados e a autobiografia intelectual de 1888. Ainda segundo Marton, "o que viabiliza esta reorganização é a cosmologia, que ele então constrói a partir dos conceitos de vontade de potência e eterno retorno. [Nietzsche] Pode, enfim, colocar a questão do valor dos valores, pois o critério de avaliação já se encontra dado pela filosofia da natureza" (1990, p.14). Assim, a realização de uma verdadeira genealogia dos valores morais, tal como Nietzsche a entende, isto é, enquanto percepção da tonalidade das avaliações por trás do(s) valor(es) analisado(s), apenas é possível e legítima a partir do amadurecimento do conceito central de vontade de poder. Tal é a originalidade do proceder genealógico em Nietzsche, pois somente no registro de operação da vontade de poder, em outras palavras, no contexto ao qual nos remete o critério de avaliação gerado no âmbito de uma filosofia da natureza, é que Nietzsche encontrará a raiz primeira das avaliações e de qualquer juízo de valor.

A afirmação de Nietzsche de que "*este mundo é a vontade de poder - e nada além disso!*" (VP 1067) nos fornece uma importante indicação acerca do âmbito de atuação da vontade de poder. Com isso, o filósofo assinala que a vontade de poder está presente e atua na totalidade da efetividade, revelando-se como a única qualidade que se deixa encontrar na variedade do efetivo, isto é, como o único atuante em toda parte. Porém, qualquer tentativa de substancializar a noção de vontade de poder, compreendendo-a como um princípio ou fundamento do ser ou um *ens metaphysicum*, implicaria em contradizer a formulação nietzschiana. Ainda que se tenha em vista passagens que se referem ao "mundo, cuja essência é vontade de poder" (BM 186) ou como lemos em um fragmento que "se a essência mais

íntima do ser é vontade de poder [...] se a essência mesma é vontade de poder" (VP 693), qualquer compreensão da vontade de poder como um princípio universal subsistente por si próprio, isto é, como uma espécie de Um que se particularizaria nas variadas expressões do efetivo, implicaria remeter Nietzsche a um sentido de metafísica que ele não apenas manifestamente critica<sup>8</sup>, como também promove o seu desmoronamento. De forma que, quando Nietzsche afirma que o mundo entendido como o todo da efetividade é vontade de poder, ele tem em mente uma multiplicidade fáctica de vontades de poder que é sempre dada enquanto quantitativas particularizações nos eventos concretos. O conjunto de vontades de poder, isto é, de *quanta* de poder, apenas pode ser concebido como (e a partir de sua) atualização. Esta atualização se apresenta como (e, até mesmo constitui o) devir, entendido por Nietzsche como o vir-a-ser agonístico de vontades de poder.

Assim, a vontade de poder só existe factualmente enquanto jogo e contrajogo de uma pluralidade de *quanta* de poder em luta por precedência, de forma que a sua "essência", isto é, o seu caráter intrínseco, consiste no exercício de poder sobre outras vontades de poder. Ao descartar qualquer possibilidade de compreender a vontade como um "em si", isto é, como algo puramente abstrato, um dado último, seja na forma de um sujeito ou agente por trás da ação ou na forma de uma Vontade universal por trás de todo acontecer, o critério de "verdade", doravante, será alicerçado naquilo que há de essencial e imutável em todo querer. "Esse algo-posto, essencial em todo querer é: poder. Vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processos de dominação. Por isso querer-poder não é apenas 'desejar', aspirar, 'exigir'. A ele pertence o 'afeto de mando'" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). A vontade de poder visa exclusivamente a ampliação dos processos de dominação, porém, este querer-poder não significa um objetivo ou finalidade a realizar, trata-se apenas de seu caráter intrínseco, em outras palavras, a vontade de poder somente existe enquanto efetivação, apenas pode ser compreendida a partir deste caráter essencialmente dinâmico. Dinamismo que corresponde a processos de luta por precedência. Esse âmbito processual de atuação da vontade de poder

---

<sup>8</sup> Trata-se da metafísica entendida no sentido de uma teoria de dois mundos, em outras palavras, qualquer interpretação de mundo que pressuponha uma instância de determinação puramente abstrata, desvinculada do mundo concreto, da efetividade. A crítica nietzschiana incide sobre todo e qualquer tipo de idealismo, capaz de ficcionar realidades suprasensíveis nas quais são situados os critérios de avaliação e as condições de possibilidade de toda a realidade. "Se desconsideramos esse estreitamento, não pode ser mantida a pretensão de Nietzsche de que sua filosofia não seja metafísica." (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.52). De fato, se compreendermos metafísica como toda tentativa de fornecer uma explicação acerca da realidade tal como ela é verdadeiramente ou, nas palavras de Nietzsche, da totalidade da efetividade, a questão que se coloca é a de saber em que sentido Nietzsche é metafísico, bem como responder à pergunta pela consistência desta interpretação. Tema que, entretanto, excede nossos propósitos.

enquanto movimento intrínseco em função da intensificação do domínio constitui a referência não apenas para a compreensão nietzschiana da noção de devir, mas também para a formulação de um radicalmente novo critério de verdade com o qual o filósofo pretende responder a pergunta genealógica acerca da origem dos valores, bem como da "verdade" e "falsidade" destes<sup>9</sup>. Nas palavras de Nietzsche "O critério da verdade está no incremento do sentimento de poder" (VP 534).

Origem que a tradição filosófica insiste em não reconhecer devido ao hipertrofiamento da atividade racional enquanto atividade puramente cognitiva, isto é, da "pequena razão", em detrimento da "grande razão", real ponto de partida para a compreensão do mundo enquanto atividade complexa deste jogo-total. Este jogo-total nos remete ao mundo da aparência, único mundo realmente existente, isto é, ao domínio próprio da sensibilidade, da história, assim como de toda mudança, transformação, em suma, do devir. Pode-se remeter esse jogo-total ao domínio do corpo apenas sob a condição de compreender o próprio corpo enquanto luta de *quanta* de forças que interpretam<sup>10</sup>. Este domínio prescinde de qualquer fundação metafísica em alguma referência substancial, causa ou origem primeira à qual remeteríamos todos os fenômenos. Ao contrário, sua constituição e todo seu acontecer existe apenas a partir da dinâmica das relações de mando e obediência estabelecidas entre vontades de poder que determina inclusive "nossas particulares condições de vida, e com isso nossas perspectivas" assim como "as ações e reações respectivamente determinadas de *todos* os seres singulares" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 101). Por isso, a pergunta pelo valor do valor, longe de nos remeter ao domínio conceitual caracterizado pela reflexão acerca dos conceitos claros e distintos, aponta-nos para a condição agonística prefigurada pela dinâmica da pluralidade de vontades de poder. Dinâmica através da qual são possíveis o surgimento de avaliações, interpretações e perspectivas que determinam, por sua vez, nossas disposições morais, políticas, artísticas etc. Também não é senão com ressalvas que se pode alegar que o primado da razão cederia ao primado do corpo, pois não se trata aqui de uma mera inversão de polos.

---

<sup>9</sup> "Com isso, verdade não é algo que estivesse aí e tivesse que ser encontrada, descoberta, - mas algo que há que ser criado e que dá nome a um processo, mais ainda para uma vontade de subjugação, que, em si, não tem nenhum fim: inserir verdade, como um *ativo* determinar, não como um tornar-se consciente de algo que 'em si' fosse fixo e determinado. É uma palavra para a 'vontade de poder'." (NIETZSCHE, Fragmento póstumo do outono de 1887, nº 9 [91]; KGW VIII 2, p.49 apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p.88).

<sup>10</sup> Müller-Lauter (1997) salienta a importância de precisarmos três planos diversos de significado do conceito de fisiologia no pensamento nietzschiano, bem como a necessidade de subsumir o significado de fisiologia entendido como determinação somática dos homens àquele que compreende-a enquanto luta de *quanta* de potência que interpretam. Esta indicação é fundamental no sentido de evitar uma possível redução da reflexão acerca do corpo em Nietzsche a um fisiologismo limitado que percebe o corpo como um dado último. Trata-se de compreender o corpo como constituído por uma pluralidade que é, ela mesma, interpretação. Sendo o próprio conceito de interpretação remetido à dinâmica fisiológica da vontade de poder.

De forma que, doravante, a reflexão filosófica de Nietzsche passa a integrar em sua reflexão sobre a subjetividade e a cultura, os recursos oferecidos pelo campo das ciências da natureza, especialmente em relação às contribuições acerca das bases fisiológicas e psíquicas da vida humana. "Walter Kaufmann é um dos poucos comentadores a levar em conta que, com o conceito de vontade de potência, Nietzsche vincula as questões acerca da cultura às que dizem respeito à natureza. No livro, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, afirma: 'Com a concepção de vontade de potência Nietzsche insiste na relação agora renovada entre natureza e cultura'" (MARTON, 1990, p.63). Nesse sentido, Nietzsche não apenas foi o primeiro filósofo a colocar a cultura como problema, além disso, foi o primeiro a formular tal problema em termos fisiológicos. A reaproximação entre fisiologia e filosofia abre o caminho para a proposição de que corpo e cultura sofrem os mesmos processos, isto é, ambos são determinados pela dinâmica própria da atuação da vontade de poder. Isso conduz o filósofo à dissolução dos limites entre cultura e biologia. Assim, o conceito de vontade de poder, como critério de avaliação insuperável, ou ainda, como critério de verdade, permite-o vincular de uma forma inteiramente original corpo e cultura (WOTLING, 2004).

Porém, não vamos nos deter sobre o estatuto da relação entre cultura e biologia na filosofia de Nietzsche<sup>11</sup>, tampouco avaliar a interpretação de Marton acerca de uma filosofia da natureza ou cosmologia construída no pensamento de Nietzsche<sup>12</sup>, importa-nos a partir de agora delinear com mais precisão o movimento pelo qual o conceito de vontade de poder se torna um critério regulador fundamental para as reflexões sobre as diferentes esferas de atuação humana, seja em relação às questões relativas à vida enquanto fenômeno biológico,

---

<sup>11</sup> Há no contexto da pesquisa em Nietzsche grande atenção dedicada às relações entre fatores culturais e biológicos na determinação da constituição da espécie humana, incluindo suas realizações culturais. Remetemos o leitor aos dois livros de Frezzatti Jr (2001, 2006). A preocupação com esta problemática se revela de grande importância, visto que encontramos na obra de Nietzsche tanto passagens que indicam claramente a ênfase dada a fatores culturais, quanto excertos que conferem aos pressupostos biológicos papel determinante na constituição da espécie humana e suas realizações. Partilhamos da posição de Frezzatti Jr (2004, p.115) segundo a qual no pensamento de Nietzsche se percebe uma dissolução das fronteiras entre cultura e biologia, justificada pelo argumento de que corpo e cultura sofrem os mesmos processos, isto é, ambos são resultados de processos de hierarquização de impulsos ou *quanta* de poder em busca por mais potência. Acrescentamos, a título de esclarecimento, que esta interpretação pressupõe a compreensão da contribuição da teoria da vontade de poder, cujo desenvolvimento apenas será completo no período de maturidade do filósofo. Embora, neste período fique evidente a ênfase conferida aos aspectos biológicos, campo do qual Nietzsche retirará a inspiração decisiva ao próprio conceito de vontade de poder, é preciso ter em mente que nesse contexto o próprio termo "fisiologia" guarda um triplo sentido, a saber, pode tanto ser compreendido como sinônimo de biologia, quanto ultrapassa o domínio biológico para se referir ao domínio inorgânico, bem como ao âmbito de todas as produções humanas.

<sup>12</sup> No seu entender, o caráter peculiar da filosofia de Nietzsche encontra-se situado exatamente na elaboração de uma filosofia da natureza, chamada pelo filósofo de cosmologia, base através da qual Nietzsche não apenas fundamenta a reflexão acerca dos valores e, em última instância, a reflexão acerca dos problemas postos pela condição humana, como também se constitui no instrumento conceitual pelo qual o filósofo espera encontrar um ponto de ligação entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) e as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) (MARTON, 1990, p.13).

seja aquelas relacionadas aos fenômenos psicológicos e sociais. Visto que é este movimento que autoriza Nietzsche a tomar este conceito como um critério avaliativo decisivo para a análise e crítica direcionada ao paradigma da racionalidade moderna, seja em relação às suas falácias estruturais, seja em relação aos tipos humanos que a sustentam.

## **2.1 A fundamentação do conceito de vontade de poder como critério de avaliação da efetividade**

Partamos da seguinte formulação de Marton,

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais; é ele que vai constituir o elo de ligação entre as reflexões pertinentes às ciências da natureza e as que concernem às ciências do espírito (MARTON, 1990, p.29).

A inclinação de remeter as reflexões acerca dos fenômenos psíquicos e sociais, àquelas acerca da vida enquanto fato biológico já está presente na obra *Assim falou Zaratustra*, ocasião da introdução do conceito de vontade de poder na obra publicada. Assim diz Zaratustra, "Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor" (*Z II Do superar si mesmo*). Neste primeiro momento, o conceito de vontade de poder é identificado com o conceito de vida sendo, portanto, caracterizado como vontade orgânica. A associação do conceito de vontade de poder com o conceito de vida aponta para uma compreensão autêntica da vida e do corpo pensados a partir de uma perspectiva caracterizada por uma complexidade inegavelmente perturbadora e, por isso, inédita na tradição filosófica.

A inspiração para a elaboração do conceito de vontade de poder é claramente biológica. Sabe-se da relação estreita que o filósofo estabeleceu com a ciência de sua época<sup>13</sup>. Esta relação data de muito cedo, como demonstra a elaboração já no ano de 1868 de um trabalho sobre Demócrito, no qual o filósofo já postulava que o pensamento grego inventara quase todas as hipóteses da ciência moderna. Em relação à reflexão propriamente biológica, neste mesmo ano Nietzsche entra em contato com o pensamento de Darwin através da obra

---

<sup>13</sup> Embora, Nietzsche possuísse o projeto de estudar seriamente física, química e biologia a fim de fundamentar cientificamente as suas ideias como consta em alguns manuscritos é mais adequado falar que Nietzsche foi afetado muito mais pelos problemas candentes da ciência de sua época do que possuía conhecimentos aprofundados acerca de tais matérias (MARTON, 1990, p.13).

*História do materialismo* de Lange, publicada em 1866. Embora Darwin exerça sobre Nietzsche uma importante influência, o apreço do filósofo em relação ao biólogo sofre ao longo da obra modificações decisivas. Se no início de sua produção intelectual Nietzsche se inclina favoravelmente ao darwinismo, a partir do segundo período de sua obra começa deste se afastar, de forma que, sobretudo, por influência do biólogo suíço neo-lamarckista Rüttimeyer, no terceiro período de seu pensamento elabora uma crítica consistente ao darwinismo.

Embora a própria ideia da luta como traço fundamental da vida entendida como vontade de poder (BM 13), possa ser considerada uma influência darwiniana, Nietzsche se afasta de Darwin em pontos decisivos. Em primeiro lugar, diferentemente de Darwin que defende a ideia de que a luta pelos recursos limitados de sobrevivência<sup>14</sup> se justifica pela necessidade de autoconservação, Nietzsche defende a ideia de que a luta não é provocada pela escassez, mas por uma "insaciabilidade eterna causada por uma infinita capacidade de absorção celular." (MARTON, 1990) Nesse ponto, Nietzsche retira do biólogo, que lhe é contemporâneo chamado W. H. Rolph, a inspiração para a caracterização da luta entre vontades de poder enquanto combate movido por um generalizado querer-sempre-mais-potência que corresponde a um *pathos* de domínio. Este anseio de poder atuante em cada movimento da luta de forças é engendrado por um impulso insaciável pela ampliação do âmbito de poder. Esta é a disposição imanente à "totalidade do ente". Nas palavras de Nietzsche,

cada corpo específico anseia por tornar-se senhor de todo espaço, por estender sua força (- sua vontade de poder:) e repelir tudo que obsta à sua expansão. Mas ele se depara continuamente com o mesmo ansiar de outros corpos e termina por arranjar-se ("unificar"-se) com aqueles que lhe são aparentados o bastante: - *assim eles conspiram, então juntos, pelo poder*. E o processo segue adiante... (VP. 636)

Desta ideia de luta provocada, sobretudo, por uma vontade inevitável de assenhoreamento dirigida a tudo o que se quer ou superar ou incorporar ou contra o qual se defender, decorre outra crítica de Nietzsche a Darwin. Para o filósofo, outro grande equívoco de Darwin corresponde ao fato de que este tomou por causa o que é consequência, isto é, considerou a necessidade de autoconservação como o *primum móbile* da luta entre os seres, quando, na realidade, tratar-se-ia apenas de um efeito secundário ou uma mera consequência da verdadeira motivação, que não é senão combate por poder. Neste sentido, afirma

---

<sup>14</sup> Darwin mobiliza a teoria de Malthus, segundo a qual, os meios de subsistência crescem em proporção menor que os animais, para explicar a luta entre os animais pelo acesso aos meios que permitiriam a conservação.

Nietzsche, "Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força - a própria vida é vontade de poder -: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso" (BM 13), em outra passagem "Em todo vivente pode mostrar-se claramente que ele tudo faz para não se conservar, mas sim se tornar *mais...*" (VP 688).

Em segundo lugar, Nietzsche amplia o âmbito de atuação da luta, pois se para Darwin esta se restringia ao reino dos organismos vivos, afinal, a ideia de concorrência vital para Darwin é mobilizada enquanto mecanismo da seleção natural das espécies, para Nietzsche, a luta enquanto traço decisivo da vida, identificada como vontade de poder, estende seu campo de atuação a todo constituinte orgânico, ou seja, a todas as partículas e elementos, ainda que microscópicos, implicadas na dinâmica imanente à vida em todas as suas configurações. Em outras palavras, a vontade de poder está presente tanto no corpo enquanto unidade orgânica, quanto na multiplicidade das partes que compõem o organismo<sup>15</sup>. Neste momento, Nietzsche decisivamente influenciado por outro biólogo que lhe é contemporâneo, chamado W. Roux, manifesta a intenção em ampliar o campo de ação da teoria evolucionista indicando que a luta também ocorre entre as partes do organismo. Porém, como mostraremos a seguir, Nietzsche vai ainda mais longe ao estender o âmbito de luta à realidade concreta. Já que o mundo é vontade de poder e nada além disso, a vontade de poder diz respeito necessariamente à totalidade da efetividade.

Em terceiro lugar, a luta nietzschiana entre vontades de poder difere radicalmente da *struggle for life* de Darwin, pois diferentemente desta, a primeira não implica a aniquilação dos indivíduos, mas um combate permanente através do qual surgem arranjos entre vencedores e vencidos sempre sujeitos a possíveis reconfigurações, o que impede qualquer termo ou trégua. Assim, as multiplicidades de *quanta* de poder se organizam em aglomerados cuja coesão é determinada pela hierarquia estabelecida entre dominantes e dominados. Tais organizações constituem verdadeiros "sistemas de vassalagem", isto é, organizações de elementos integrados entre si a partir de relações hierárquicas de mando e obediência entre vontades de poder interdependentes e coexistentes, pois "Dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é portanto uma espécie de *continuação* da luta. *Obedecer* é também uma *luta*: desde que reste força capaz de resistir" (NIETZSCHE, apud MARTON, 1990, p.32). Estes arranjos espelham a forma e exprimem a direção da vontade de poder ou conjunto de vontades de poder que, em um dado momento, subjugaram outras vontades de poder e com isso imprimiram o seu selo sobre o aglomerado. A unidade provisória formada constitui assim

---

<sup>15</sup> Nesse registro apontamos para a compreensão do próprio indivíduo como constituído por uma multiplicidade de constituintes em franco combate, "pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas" (BM 19).

verdadeiras "formações de domínio" reunidas em função da autoridade de uma vontade de poder predominante. Porém, os vencedores dependem dos vencidos, assim como estes dependem daqueles, de forma que a hierarquia é constantemente atravessada por tensões. A pressão implacável entre os dois lados ameaça constantemente o equilíbrio da unidade, regida por uma (ou um conjunto de) vontade de poder, até uma situação limite em que a hierarquia se torna insustentável. Ao se dissolver a ligação, todos os papéis são novamente recolocados em disputa. Como resultado deste embate temos a instauração de um novo arranjo, isto é, novos intérpretes nas funções de dominar e ser dominado. A dinâmica da realidade corresponde assim a um verdadeiro concerto no qual as vontades de poder exercem a cada vez todas as colocações possíveis.

Por último, se a luta não é movida pela autoconservação, mas pela voracidade, ou seja, pelo desejo insaciável por um incremento de potência, os vencedores não são, conforme a descrição de Darwin, os sobreviventes que se revelaram como os mais aptos, mas sim os impulsos que em um determinado momento triunfaram no embate com outros impulsos e assim conquistaram o direito de impor a um arranjo sua forma, direção e sentido. Nesse sentido, conclui-se que a vontade de poder não tem como prioridade a conservação, a sobrevivência, tampouco a adaptação ao meio ou a satisfação de necessidades como a fome, a geração ou o prazer, segundo Nietzsche todos esses movimentos devem ser entendidos como efeitos secundários, como meras consequências da dinâmica essencial da vontade de poder, definida, sobretudo, como um desejo insaciável por aumento de poder. Se a "essência" da vontade de poder condiz a um movimento exclusivamente direcionado à apuração de meios e expedientes para o acréscimo de poder, atualizado através da dilatação do âmbito da própria autoridade, não há outro fim, outra finalidade (no sentido de um *télos*) possível que não corresponda a esta pretensão.

Em última instância, o conceito de vontade de poder nos remete à pluralidade de forças ou *quanta* de poder implicadas em um jogo de criação e desconstrução que fundamenta uma interpretação dinâmica da vida cujo traço fundamental é a luta generalizada deflagrada entre todos os impulsos movidos pelo desejo de aumentar o âmbito de atuação. A vontade de poder só pode ser compreendida em contraposição uma com a outra, ela pressupõe a resistência, de forma que o obstáculo é sentido como estímulo. Como afirma Deleuze (1976, p.7), "O ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular". Porém, há de se notar que o conceito de força não surge aqui de maneira casual. Este conceito é frequentemente empregado como sinônimo de vontade de poder, pois se mundo é vontade de poder e nada além disso, ele é também "uma firme, brônzea grandeza de força [...], um

jogo de forças e ondas de forças" (VP 1067). Este conceito corresponde a um passo importante para nossa reflexão.

Se Nietzsche buscou na biologia subsídios para elaborar o conceito de vontade de poder, foi na física que o filósofo encontrou elementos para construir a teoria das forças. Segundo Marton (1990, p.57), "Tributária da ciência da época, a noção de força permite-lhe postular a homogeneidade de todos os acontecimentos: não existe traço distintivo fundamental seja entre orgânico e inorgânico, seja entre físico ou psíquico ou entre 'material' e 'espiritual'". Assim, é apenas através desta nova associação entre vontade de poder e força que alcançamos uma compreensão mais completa do registro no qual opera a vontade de poder, registro que abrange a vida biológica e fisiológica, assim como a vida psíquica e social, inclusive o mundo inorgânico. Bem como se torna palpável a intenção de Nietzsche por trás da doutrina da vontade de poder, a saber, a de legitimar conceitualmente uma outra lógica reguladora da dinâmica das relações entre a pluralidade dos impulsos constitutiva da natureza dos corpos, em seus órgãos, tecidos e células, mas também constitutivos de todo pensamento, sentimento, comportamento, em última instância, de toda realização humana. O esclarecimento acerca deste "modo complexo de organização" operado pela teoria das forças traduz uma reflexão dinâmica (que se quer científica) do acontecer a partir da qual Nietzsche pretende explicar não somente a totalidade de nossa atividade e nossa relação com a realidade, bem como a de toda e qualquer efetividade, interpretada como caos e luta entre vontades de poder, em outras palavras, pensada como "da mesma ordem de realidade que têm os nossos afetos" (BM 36).

Cada "formação de domínio", isto é, a instauração de determinada hierarquia de impulsos submerge deste mundo "infraciente" em direção à superfície da realidade sob a forma familiar dos acontecimentos que, literalmente, vêm-a-ser como efetividade. O fato que chega à nossa percepção é apenas a superfície de um evento, ou seja, o estágio final de um longo e complexo processo. Esta é a razão pela qual Nietzsche critica como ilusória a percepção dos fenômenos como unidades simples imediatamente dadas e subsistentes por si mesmas. Ora "Tudo o que é simples é meramente imaginário, não é 'verdadeiro'. O que, entretanto, é real é verdadeiro, não é único nem pode ser ao menos redutível ao um" (VP 536). A aparente simplicidade e unidade dos eventos não deve obscurecer o conhecimento da realidade tal como ela é verdadeiramente, isto é, como um processo dinâmico de vir-a-ser de vontades de poder. Assim, o surgimento de um órgão, de um pensamento, de um valor, de uma política, de uma cultura é a resultante do processo no qual a totalidade das forças que

compõem a efetividade se reorganizam em função de vontades de poder dominantes<sup>16</sup>. Razão pela qual Nietzsche afirma que "nenhuma mudança é representável na qual não haja uma vontade de poder" (Uma não no sentido de "única"), o que o remete a uma redefinição do próprio conceito de "causa": "Traduzamos o conceito 'causa' de volta para a única esfera que conhecemos, da qual o tomamos: então nenhuma *alteração* na qual falte uma vontade de poder é representável para nós. Não sabemos deduzir uma alteração se não ocorre a expansão de um poder sobre outro poder" (VP 689).

Porém, não se deve deduzir que a nossa ilusão de ótica em relação aos acontecimentos da realidade se origine da limitação de nosso aparelho sensorial. Nietzsche é categórico ao afirmar que os sentidos não mentem.

Eles não mentem nem do modo como os eleatas pensavam, nem como ele [Heráclito] pensava - eles não mentem. O que *fazemos* do seu testemunho é que introduz a mentira; por exemplo, a mentira da unidade, a mentira da materialidade, da substância, da duração... A "razão" é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem... (CI A razão na filosofia, 2)

Se "toda unidade *só* é unidade como *organização e combinação*: em nada diferente de como uma comunidade humana é uma unidade [...], por conseguinte, uma *configuração de domínio*, que *significa* um, mas não *é* um." (VP 561) Ao afirmar que estas ordenações apenas "significariam" uma unidade, isto é, apenas se apresentam à nossa percepção como unidade, Nietzsche indica que a aparência de unidade se deve ao efeito simulador da linguagem<sup>17</sup>. Ao designá-las conceitualmente, com o objetivo de identificá-las e sujeitá-las não apenas à compreensão, mas também à comunicação, nós às compreendemos como uma unidade. "O problema é que a unidade da palavra não garante a unidade do referente, mas provoca a crença nessa unidade." (BRANCO, 2010, p.179) Isto é, promove uma ilusão que acaba por mascarar processos complexos e dinâmicos que não são absorvidos pelo esquema linguístico. Isto fica claro no processo de criação dos conceitos (FONSECA, T.S.M.L., 1994, p. 109).

Embora Nietzsche considere que, também Heráclito foi injusto com os sentidos, que os rejeitou porque estes mostravam as coisas como se elas tivessem duração e unidade, Nietzsche reconhece que ele sempre terá razão em que o ser é uma "ficção vazia". Segundo

<sup>16</sup> Neste registro, compreende-se a exposição do que Nietzsche entende pela noção de revelação: "A noção de revelação, no sentido de que subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna *visível*, audível, algo que comove e transtorna no mais fundo, descreve simplesmente o estado de fato." (EH *Assim falou Zaratustra*, 3)

<sup>17</sup> "Um impulso ainda tão complexo, se ele tem um nome, vale como unidade, e tiraniza todo pensador que procura sua definição." (NIETZSCHE, F. Fragmento póstumo da primavera-outono de 1881, nº 11[115] KGW V 2, p.380 apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p.75)

Nietzsche, "Na realidade, nada, até o presente, teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos!" (CI *A razão na filosofia*, 5). A falácia do ser, que tem como advogado permanente a linguagem, consiste precisamente na abstração de um estágio que só tem sentido no interior de um processo fáctico de luta entre vontades de poder, seguida de sua substancialização, isto é, de uma irreversível estabilização. O que está em ação aqui é justamente o "preconceito da razão [que] nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, ser." (CI *A razão na filosofia*, 5) Como consequência da refutação lógica do conceito de ser, isto é, ao revelar a falsidade deste conceito, já que ele não se refere a nada realmente existente, apenas a uma ilusão, desaba toda esperança de se apoiar em um suposto *individuum*, algum dado último, estável, indivisível *quantum* de poder por detrás do qual cheguemos a um nível micro ou para o qual caminhemos, em um nível macro. Com isso Nietzsche contribui para a expiação da velha fantasia acerca de um ponto arquimediano ou de uma certeza absoluta cartesiana.

Em um nível micro, Nietzsche afirma ter “descoberto o ‘ínfimo mundo’ como o sobretudo decisivo” (NIETZSCHE, Fragmento póstumo, primavera de 1888, 14 [37]; KGW VIII 3, p.28 apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 78). Porém, como consequência da refutação do tradicional conceito de ser, ao aludir a esse ínfimo Nietzsche não se refere a uma pluralidade de dados-últimos quantitativamente irreduzíveis. Nietzsche não se deixa seduzir por esta tentação, como “também os adversários dos eleatas ainda sucumbiram à sedução de seu conceito de ser: Demócrito, entre outros, quando inventou seu átomo...” (CI *A razão na filosofia*, 5). Assim, da dinâmica da luta decorre a formação de unidades sob a ascendência provisória de vontades de poder que, por conseguinte, pertencem a unidades cada vez mais extensas. De uma perspectiva macro, Nietzsche nos direciona aos "organismos mais abrangentes", isto é, aos maiores arranjos de associações de vontades de poder possíveis. Como "últimos organismos cuja configuração vemos, Nietzsche nomeia povos, estados, sociedades." (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 97) Em ambas as instâncias seja em relação ao ínfimo mundo, seja em relação aos organismos mais abrangentes a "essência" da vontade de poder é dada como ser fáctico, isto é, como aglomerado de *quanta* de força caracterizado pelo exercício de poder sobre outros *quanta* de força. De forma que inexistente para alguém do primeiro, assim como para além do segundo, qualquer vontade derradeira, simples, ou fundante teológico ou metafísico.

Essa é a razão pela qual do conceito de vontade de poder não participa nenhum substrato transcendente ou desvinculado do vir-a-ser que modula as transformações dos

fenômenos sempre em função de um incremento de poder. Na medida em que não há qualquer substancialidade por trás do conceito de vontade de poder, esta luta não possui início, pois isto implicaria na existência de alguma entidade ou um primeiro motor, tampouco trégua, visto que as hierarquias são transitórias e sempre sujeitas à reconfiguração. Na medida em que a luta não implica extermínio dos antagonistas ou visa alcançar qualquer objetivo, por vezes travestidos por trás dos conceitos de "progresso" ou "aperfeiçoamento", ela também não implica nenhuma teleologia ou fim, no sentido de acabamento.

Ao buscar elucidar o estatuto de um mecanismo regulador do jogo a partir do qual emerge (como resultante) cada acontecimento e cada mudança realizada na realidade, Nietzsche se arroga o privilégio de apreender o que há de verdade em uma realidade essencialmente agonística, afinal "o mundo é vontade de poder e nada além disso" (VP 1067). Assim, todo acontecimento ou agenciamento de órgãos e funções, todo pensamento e todo valor, todos os modos de ação e todo julgamento e valoração decorrem de fixações de hierarquias que correspondem a configurações ou arranjos de forças, isto é, complexos essencialmente definidos pela tensão (e coesão) que forças antagônicas exercem entre si em decorrência de uma luta incansável por precedência, sobretudo, devido à distribuição desigual de poder entre as forças. A atualização da vontade de poder sobre cada constituinte seja orgânico ou inorgânico, bem como sobre os impulsos ou forças leva a deflagrar-se uma luta generalizada, pois cada impulso vê no conjunto de impulsos ao seu redor obstáculos ou resistências a serem vencidas e subjugadas. A ação da vontade de poder implica necessariamente o confronto com resistências, diante destas são testadas a força e a capacidade de organização dos impulsos que podem se agrupar em arranjos dominantes. Como resultados provisórios desta luta que não admite início, trégua ou termo surgem configurações passageiras de impulsos organizados por relações hierárquicas de mando e obediência.

A luta entendida como caráter intrínseco da vontade de poder se constitui como conceito nuclear que fundamenta a proposta de Nietzsche de uma filosofia do devir, uma filosofia que admite e afirma o eterno vir-a-ser das coisas, entendendo esse movimento como a configuração de hierarquias identificadas a verdadeiras formações de domínio coesas, mas nunca definitivas. Nietzsche caracteriza como trágica a espécie de conhecimento implicada nesta filosofia do devir, em oposição ao conhecimento de tipo teórico específico à filosofia tradicional. Trata-se aqui da oposição de dois paradigmas antagônicos de interpretação da realidade. O primeiro faz do amor ao devir, aos sentidos, ao corpo, ao mundo "aparente" seus alicerces irrefutáveis. Enquanto o segundo, não representa senão o "instinto de calúnia,

apequenamento e suspeição da vida" tão poderoso a ponto de se vingar da vida "com a fantasmagoria de uma 'outra' vida, 'melhor'" (CI *A razão na filosofia*, 6).

Um dos traços fundamentais da crítica nietzschiana à irrealidade abstrata de todo edifício da metafísica ocidental corresponde à denúncia, operada através desta análise psicofisiológica, de um tipo humano singular que tem necessidade vital deste esquematismo racional da existência. O diagnóstico que o filósofo faz da cultura moderna, bem como a genealogia dos valores morais é completado pela análise topológica de determinados tipos humanos e suas necessidades vitais. A cultura moderna e seu conceito tirânico de razão será vista, portanto, como sintoma de um modo de vida singular caracterizado por uma especial configuração pulsional que *determina* a sua postura (de afirmação ou rejeição) em relação a existência, bem como o teor das avaliações admitidas. Acerca deste tipo de vivente Nietzsche será o primeiro filósofo ou ainda o "mais sutil psicólogo" a formular um diagnóstico do seu problema. Por isso, Nietzsche também pode ser considerado o primeiro pensador a problematizar a cultura em termos fisiológicos e na medida em que se arroga o título de psicólogo entende-se porque sua análise pode ser chamada de psicofisiológica. Assim, através desta análise, isto é, da contraposição entre dois paradigmas diferentes de interpretação da realidade, Nietzsche alcança o cerne do típico homem teórico, o homem próprio à cultura moderna cuja disposição foi inaugurada por Sócrates. Na medida em que este tipo humano prevaleceu enquanto tipo dominante tornou-se hegemônica a sua compreensão de mundo, bem como o alto custo que ela implica.

## **2.2 Crítica do tipo homem teórico. "O problema de Sócrates"**

De posse de um panorama geral acerca do conceito de vontade de poder podemos aprofundar a análise do tipo "homem teórico". A compreensão do *modus operandi* deste tipo humano responsável pelo surgimento e pela secularização do paradigma da razão clássica nos permitirá apreender uma parcela fundamental do significado por trás da crítica nietzschiana à razão. Ainda aqui os gregos permanecem como ponto de inflexão na reflexão que Nietzsche faz da cultura.

Como salienta Marton, a expressão *Wille zur Macht*, embora frequente a partir de *Assim falou Zaratustra*, aparece em dois momentos anteriores. Um deles toma os gregos como termo de comparação : "(os antigos gregos) estimavam o sentimento de potência superior a qualquer espécie de vantagem ou boa reputação" (A 360). Com isso, Nietzsche quer dizer que não houve outra cultura a não ser a Grécia antiga, que era familiarizada com o

sentimento expresso pela teoria da vontade de poder, visto que para Nietzsche entre os helenos mais antigos este era o sentimento que prevalecia, razão pela qual não era problemático falar em vontade de poder. Porém, Nietzsche se refere à antiguidade grega anterior ao surgimento de Sócrates, ou mesmo, como explicitamos no capítulo anterior, a um período precedente à queda de uma perspectiva trágica que apelava, sobretudo, ao mito como referência fundamental para interpretar a realidade. Por outro lado, também nos remete ao debate entre Heráclito e Parmênides que duelaram pelo título de paradigmas oficiais da cultura ocidental.

Em sua análise do "Problema de Sócrates", Nietzsche justifica a assertiva "os grandes sábios são tipos da decadência" (CI *O problema de Sócrates*, 2), através da constatação do fato de que todos eles convergiram no mesmo julgamento da vida, a saber, de que "*ela não vale nada*". Para Nietzsche essa coincidência não é casual, mas indica algo importante acerca da natureza ou ainda da disposição desses velhos sábios, algo que apenas se deixa apreender quando se desvencilha o olhar da entronização desses mestres como portadores da verdade secularmente reeditada pela tradição. Ao contrário, dirá Nietzsche, esta correspondência indica, sobretudo, que "deve haver alguma doença nisso", algum fastio e cansaço da vida, notado mesmo em Sócrates quando em suas últimas palavras afirma que "viver significa há muito estar doente". O filósofo alemão retoma o julgamento feito na obra *O nascimento da tragédia*, a saber, "eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos", e mais adiante afirma:

Aquele *consensus sapientiae* - compreendi cada vez mais - em nada prova que eles tivessem razão naquilo acerca do qual concordavam: prova isto sim, que eles próprios, esses mais sábios dos homens, em alguma coisa coincidiam fisiologicamente, para situar-se - *ter* de situar-se - negativamente perante a vida. (CI *O problema de Sócrates*, 2).

Partindo da compreensão da vida enquanto caos e luta entre vontades de poder, qualquer sentido, interpretação ou juízo de valor não decorre senão como resultante do processo pelo qual um impulso ou um conjunto de impulsos impõe sua "direção" a um arranjo hierarquizado e coeso devido às relações de mando e obediência. Como tais complexos de forças estão sempre sujeitos à reconfiguração devido à possibilidade inevitável de novas relações, todo sentido ou todo valor impresso a vida é provisório e deve ser entendido como um reflexo ou sintoma da disposição intrínseca das forças que orientam o conjunto. Toda configuração "que vingou", isto é, toda "boa" disposição de forças em um arranjo hierárquico se deve à autoridade de uma vontade "forte". A força de uma vontade e a felicidade de um

conjunto bem ordenado está diretamente vinculada à autoridade suficiente para manter a coesão. Esta autoridade pressupõe o portar-se diante da realidade, entendida como devir de vontades de poder, com a única postura digna desta, a saber, com a disposição de constantemente medir a si próprio e mediar com a totalidade dos elementos circundantes através de uma relação de luta por poder.

Porém, embora nenhum acontecimento escape à dinâmica da vontade de poder, nem todo embate ocorre com a autoconsciência necessária à guerra justa e autêntica. Em outras palavras, nem todo impulso ou comunidade de impulsos se reconhece e se afirma como tal na relação de força com outros impulsos. Isso acontece devido à consciência de uma impotência insuperável, isto é, de uma certeza da derrota caso no duelo se jogue com todas as cartas na mesa. Porque nem todos os impulsos se submetem à autoridade da força, isto é, da vida em sua figura veraz, há de se supor que a disposição para esta interpretação da vida atua seletivamente. De forma que a aceitação do vir-a-ser da realidade seleciona e determina tipos humanos específicos, assim como a sua condenação em função de uma outra espécie de realidade denuncia um tipo de vida que declina, com o olhar turvado por "um tom cheio de dúvida, de melancolia, de cansaço da vida, de resistência à vida." (CI *O problema de Sócrates*, 1)

O meio mais eficaz de se vingar desta vida, assim como da sensualidade, "da morte, da mudança, da idade, assim como da procriação e crescimento" (CI *O problema de Sócrates*, 1) de tudo o que se torna, da pluralidade de configurações possíveis, consiste na universalização da fé cega nos "conceitos mais elevados", no "incondicionado", no "bem", no "verdadeiro", no "perfeito", nos típicos "conceitos-múmiás", recortes do devir grosseiramente empalhados e concebidos *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade]. Neste sentido, "quem não sabe pôr sua vontade nas coisas lhes põe ao menos um sentido: isto é, acredita que nelas já se encontra uma vontade (princípio da 'fé')." (CI *Máximas e flechas*, 18) Nietzsche compreenderá a avaliação negativa da vida e da existência que se tornou conhecida com Sócrates e Platão enquanto signo de fraqueza da vontade, como sintoma de uma vontade doente, incapaz de se afirmar em uma realidade flutuante e que por isso crê na linguagem como âncora de salvação. A fraqueza da vontade desvenda o artifício pelo qual estes pretensos sábios ousaram impor a sua avaliação acerca da vida como uma questão indiscutível e universal.

Ao tema da fraqueza da vontade, o filósofo vincula a reflexão acerca do problema do valor da vida. Ambos os temas traduzem a oposição nietzschiana a uma tradição não apenas filosófica, mas, sobretudo, moral. Pois foi a moral cristã o grande vetor de uma interpretação

desprezível da vida e que animou grandes realizações da tradição filosófica. A moral ratificou o sucesso de uma perspectiva metafísica acerca da vida e da realidade responsável por imprimir no imaginário de milênios de civilização uma sugestão da *décadence*, a ideia do "verdadeiro ser". Quando, na verdade, para Nietzsche, "*o valor da vida não pode ser estimado*". O problema do valor da vida é um problema inacessível, pois, para avaliar a vida, seria preciso partir de uma visão da totalidade do vivente, o que por sua vez só é possível através de uma perspectiva exterior à vida, dela independente, o que soaria como uma entidade fantástica. Eis algo impossível para o próprio vivente sempre parte interessada quando não é ele mesmo objeto da disputa, porém, nunca poderia ser um juiz.

Neste sentido, qualquer juízo de valor ou avaliação acerca da vida, ou ainda, qualquer sentido a ela interposto, em si não tem validade alguma, tampouco pode ser considerado como verdadeiro ou falso. Apenas possui algum valor enquanto sintoma de uma disposição fisiológica específica a um indivíduo e que *determina* a posição deste perante a vida. Todo conjunto de juízos de valor acerca da vida, aspecto fundamental de toda moral, responde necessariamente às necessidades e condições desta disposição. No caso da moral naturalista, que tem como advogados "nós, imoralistas e anticristos" (*CI Moral como antinatureza*, 3), esta tem a seu favor o instinto da vida, o que fica claro ao encontrarmos dentre seus preceitos indicações como a espiritualização da paixão e da inimizade, bem como a necessidade desta última, além da aceitação da guerra e do antagonismo interior como prática de saúde e a determinação de sempre agir de modo inverso àquele como antes se agia e se concluía. No caso da moral tal como foi até hoje compreendida, isto é, tal como elaborada filosoficamente por filósofos como Schopenhauer com sua "negação da vontade de vida" e também por Kant com seu "imperativo categórico", ou tal como foi venerada e ensinada pelos sábios, devotos e virtuosos, nesse sentido compõe toda a prática e doutrina da Igreja, ela é atravessada por uma hostilidade radical à vida notada em todas as suas manifestações e juízos, tais como a guerra dantesca a favor da aniquilação das paixões, na sua incapacidade de não reagir a um estímulo, sua inimizade à sensualidade, hostilidade aos inimigos e nas ilusões a que chamam "paz de espírito" e boa consciência. Estas posturas não são apenas o sintoma de uma vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada, mas o "*instinto de decadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz 'pereça!' - ela é o juízo dos condenados" (*CI Moral como antinatureza*, 5). Por isso, Nietzsche afirma que "ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida, em outras palavras: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao estabelecermos valores*" (*CI Moral como antinatureza*, 5). Apenas a partir da "economia que há na lei da vida" que é possível avaliar a "doente razão do sacerdote" que

o leva a configurar uma moral que reflita sua instintiva condenação da vida, incluindo tudo o que nela há de paixão e sensualidade. Pois como dirá Nietzsche, "atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da igreja é hostil à vida" (CI *Moral como antinatureza*, 1) e conclui "A vida acaba onde o 'Reino de Deus' começa" (CI *Moral como antinatureza*, 4).

Nesse sentido é que se deve compreender a pergunta nietzschiana pelo valor do valor, pergunta que reflete a originalidade e extemporaneidade de seu pensamento. Pois ao entender que todo juízo de valor só tem valor como sintoma, a pergunta pelo valor do valor nos conduz à pergunta: sintoma de quê? Pergunta que apenas pode ser respondida no registro de uma nova compreensão da vida autorizada pelo conceito de vontade de poder. A vida enquanto critério máximo de avaliação de toda realização humana, seja em relação à estética, à moral, à ciência, à educação isto é, a todas as expressões modernas.

Darei minha concepção do que é *moderno*. - Toda época tem, na sua medida de força, também uma medida de quais virtudes lhe são permitidas, quais proibidas. Ou tem as virtudes da vida *ascendente*: então resiste profundamente às virtudes da vida *declinante*. Ou é ela mesma uma vida *declinante* - então necessita também das virtudes do declínio, então odeia tudo o que se justifica apenas a partir da abundância, da sobre-riqueza de forças. (CW *Epílogo*)

Nietzsche pode, sem dúvida, ser considerado o primeiro filósofo a meditar dessa forma nos pressupostos essenciais sobre os quais se enraizou e uma longa e vetusta tradição filosófica, cuja disposição pulsional remonta a Sócrates e cuja sistematização filosófica remonta a Platão, bem como uma aceção da racionalidade e da verdade que molda e estrutura todas as instâncias da vida social e individual. Movimento que conduz a reflexão nietzschiana sobre a dinâmica da efetividade descrita pela teoria da vontade de poder a um novo critério de verdade que tem na afirmação ou negação da vida a sua mais alta medida de valor. Nietzsche submete toda a autoridade dos ídolos intocáveis da tradição filosófica e questiona a sua razão diagnosticando o que na verdade está por trás de seu julgamento de valor acerca da vida. A questão do valor e sua legitimação pela teoria da vontade de poder é uma das mais relevantes contribuições do pensamento de Nietzsche. A avaliação afirmativa ou negativa pressupõe a explicação do organismo enquanto reflexo da luta entre *quanta* de poder que o constitui. Por isto Nietzsche diz que um indivíduo "*têm*" de situar-se negativamente (ou positivamente) perante a vida, não se trata de uma questão de escolha, mas de um sintoma entendido como um reflexo da sua constituição fisiológica. Nesse sentido, o diagnóstico que Nietzsche efetuará em última instância da cultura, para o qual a crítica da

razão por sua vez é um elemento central, ao menos da etapa de uma crítica negativa, tem como pressuposto uma análise pulsional, instintiva e psicofisiológica do tipo humano que a sustenta.

Sócrates é um signo de declínio, ponto de inflexão na cultura grega, porque através dele surge um novo tipo humano, o homem teórico que crê em uma "racionalidade a qualquer preço". Ele foi o vetor pelo qual todo um movimento de degenerescência social caracterizado pela anarquia e desregramento dos instintos se expressou. Porém, "não apenas a anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a *décadence* em Sócrates: também a superfetação do lógico e a *malvadez de raquítico* que é a sua marca" (CI *O problema de Sócrates*, 4). O que fez dele um marco no pensamento ocidental foi ter se colocado, a si mesmo como um remédio necessário, propondo o seu próprio artifício pessoal de autopreservação como uma cura. Se por toda parte se via anarquia e desregramento, se os gregos estavam a um passo dos excessos devido ao contexto cultural desordenado provocado entre outros fatores, pela Guerra do Peloponeso, esta cura diz respeito à invenção de um tirano que se opusesse à vigência dos instintos, como um Sol se impõe sobre as sombras. Sócrates fascinou porque foi o mestre de uma arte até então inédita, a de ser o senhor de si. Doravante, a imagem platônica da razão como o Sol, como a luz diurna, como clareza e distinção se imprimirá no imaginário ocidental de forma categórica relegando qualquer concessão ao domínio escuso do inconsciente e dos instintos ao status do irracionalismo, do mal e do erro.

Se antes, como expomos no capítulo anterior, era a arte que salvava o grego do risco de ceder a um ascetismo da vontade perante a consciência da ausência de sentido da vida, agora é a razão que salva o homem de todos os perigos e sofrimento, pois ela cria outro mundo no qual o homem pode viver liberto do que há de contraditório, de terrível e de acaso. Pouco importa que nesse mundo a razão tenha se tornado um novo tirano, desde que ela amenize as dores e forneça uma realidade cujo sentido seja facilmente digerível. Nesse sentido,

a racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus "doentes" estavam livres para serem ou não racionais - isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu último recurso. O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou - ser *absurdamente racionais*... O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* - a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo. (CI *O problema de Sócrates*, 10)

É bem conhecida a crítica que Nietzsche dirige à dialética. Um de seus aspectos nos cabe delinear neste momento de nossa discussão. Segundo Nietzsche, em toda boa sociedade, tal como era perceptível antes de Sócrates, "onde a autoridade ainda faz parte do bom costume, onde não se 'fundamenta', mas se ordena" (CI *O problema de Sócrates*, 5), as maneiras dialéticas com seu habitual despudor em tudo fundamentar, provar, exhibir clara e distintamente, eram rejeitadas, além disso, a juventude era advertida contra elas. Talvez ainda havia no inconsciente grego uma rejeição à dialética socrática, ironicamente expressa em uma das denúncias pelas quais Sócrates sucumbiu, a saber, a corrupção da juventude.

Assim, como afirmamos em relação à linguagem, usa-se da dialética, como último recurso, aqueles que não mais podem apelar para a autoridade da força, "pois é preciso que se tenha de obter pela força o seu direito: de outro modo não se faz uso dela" (CI *O problema de Sócrates*, 6). Tais modos dialéticos, assim como as suas práticas de tudo demonstrar clara e distintamente, são sintomas de uma configuração pulsional específica. Através desta, um gosto plebeu sobrepujou um gosto nobre. Se superioridade é aqui entendida no sentido de maior potência, o apelo à dialética é interpretado por Nietzsche como uma expressão de revolta, ou ainda, como uma forma de vingança em Sócrates. O mesmo tema está presente no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Neste ensaio o pensamento é interpretado como um último recurso mobilizado por naturezas degeneradas, incapazes de mediar com o risco oferecido pelo meio e pelos pares através de sua própria força.

Também o moralismo é expressão da impotência. A equação socrática que faz corresponder razão = virtude = felicidade tem contra si os instintos dos helenos mais antigos. Por trás dela se revelam a má consciência e o ressentimento.

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

São abundantes as passagens nas quais Nietzsche caracteriza tais posturas impotentes, cheias de segundas intenções, com seus ardis subterrâneos e artificiosos. Por trás da necessidade de tudo saber e de sua aparente positividade, o filósofo desvela uma força ainda mais destrutiva e tanto mais difícil de ser combatida, porque não é reconhecida como tal.

Assim, perante à necessidade de tudo saber, Nietzsche afirma: "De uma vez por todas, muitas coisas eu *não* quero saber. - A sabedoria traça limites também para o conhecimento" (CI *Máximas e flechas*, 5). Na contramão de uma tradição que toma a razão como pressuposto

e princípio que define nossa singularidade como espécie, isto é, que nos torna humanos e nos diferencia dos outros animais, Nietzsche recupera a fisiologia como o domínio primordial da reflexão filosófica, instaurando-a como um novo ponto de vista, intrinsecamente corporal, para a análise do "preconceito da razão".

Este preconceito tem como pedra angular a célebre divisão da realidade em dois mundos, ou ainda, o célebre "erro do ser" tal como formulado pelos eleatas. Apoiado na relegitimação da realidade sensível como única realidade existente, identificada ao devir e legitimada pelo dinamismo atuante da vontade de poder, Nietzsche pretende fazer ruir o mundo criado pela razão para a vida do ser humano, enquanto mundo criado para um tipo específico de vida, o teórico. Este mundo configura uma esfera de atuação definida pelo não contraditório, pelo que se pode abarcar pelo pensamento, avaliar, prever, refletindo assim as aspirações e necessidades vitais do seu criador. Tal é o registro do qual Nietzsche retorna com recursos para questionar o conceito tradicional de razão, bem como suas categorias mediadoras.

Nietzsche nos remete ao momento em que duas teses duelavam pelo estatuto de paradigma oficial da cultura ocidental, a saber, o debate entre Heráclito e Parmênides. Assim como remete o "preconceito da razão" e suas categorias, que nos obriga a sempre postular unidade, identidade e duração, substância, materialidade, ser; bem como traduz uma antipatia da transformação, da mudança, do vir-a-ser, entendidos como sinônimos de erro e contradição, à Parmênides, cuja influência foi decisiva na metafísica platônica assim como na sistematização aristotélica. Podemos pensar o sucesso deste movimento, pelo qual a teoria do ser de Parmênides se torna um dos mais importantes referentes culturais, a partir de dois pontos: em primeiro lugar, a legitimação da realidade de um mundo verdadeiro, puramente inteligível, abstrato, a partir do qual se torna compreensível o conceito e as categorias da racionalidade - a ilusão da unidade; em segundo lugar e seguindo a mesma lógica, como a introdução de um conceito de Eu entendido como causa da ação, em outras palavras, a crença em um agente por trás do acontecer, que remete ao âmbito da mais rudimentar psicologia - a ilusão da causalidade. Estes são os dois pontos cruciais da crítica de Nietzsche à tradição filosófica traduzida em termos metafísicos, religiosos e morais. A estes dois apontamentos Nietzsche demonstra a impossibilidade lógica da existência deste mundo ideal, bem como revelará os reais motivos e necessidades, parciais, logo relativos, não apenas da defesa de uma pretensa universalidade e objetividade deste mundo "verdadeiro", em detrimento do mundo aparente, sensível, histórico e concreto, mas também da crença em um sujeito ou um agente último como causa de toda ação ou acontecimento.

Antes de indicarmos os principais apontamentos da refutação que a teoria da vontade de poder permite sobre uma das principais determinações desta imagem clássica da razão, a saber, a causalidade, cabe aqui situar a identidade que o pensamento de Nietzsche estabelece entre este conceito tradicional de razão com a moral e a religião. Para Nietzsche, grande parte da reflexão filosófica até então está contaminada pelo falso moralismo dos filósofos pródigos em obsessões patológicas. Assim como estabelece o mesmo padrão atuando seja na atividade racional e seu mundo das ideias (conceitos inteligíveis), seja na crença religiosa em um mundo ideal (no qual reside a possibilidade de salvação e redenção). Ambos os mundos são descolados da efetividade e por isso têm a sua possibilidade lógica de existência comprometida. De fato, ironicamente a crença religiosa encontrou na filosofia subsídios para viciar a percepção de toda uma cultura a fim de que esta veja em todas as ocasiões possíveis, agentes por trás dos atos ou a verdade a reluzir como meta e esperança da vida humana na terra. Porém, não bastando a "prova" metafísica de uma outra realidade, mais superior e mais nobre do que o mundo atual, coube ao sacerdote acrescentar os ingredientes que intoxicaram decisivamente a percepção ocidental da realidade. O sacerdote empestou o devir por meio dos conceitos de culpa e castigo. Essa é a base para a afirmação "O cristianismo é metafísica do carrasco" (CI *Os quatro grandes erros*, 7) que opera com o mesmo padrão conceitual que nós, tão pretensamente racionais.

### **2.3 Crítica aos princípios fundamentais da razão**

Quando falamos da crítica que Nietzsche dirige a razão, em sua configuração clássica ou moderna, estamos nos referindo a um determinado paradigma de racionalidade que estrutura a nossa concepção de mundo, bem como nosso modo de pensar no domínio das ciências, da educação, da arte, da política, ou seja, em todas as nossas esferas de atuação, cujas teses principais foram delineadas na Grécia antiga, ressoando até a modernidade. Referencial cultural e traço constitutivo de todas as culturas que participam do chamado pensamento ocidental determinando o desenvolvimento da ciência que, em sua configuração como racionalidade técnico-científica, conseqüentemente, ocasionou a radical transformação do meio ambiente, das relações entre os seres humanos e destes com a natureza, bem como as ideias acerca da origem e do futuro da humanidade. De forma que a história do ocidente, seus pontos de inflexão, as suas realizações e sua configuração atual pode, portanto, ser traçada em torno do eixo da invenção e reconfigurações desta singular figura da razão.

Se como dissemos a disposição pulsional deste modo operatório de pensamento remonta a Sócrates, coube a Platão e, sobretudo, a Aristóteles a formatação e sistematização desse saber que deu origem a tradição filosófica que ainda nos influencia hoje. As condições de possibilidade desta concepção de razão nos remetem ao tradicional conceito grego de *logos*, bem como ao desenvolvimento de uma ontologia do ser expressa pela doutrina platônica das Ideias. A metafísica de Platão é a primeira configuração sistemática de uma doutrina do ser cuja elaboração responde ao projeto do filósofo de instituir um discurso cuja validade universal autorize um julgamento seguro acerca da totalidade dos discursos, das práticas e das condutas humanas. A noção de um critério de verdade universal, superior e ontologicamente fundado é a matriz originária sobre a qual se desenvolveu grande parte da filosofia enquanto atividade discursiva propriamente racional. Nesse sentido, a crítica nietzschiana da razão tem no procedimento da genealogia do valor de verdade um dos seus movimentos mais importantes, na medida em que a crença na possibilidade de alcançar a verdade do ser, possibilidade supervalorizada, inclusive de um ponto de vista moral, é marca indelével da configuração deste sentido de razão filosófica. A possibilidade de alcançar esta verdade suprema será justificada metafisicamente de diversas maneiras.

A filosofia nasce de uma disposição dialógica com vistas ao alcance, por meio de argumentação dialética, de uma espécie de discurso formal seguramente verdadeiro, pois fundamentado pela razão e, por isso, aceito universalmente. Esta concepção bastante acessível e dramaticamente sucinta da natureza originária da filosofia serve aqui para desvelar algumas das categorias essenciais que permaneceram na base da atividade filosófica mesmo em suas mais diversas configurações. É justamente essa dimensão da filosofia que encerra as disposições originárias do pensar racional, a saber, a crença na existência de uma verdade suprema (isto é, a necessidade do ser enquanto substância); o obsessivo projeto de fundar metafisicamente as condições de possibilidade desta verdade; a crença no discurso (e na dialética) como único meio para alcançá-la; a universalidade do conceito como garantia da verdade e do proceder racional; a razão enquanto faculdade humana essencialmente causal e teleológica considerada como o referencial supremo de orientação da conduta humana. São essas categorias que serão tomadas como objeto da reflexão nietzschiana e sua "grande suspeita" lançada a uma razão, ou melhor, à "pequena razão", simplificadora, calculista, que torna tudo previsível, fragmentário, linear e por isso considerada uma razão corrompida, arruinada e doente, porque hostil à vida. A crítica de Nietzsche se empenhará em denunciar a ilegitimidade de seus pressupostos e implicações.

Diante de uma Atenas democrática em que as questões públicas são resolvidas mediante debate seja nas praças públicas ou nas Assembleias, Platão, na esteira de Sócrates reconhece e arma fileiras contra a tradição dos retóricos e sofistas. O eixo a partir do qual se elabora a filosofia e o projeto platônico tem na crítica aos sofistas seu ponto forte. Platão entrevê o perigo social premente a uma sociedade na qual o poder está submetido ao discurso retórico, no qual a persuasão se torna mais importante que a verdade. Este perigo corresponde ao risco de que os cidadãos entreguem o curso de suas vidas e da cidade a argumentos meramente persuasivos que prescindem de princípios sólidos e seguramente verdadeiros, na maior parte das vezes com vistas à satisfação de prazeres imediatos ou egoístas. Nesse sentido, assim como Sócrates se lançou à conversação com seus conterrâneos movido pela preocupação de que estes se entregavam à desmedida, ao luxo, também a reflexão platônica acerca da linguagem, da legitimidade do conceito reflete o contexto histórico de seu tempo, carente de uma orientação segura, não relativística. Para Nietzsche, Sócrates percebeu o movimento que se precipitava em Atenas, onde

a mesma espécie de degenerescência já se preparava silenciosamente em toda parte: a velha Atenas caminhava para o fim. - E Sócrates entendeu que o mundo inteiro dele *necessitava* - de seu remédio, seu tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação... Em toda parte os instintos estavam em anarquia; em toda parte se estava a poucos passos do excesso: o *monstrum in animo* era o perigo geral. "Os instintos querem fazer o papel de tirano; deve-se inventar um contratirano que seja mais forte..." Quando aquele fisionomista revelou a Sócrates quem ele era, um covil de todos os apetites ruins, o grande irônico disse ainda uma frase que é a chave para compreendê-lo. "Isso é verdade", falou, "mas tornei-me senhor de todos eles". (CI *O problema de Sócrates*, 9)

A obsessão pela razão corresponde à subjugação da existência ao domínio da consciência, em detrimento de uma esfera de vivências infraconscientes que não são apenas relegadas a um plano inferior, mas também identificadas como erro, mal, como algo a ser combatido. Nesse sentido, o tipo "homem teórico" tem seu âmbito de vivência radicalmente restrito a um modo de operação relativo ao domínio da consciência, da linguagem e da razão. Com isso, este tipo humano simplifica brutalmente a pluralidade e a polifonia dos processos vitais ao operar apenas com a consciência que não é senão "o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte." (CG 11)

O tipo invertido do homem teórico interpõe entre si e o mundo percebido pelos sentidos o espelho transfigurador da razão, isto é, uma interpretação "racional" e consciente da vida que tem como principal característica enquadrar a vida em um esquematismo linear de

causa e efeito. Nietzsche denunciara o mecanismo por trás da falácia da causalidade ao explicar em que consiste o "Erro das causas imaginárias", um dos "Quatro grandes erros" responsáveis pela "verdadeira ruína da razão". Ao homem racional, o indivíduo da "pequena razão", nunca basta "constatar" um estado de fato, mas toda sensação, sentimento ou mudança de estado perdura, "numa espécie de ressonância: ela como que aguarda até que o impulso causal lhe permita passar a primeiro plano" (CI *Os quatro grandes erros*, 4), ou seja, tornar-se consciente. Diante da incapacidade fisiológica - pois decorrente de uma impotência, de uma atrofia dos instintos e da incapacidade de mediar com obstáculos ou resistências sob o critério da força - isto é, de lidar com o desassossego, o risco envolvido no desconhecido, no poli-semântico, no plural -, esse tipo humano é levado a modelar a sua percepção de mundo a partir de um mecanismo seguro capaz de integrar todos os movimentos, experiências e acontecimentos em um esquema inteiramente previsível do início ao fim. A consciência é alçada como patamar único, como ponto de partida oficial para qualquer ajuizamento de valor ou qualquer discurso acerca da vida. Se a principal função da linguagem é a de comunicar estados ou perspectivas subjetivas, apenas as experiências tornadas "conscientes", ou seja, interpretadas a partir do esquema causa e consequência serão comunicadas. A falácia no mecanismo pelo qual opera o impulso causal é, portanto, evidente: uma sensação perdura até que o impulso causal entre em ação tornando-a consciente, inscrevendo-a em um registro lógico-linguístico de sentido, de forma que, a causa, a motivação originada ulteriormente é vivenciada primeiramente, como condição de possibilidade da sensação. Segundo Nietzsche, "as ideias *produzidas* por uma certa condição foram mal-entendidas como *causas* dela" (CI *Os quatro grandes erros*, 4). De forma que:

A recordação [...] faz emergir estados anteriores da mesma espécie e as interpretações causais a eles ligadas - não a sua causalidade. Sem dúvida, a crença de que as ideias, os concomitantes processos conscientes tenham sido as causas é também trazida à tona pela recordação. Desse modo nos tornamos *habitados* a uma certa interpretação causal que, na verdade, inibe e até exclui uma *investigação* da causa. (CI *Os quatro grandes erros*, 4)

Uma verdadeira investigação da causa exige como prerrogativa direta uma reflexão que leve em consideração não apenas o tipo de moralidade por trás das avaliações e interpretações acerca da vida, bem como as persiga até os ínfimos e mais longínquos campos de atuação nos quais elas surgem sem máscaras e ornamentos enquanto a imagem e semelhança de seu criador. Algo possível apenas a um verdadeiro psicólogo. A análise psicológica que, na medida em que pressupõe como recurso fundamental o critério de

avaliação das valorações oferecido pela doutrina da vontade de poder, pode ser compreendida como uma "autêntica fisiopsicologia [que] tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador, tem 'o coração' contra si" (BM 23).

A explicação psicológica para o "Erro das causas imaginárias", isto é, para o procedimento habitual de remontar o desconhecido ao familiar, de estabelecer "como causa algo já conhecido, vivenciado, inscrito na recordação" (CI *Os quatro grandes erros*, 5) decorre, em primeiro lugar, porque isto tranquiliza e satisfaz, além de proporcionar um incremento de poder, pois o desconhecido é sentido por naturezas que se sabem degeneradas como um estado penoso e ameaçador. De forma que, "O impulso causal é, portanto, condicionado e provocado pelo sentimento de medo" (CI *Os quatro grandes erros*, 5). Caracterizado por uma incompatibilidade instintiva à mudança, à transformação, ao devir como marca decisiva da efetividade, o invertido homem teórico faz prevalecer um tipo de colocação de causas que favorece apenas um "tipo seletivo e privilegiado de explicações [...] - as mais *habituais*" (CI *Os quatro grandes erros*, 5), de forma que o que pertence ao novo e não vivido é instantaneamente excluído.

Além de explicitar o sentimento dominante na instituição desta espécie de causas, Nietzsche também se pergunta de onde tiramos a crença de sabermos o que é uma causa, isto é, qual a evidência empírica desse saber. A resposta é simples: "Do âmbito dos famosos 'fatos interiores', dos quais nenhum até hoje demonstrou ser real" (CI *Os quatro grandes erros*, 3). A causalidade parecia garantida por três fatos interiores: em primeiro lugar, a percepção da vontade como causa (posteriormente de uma consciência ou "espírito" e mais tarde um Eu ou "sujeito"); a busca das causas ou motivos da ação na consciência; liberdade para agir ou crença na responsabilidade pelos próprios atos. A percepção desses três fatos interiores não apenas alimentou a crença de que podemos "*flagrar no ato a causalidade*", mas franqueou o acesso a um mundo de causas e consequências criado através da projeção pura e simples de nosso "mundo interior". A crítica nietzschiana da irrealidade deste mundo interior resulta de uma percepção inédita: *de que não existem absolutamente fatos morais*. O julgamento moral tem isso em comum com o religioso, isto é, crê em realidades que não são realidades. De forma que a moral é apenas uma *má* interpretação de determinados fenômenos. Nela atua "a mais antiga e duradoura psicologia", "a psicologia de todo 'tornar responsável'", toda "a velha psicologia, a psicologia da vontade", para Nietzsche, "o mais famigerado artifício de teólogos que há, com o objetivo de fazer a humanidade 'responsável' no sentido deles, isto é, de *torná-la deles dependente*...", e assim delimita a intenção subjacente a essa "psicologia rudimentar":

Onde quer que responsabilidades sejam buscadas, costuma ser o instinto de *querer julgar e punir* que aí busca. O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. (CI *Os quatro grandes erros*, 7)

Com esta "psicologia do erro" Nietzsche indica a compreensão de mundo esquematizada nas categorias estanques de causa e efeito apenas possível através de uma fixação e um recorte do fluxo de eventos que se apresentam como resultantes de uma luta incansável deflagrada entre os *quanta* de poder. Através desta psicologia impôs-se sobre a percepção humana acerca da vida e do devir uma interpretação dominante, segundo a qual todo acontecimento, toda ação, pressupõe um agente como causa, uma vontade consciente e deliberadora à qual é facultado agir ou não, tornando-se por isso responsável pela ação. Assim, um agente, um sujeito é anteposto como condição primeira de todo acontecer.

Este mecanismo é uma transposição da sintaxe gramatical que determina uma relação lógica causal entre sujeito e predicado no interior do discurso. A matriz da noção metafísica de ser, assim como a noção de coisa, de motivo, de vontade, e em última instância da coisa em si ("esse *horrendum pudendum* [horrível parte pudenda] dos metafísicos") advém da percepção (rudimentar) do Eu como causa geradora da ação, bem como de um expediente absolutamente ilegítimo de projeção dessa percepção "empírica" em um conceito com existência individual e independente do fluxo de fenômenos no qual esta experiência ocorre. A crítica a esta psicologia da vontade apenas será concretizada no contexto de uma reflexão profunda acerca das ilusões subjacentes à natureza da linguagem, pela qual Nietzsche desvelará a impossibilidade lógica da existência de qualquer categoria ou conceito desvinculado da realidade efetiva. A compreensão da dinâmica da realidade enquanto caos ou luta entre vontades de poder, princípio imanente que exclui a possibilidade de qualquer transcendência ideal ou desvencilhada dos fenômenos concretos - tal como um agente, um em si ou um sujeito por trás do acontecer ao qual é facultado a possibilidade de agir ou não -, implica necessariamente a admissão de que se há alguma causalidade, esta só pode ser compreendida enquanto causalidade de vontade sobre vontade. Afinal, este mundo aparente é o único existente. Nas palavras de Nietzsche:

"Vontade", é claro, só pode atuar sobre "vontade" - e não sobre "matéria" (sobre "nervos", por exemplo -): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem "efeitos", vontade atua sobre vontade - e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força da vontade, efeito da vontade. (BM 36)

Noções como a de coisa, de ser, sujeito, motivo, vontade, apenas dissimularam até então os reais *antecedentia* de um ato, a saber, a dinâmica pela qual todos os *quanta* de poder lutam e se hierarquizam em arranjos provisórios atravessados pelo *afeto de comando*. Razão pela qual o Eu "tornou-se uma fábula, ficção, jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, sentir e de querer!... Que resulta disso? Não há causas mentais absolutamente! Toda a sua suposta evidência empírica foi para o diabo!" (CI *Os quatro grandes erros*, 3). Na medida em que assim "se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*" (BM 36) não há nada que nos autorize ou garanta a referência de um conceito a uma forma ou acontecimento concreto, ilusão na qual se baseou a pretensa "objetividade" da linguagem. Dessa forma, Nietzsche também atinge o cerne da noção de universalidade do conceito, lançando por terra todas as mais supremas construções metafísicas, como puras idealidades, fantasmagorias inconsistentes e ilegítimas.

Segundo Nietzsche, o problema das definições e dos conceitos filosóficos é que eles constituem ilegítimas generalizações de um fato, de um acontecimento, de uma vivência e por isso são ficções. E quão caro se pagou por elas. Um exemplo emblemático é a definição tradicional de ser humano. Definição presente em Aristóteles, assim como em Descartes - acerca do homem como animal racional. Com este tipo de caracterização a própria existência humana foi tornada conceito, apenas compreendida como conceito e como tal simplificada em generalizações pasteurizadas. Por isso Nietzsche denunciara o egipcismo do filósofo que se torna mortal quando adora. Estando a ilegitimidade da operação conceitual atestada pela crítica aos mecanismos enganadores da linguagem, Nietzsche privilegia a singularidade de todo processo.

Ao erro de confundir causa e consequência, que traduz uma recusa do estatuto do dever tal como exposto pela doutrina da vontade de poder, Nietzsche imputa a verdadeira ruína da razão apontando como os autores dessa corrupção os sacerdotes e legisladores da moral. Segundo o filósofo, "este erro está entre os mais antigos e mais novos hábitos da humanidade: ele é até santificado entre nós, leva o nome de 'religião', 'moral'. *Cada tese* formulada pela religião e pela moral o contém [...]" (CI *Os quatro grandes erros*, 5). O pressuposto, ou ainda, a fórmula geral que está na base de toda moral e religião é um imperativo do tipo: "Faça isso e aquilo, não faça isso e aquilo, assim será feliz! caso contrário...". Nietzsche tem em mente o modelo do imperativo categórico kantiano, assim como entende toda normatividade imposta exteriormente enquanto regulação, domesticação, enquanto um modo de tornar necessário, calculável e previsível o humano. Este é, para o filósofo,

o grande pecado original da razão, a *desrazão imortal*. Em minha boca, essa fórmula se converte no seu oposto - 1º exemplo de minha "tresvaloração de todos os valores": um ser que vingou, um "feliz", *tem* de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para suas relações com as pessoas e as coisas. Sua virtude é o efeito de sua felicidade... (CI *Os quatro grandes erros*, 2)

Como contraparte a essa razão pervertida Nietzsche apresenta a sua razão restaurada, pois confiante na segurança de instinto como chave para tudo o que é bom, livre e feliz, até mesmo virtuoso. Afinal, "Tudo bom é instinto - e, portanto, leve, necessário, livre. O esforço é uma objeção, o deus se diferencia tipicamente do herói (na minha linguagem: pés *ligeiros* são o primeiro atributo da divindade)" (CI *Os quatro grandes erros*, 2). Podemos identificar várias oposições de Nietzsche à tradição moral-cristã identificada como a matriz primária do conceito ocidental de razão: ao proceder imperativo e normativo que prevaleceu e moldou o tipo humano hegemônico habituado desde cedo às "tábuas de valores" tradicionais, Nietzsche opõe um tipo afirmativo e autêntico capaz de afirmar e se adaptar à contingência do devir, bem como capaz de seguir a própria autoridade, o que significa criar os seus próprios valores; à "pequena razão" que opera no traçado restrito da consciência e seus conteúdos de sentido sempre enquadrados em uma linearidade simplificadora, o filósofo opõe a "grande razão" que recupera cada *quantum* de força constituinte do corpo como um elemento que pensa, sente e quer, reinscrevendo sua atuação no domínio infraconsciente de um "mundo revelado como luta de forças", não apenas valorizando, mas estabelecendo como critério de valor o domínio instintivo; à psicologia da vontade, que preconiza um agente por trás de todo acontecimento, em última instância um agente supremo como causa (e medida) de todo acontecer, cuja vontade direciona toda a história, Nietzsche apresenta a sua psicologia sintonizada com uma perspectiva afirmativa do devir e que desvela uma multidão de impulsos em luta - uma luta sem início, trégua ou termo, tampouco sem finalidade, movida única e exclusivamente por um desejo insaciável e inesgotável chamado pelo filósofo de vontade de poder.

Através dos conceitos de causalidade e finalidade, pilares de uma tradição filosófica legitimada por uma metafísica da linguagem que garante a validade e universalidade dos conceitos, sobretudo, do conceito de verdade, operou-se a anulação da contingência do mundo, uma antropomorfização do devir em relação ao qual Nietzsche pretende denunciar o seu caráter tendencioso, pois é o sintoma de uma estrutura fisiológica declinante que tem de esquematizar a existência para poder sobreviver. Este esquematismo terá todas as suas potencialidades realizadas na modernidade, bem como servirá de base para a constituição do espírito do novo conhecimento científico em vias de ser formulado. Embora sua base seja

intrinsecamente experimental, este contém os princípios básicos da razão metafísica e com isso as suas crenças e falhas estruturais.

Ao lado de um projeto crítico que visa demolir os alicerces mais íntimos das doutrinas metafísicas, entendendo metafísica no domínio da divisão ontológica da realidade em tipos de substâncias diferentes, o que fez com que, segundo Nietzsche, até hoje não se filosofasse seriamente, o filósofo apresenta as exigências de sua filosofia modulada por princípios inteiramente outros, sobretudo, atravessada pela aceitação do ser como uma fatalidade, assim como a necessidade da afirmação do devir como pré-condição psicofisiológica para a superação de um tipo de vida decadente, abrindo o caminho para a sedimentação das condições de possibilidade de um tipo ou modo de vida inteiramente diferente, pois nobre e superior, para o qual a filosofia deve, doravante, abrir os caminhos e os ouvidos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através do conceito de vontade de poder é que se pode avaliar o estatuto da crítica que Nietzsche dirige a uma imagem paradigmática da razão, isto é, um modo de operação do pensamento a partir de dispositivos e categorias próprios à racionalidade técnica, constituindo um domínio técnico do pensamento fracionado em campos especializados, ou seja, compartimentados segundo critérios classificatórios, operatórios e funcionais, por meio do qual se compõe uma visão da realidade e da vivência humana também fragmentada e simplificadora. Assim, é próprio a esse modo de operação do pensamento a divisão da realidade em âmbitos ou configurações universais abrangentes cujo acesso é franqueado pelas correspondentes disciplinas tradicionais do conhecimento aparelhadas conceitualmente, tais como a moral, a ciência, a religião, a arte, metafísica, teologia, psicologia etc.

A principal característica desta racionalidade filosófica, visada por Nietzsche, corresponde ao seu operar metódico, isto é, através do enquadramento de qualquer objeto ou acontecimento em uma sequência linear de causa e efeito e que em última instância pressupõe uma ordem necessária do mundo. Este esquematismo da existência é plasmado a partir do esquema linguístico de sujeito e predicado, em outras palavras, deriva de um processo de ontologização da gramática pelo qual se confunde a estrutura da linguagem com a estrutura da realidade ao crer na possibilidade de espelhar esta última em um discurso lógico formal, de forma que os conceitos do entendimento tais como a noção de conceito, sujeito, substância, coisa, objeto derivam das regras da sintaxe. A consequência imediata deste operar é, em primeiro lugar, circunscrever a realidade entendida por Nietzsche como "jogo e contrajogo de vontades de poder" ao domínio semântico da linguagem conceitual inscrito na consciência. Em segundo lugar, ao definir todo fenômeno, todo acontecimento ou experiência por mais singulares que sejam em termos não contraditórios, unívocos, "objetivos", previsíveis, permanentes, visa-se uma forma de compreensão que possa ser compartilhada universalmente pela totalidade da comunidade humana. De forma que "O erro da filosofia tradicional foi, então, o de cortar um fluxo complexo de fenômenos para isolar atos e agentes, procurando alcançar unidades simples regidas pelo princípio da causalidade" (BRANCO, 2010). Trata-se da crítica a um projeto político-cultural da sociedade moderna moldado numa espécie de interpretação moral da realidade (a moral de *décadence* ou cristã) que "alcançou vigência e domínio como moral em si", na medida em que se tornou hegemônico um tipo humano específico, "que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolo*s, os *benéfico*s",

em outras palavras, "a *espécie mais nociva de homem*, porque impõem sua existência tanto à custa da *verdade* como às custas do *futuro*." (EH *Por que sou um destino*, 4)

Nietzsche é levado à crítica do processo histórico que culminou na modernidade a partir da constatação das "doenças" percebidas nas diversas ideias, realizações e tendências modernas, bem como seus representantes, interpretados pelo filósofo enquanto manifestações da *décadence*. Podemos situar enquanto modos de manifestação da "alma moderna": "o quadro de um declínio da arte, um declínio também do artista"; a crise da educação; a moral cristã enquanto moral escrava, bem como a compreensão dos ideais ascéticos como vetores do adoecimento do homem; a ciência; a luta pela igualdade de direitos, dentre outros. Através da leitura da obra de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (1883), Nietzsche acessa um uso do termo niilismo que o influenciará decisivamente em seu diagnóstico do adoecimento geral da alma moderna, bem como na avaliação do custo que essa doença gerou. Nesta obra, Bourget relaciona o conceito de niilismo com outros fenômenos de sua época que apontam para um mesmo mal fundamental: "a náusea universal diante das insuficiências desse mundo" (MÜLLER-LAUTER, 1999). Em sintonia com Bourget, Nietzsche se lança à tarefa de diagnosticar a "doença" do século, entendendo as multifacetadas "aparições da doença" sob o nome de niilismo, a fim de desenvolver uma "teoria" da *décadence* que seja capaz de alcançar uma explicação satisfatória do espírito de negação da vida, isto é, da tendência manifestada por uma vida em situação de penúria. Nesta direção, em suas considerações sobre história da filosofia, o filósofo perseguirá a história da doença do europeu - o nascimento do homem moral é o começo do niilismo ocidental (MÜLLER-LAUTER, 1999). Nesse registro devemos ler a seguinte passagem:

O que me ocupou mais profundamente foi o problema da *décadence* - para isso tive razões. "Bem e Mal" é apenas uma variante desse problema. Tendo uma vista treinada para os sinais de declínio, compreende-se também a moral - compreendemos o que se oculta sob os seus mais sagrados nomes e fórmulas de valor: a vida *empobrecida*, a vontade de fim, o grande cansaço. A moral *nega* a vida... (CW *Prólogo*)

A reflexão sobre a doença, que não é senão a reflexão sobre a história do niilismo europeu, é um dos principais problemas responsáveis por precipitar Nietzsche, filólogo de formação, ao campo da reflexão filosófica. De forma que, em sua primeira obra publicada, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche identifica o momento em que se desencadeia uma lógica de valoração característica que manifesta a "verdade de um tipo humano específico que o processo civilizatório ocidental plasmou e consolidou historicamente" (GIACCOIA, 2003). Pois é no terreno da arte, ou seja, na ocasião do processo de reconfiguração da tragédia levado

à cabo por Eurípedes, o "poeta do socratismo estético", que o niilismo começa a tomar forma. Cabe observar que em sua fase madura o eixo do qual emerge o homem moral, cuja lógica de operação se traduz em imperativos morais, pelos quais imprime o seu selo no desdobrar-se da história da civilização ocidental, é deslocado para o momento mesmo da criação de uma memória da vontade, enquanto mnemotécnica<sup>18</sup>. Esta também é pensada sobre um registro psicofisiológico, com a diferença de que, no período de maturidade, esse registro encontra sua fundamentação concreta através da doutrina da vontade de poder. No contexto da obra *O nascimento da tragédia*, os traços principais deste novo tipo humano despontam no processo de reconfiguração da tragédia grega, objeto do primeiro capítulo desta dissertação. Este novo modo de vida embora tenha duas faces, tal como a imagem mitológica de Janus, que se correspondem, a saber, o homem moral e o homem do racionalismo teórico, todavia, não serve a dois senhores, ambas as instâncias, a da moralidade (e da religião, pois ambas partilham do mesmo fundamento) e a do conhecimento estão subordinadas à "tirania da razão". Esta correspondência fica evidente nos princípios que definem a essência do socratismo estético responsáveis pela definição de um cânone do método racionalista apenas a princípio aplicado ao âmbito da arte, cuja lei suprema é a tese de que "Tudo deve ser inteligível para ser belo", apoiada na sentença paralela "Só o sabedor é virtuoso", mas que podem ser reunidas na equação socrática segundo a qual razão = virtude = felicidade. Platão consumará a superavaliação moral do saber enquanto a tarefa mais nobre e digna do homem. Por isso, não se pode dissociar a crítica nietzschiana da razão na filosofia da reflexão que o filósofo empreende acerca da moral e da religião, mas também da arte, da política, enfim de todas as realizações da modernidade que são por Nietzsche determinadas patologicamente, isto é, enquanto sintomas da *décadence*.

*Décadence* que já estava em ação na época de Sócrates. Deste fato deriva o motivo do fascínio desta figura sobre nós, "Sócrates fascinou por ser o caso extremo, como resposta, solução, aparência de cura para a miséria geral em que ninguém mais era senhor de si, que os instintos voltavam uns contra os outros" (CI *O problema de Sócrates*, 9). Diante de uma Atenas que caminhava para o fim, Sócrates entendeu que o mundo dele necessitava, de seu remédio, tratamento, seu artifício pessoal de autopreservação. Porém, Sócrates o antigrego e

---

<sup>18</sup> Remetemos o leitor interessado nesta direção da reflexão ao recente livro de Oswaldo Giacoia Júnior, chamado *Nietzsche: o Humano como memória e como promessa*. Neste o autor efetua uma análise da criação da memória da vontade sob uma ótica antropológico-cultural. Importa-nos aqui salientar, da sua argumentação, o fato de que o próprio devir da memória, condição de possibilidade para o limiar do devir-homem, é pensado sobre bases psicofisiológicas, visto que a tecnologia necessária para a criação ou implantação da própria memória da vontade consiste na instrumentalização da violência, da dor, empregada contra o próprio homem, associada a representações de valor (p.28-9).

antifilósofo, é também o típico asceta, pois na medida em que "acalma a dor causada pela ferida, *ele ao mesmo tempo a envenena*" (GM III, 15). Por fim sua *práxis* traz "novo sofrimento consigo, mais profundo, mais íntimo, mais venenoso e mais corrosivo à vida" (GM III, 28).

Esta é a matriz para se compreender a natureza da concepção nietzschiana do homem como animal doente que, ao perder a sua "segurança do instinto", foi patologicamente normatizado pela moral, admitindo como referência de suas ações e comportamentos ficções do além-mundo, tentando com desespero se apoiar nestes "fantasmas" ou ficções metafísicas a fim de nortear a sua vivência por meio da certeza indubitável manifestando, assim, uma (obsessiva e patológica) racionalidade que não é senão o reflexo de sua "pequena razão". Também à Freud não escapou a urgência de se questionar acerca do aspecto paranoico da ilusão humana de tudo conhecer. Assim, colocamo-nos diante da extemporaneidade do projeto nietzschiano de crítica aos limites da razão cuja figura atual corresponde ao modelo da racionalidade técnico-científica. A história da razão, iniciada com o estabelecimento de condições ambientais e culturais favoráveis ao predomínio de um tipo humano, cuja disposição psicofisiológica *determina* uma visão de mundo racionalista, diz respeito à história do adoecimento e apequenamento do ser humano, da sua simplificação e restrição a um âmbito de atuação limitado à consciência e à linguagem. Este adoecimento se torna evidente em todas as esferas da cultura moderna.

Segundo Giacóia (2003), Nietzsche nos coloca diante de um quadro histórico específico, trata-se do momento de diluição de um conjunto de valores herdados do Iluminismo. De forma que, a crise da razão é uma consequência necessária do próprio movimento de esclarecimento, uma experiência incontornável da subordinação do mundo e da história à razão esclarecida, absolutamente autodeterminada e necessariamente ateia. Uma vez posto em movimento o processo de emancipação da razão, ele não pode ser detido, ao contrário, deve ser levado até suas últimas consequências, as quais não conseguimos evitar por meio de nenhum expediente. O fato de que a história da razão conduziu a civilização à crise da razão, que não é senão a crise da forma de valorar característica ao pensamento racional, em outras palavras, o fato de que a própria ânsia por alcançar um conhecimento tal que possibilite a correção, tal como prometido na aurora da razão e pelo instrumental otimista da dialética, tenha levado ao seu próprio esgotamento, ou seja, à consciência da sua impotência em prover à existência um porto seguro, estável, a partir do qual ela poderia conduzir com segurança a própria vida, revela a negatividade, ou ainda, a reatividade, inerente ao próprio modo de operar desse avaliar.

Essa negatividade tem o seu mecanismo desvendado através do conceito de vontade de nada. É possível que este conceito talvez seja um dos principais recursos que a filosofia de Nietzsche nos oferece para pensarmos a atual e problemática situação da racionalidade tecnológica que, ao mesmo tempo em que reedita as promessas de cura e eliminação do sofrimento, até mesmo a superação da finitude, coloca-nos diante da ameaça real da autoaniquilação da própria espécie humana. Em relação a estas questões situamos duas passagens que as retratam de forma exemplar, respectivamente. Em primeiro lugar, a fala de Miguel Nicolelis, reconhecido neurocientista brasileiro, que ao apresentar o seu livro *Muito além do nosso eu* defende a tese de que "nas próximas décadas [...] a neurociência acabará expandindo a limites quase inimagináveis a capacidade humana, que passará a se expressar muito além das fronteiras e limitações impostas tanto por nosso frágil corpo de primatas como por nosso senso de eu". Por outro lado, também ressoa em nossa memória o pensamento do físico estadunidense Robert Oppenheimer, diretor do Projeto Manhattan para o desenvolvimento da bomba atômica, que ao visualizar o que eles haviam criado se lembrou de uma passagem das escrituras hindus, o Bhagavad-Gita, em que Vishnu diz: "Agora, eu me tornei a Morte, a destruidora dos mundos"<sup>19</sup>.

O que mudou entre o diagnóstico de Nietzsche acerca dos modos de aparição desta lógica de atuação da vontade de nada até os dias de hoje não foi apenas a radicalidade com a qual a ciência e a tecnologia superam a cada dia o limiar da ficção científica cumprindo uma agenda de soluções até então impensáveis, mas, principalmente, a materialização brutal das intuições que o filósofo antecipou especulativamente acerca do futuro dos tempos modernos. Assim, o grande mérito de Nietzsche foi efetuar um diagnóstico da realidade dos próximos dois séculos a partir da crise dos valores que não é senão a crise da razão, promovendo um diagnóstico da lógica e necessidade deste movimento, bem como uma proposta de superação.

A grande originalidade da análise nietzschiana é o entendimento de que só se refuta o niilismo, isto é, a vontade de nada à qual são remetidas todas as formas de aparição da *décadence*, fisiologicamente, e não simplesmente por via da razão. Assim como "não se refuta o cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos. [Neste sentido] Combater o pessimismo como uma filosofia foi o apogeu da estupidez erudita" (CW *Epílogo*). A história do niilismo enquanto história do processo de desdobramento da *décadence* fisiológica ultrapassa ontológica e geneticamente o surgimento da consciência que, em relação ao desenvolvimento

---

<sup>19</sup> Esta fala se encontra na entrevista acerca da experiência Trinity, transmitida pela primeira vez como parte do documentário "The Decision to Drop the Bomb", produzido por Fred Freed, NBC White Paper, 1965. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=P0eaMvAHI\\_4](https://www.youtube.com/watch?v=P0eaMvAHI_4)> Acesso em: 06/05/2014 .

orgânico é apenas uma fase tardia e inacabada. A refutação do "instinto niilista (- budista)", bem como de "todo cristianismo, toda forma de expressão religiosa da *décadence*" (CW *Pós-escrito*), será consolidada no último período de sua obra em que redundam passagens nas quais o filósofo se propõe a analisar a "contradição instintiva" da modernidade, ou ainda, a "degenerescência fisiológica" do que é moderno *par excellence*.

A crítica fisiológica desta condição de debilidade dos instintos é possibilitada pela doutrina da vontade de poder gerada a partir de uma profícua relação de Nietzsche com a ciência de sua época, particularmente com a biologia e a física, como pretendemos mostrar no segundo capítulo. Razão disso é o fato de que a doutrina da vontade de poder confere um critério de avaliação que tem na vida sua principal referência, não em um além-mundo ou realidade inteligível. Através deste critério Nietzsche constata um mesmo modo de operação (fisiopsicológico) tanto em relação a vida como fenômeno orgânico, quanto a vida enquanto fenômeno psicológico e cultural. O filósofo vê assim se dissolverem os tradicionais e até então intocáveis limites que separam o domínio da biologia e da cultura. A retomada da fisiologia como ciência da qual a filosofia deve retirar informações preciosas acerca da experiência humana faz de Nietzsche o experimentador de um movimento de conciliação entre filosofia e ciências naturais. Dentre as consequências e implicações filosóficas oriundas desta restauração da fisiologia, enquanto campo de investigação legítimo à reflexão filosófica, podemos destacar duas indicações adicionais que Nietzsche nos oferece para o *nosso* filosofar diante dos problemas candentes a *nostra* realidade atual. O primeiro é a constatação de toda perspectiva como algo inevitavelmente parcial, isto é, como reflexo ou sintoma de uma determinada constituição psicofisiológica, ou ainda, de um modo de organização específico a um tipo de vida. Isto significa que todas as decisões e orientações seja de um indivíduo, seja de uma cultura refletem valores<sup>20</sup> e estes refletem disposições pulsionais decorrentes de uma tensão entre fatores biológicos e culturais. Este é um movimento essencial na crítica nietzschiana da racionalidade, principalmente porque permite desconstruir a famigerada crença na universalidade desta perspectiva, bem como em sua naturalização. Segundo o filósofo, todo pensamento, avaliação, todo julgamento, toda interpretação deve ser vista como uma necessidade, como um *ter* de pensar, valorar, interpretar o mundo de uma determinada

---

<sup>20</sup> Esta ideia já se inscreve no pensamento atual, como podemos perceber pela passagem de Jacques Perrin (1996): "Para compreender a história passada e presente das técnicas, não basta apenas analisar os objetos, é preciso, efetivamente, levar em conta seus aspectos organizacionais, institucionais e econômicos, em outras palavras, remontar aos objetivos globais que uma sociedade se atribui e que orientam as escolhas técnicas feitas pelos engenheiros e técnicos encarregados da concepção dos objetos técnicos. Em um dado momento, podem-se encontrar os principais objetivos que fundamentam a organização de uma sociedade com base nos objetos que essa sociedade produz e que constituem, de certo modo, uma "mumificação" dos valores dessa mesma sociedade."

forma. Isso nos permite vincular decisivamente a interpretação racional do mundo com um tipo humano específico que, longe de se tratar de um sujeito enquanto Eu substancial que agiria por meio de um cérebro entendido como órgão centralizador da subjetividade, é definido como um "edifício de múltiplas almas". Intuição que, a propósito, parece em vias de comprovação pela ciência contemporânea, pois ao questionar o papel do cérebro como órgão centralizador, Nietzsche parece antecipar a redefinição contemporânea da ideia de subjetividade e de autocompreensão do homem no mundo que se dá a partir da sinfonia de neurônios que se estende para todo corpo, como postula Nicolelis. Daí decorre a relativização do papel de um sujeito como responsável absoluto pelo querer, pela sua ação e comportamento, contribuindo para a posterior formulação do inconsciente por Freud, bem como para as considerações acerca dos mecanismos biológicos que determinam uma quantidade não desprezível de comportamentos e ações humanas. Um segundo apontamento essencial e que ainda não foi completamente absorvido pela filosofia, mesmo diante de sua decisiva e reconhecida importância, diz respeito à necessidade de dissolver o abismo criado entre filosofia e ciência, isto é, entre ciências humanas e ciências exatas, entre as humanidades e as tecnologias. Esta necessidade se torna cada vez mais evidente diante das atuais contribuições das neurociências, das biotecnologias, das engenharias e outros campos tecnocientíficos para a reflexão e re colocação de problemas e conceitos tradicionais da história da filosofia. No caso preciso desta dissertação e ampliando o eco do movimento iniciado por Nietzsche, apenas mencionamos que uma investigação acerca da "razão" com base no atual arcabouço das ciências biológicas já nos conduz a algumas refutações necessárias de definições tradicionais da essência do humano, como aquela que o caracteriza como "animal racional" e que ainda hoje se encontra nos currículos educacionais. Sabe-se claramente que a "consciência" não é prerrogativa do ser humano, mas existe em níveis diferentes (uma diferença apenas quantitativa, e não qualitativa) em outros animais<sup>21</sup>. Assim,

---

<sup>21</sup> Embora a constatação da consciência nos animais já fizesse parte da consciência científica sob a forma de estudos pontuais em centros de pesquisa de várias instituições do mundo, esta consciência foi decisivamente popularizada com a mundialmente conhecida *Declaração de Cambridge sobre a consciência em animais humanos e não humanos* proclamada publicamente em Cambridge, Reino Unido, no dia 7 de julho de 2012, na Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, no Churchill College, da Universidade de Cambridge, por Philip Low, David B. Edelman e Christof Koch. No texto lemos: "Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Conseqüentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos". Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos>. Acesso em: 19/05/2014.

a aproximação com a fisiologia tornou possível a Nietzsche a antecipação de muitos problemas candentes relativos à ciência e filosofia de nosso tempo.

Essa pequena digressão acerca da relação entre Nietzsche e a fisiologia serve apenas para recolocar a percepção de que com a teoria da vontade de poder o filósofo legitimou uma compreensão do mecanismo pelo qual opera a dinâmica da efetividade. Descrevendo-o como caos de *quanta* de poder implicados entre si por meio de um impulso inexorável de assenhoreamento que incita o estabelecimento de arranjos atravessados por relações hierárquicas de poder coesos, devido à dominação de uma vontade que impõe a sua forma e sentido ao todo, mas também provisórios, pois sempre sujeitos às rearticulações de forças. De fato, o invertido homem teórico e seu instintivo apelo a um *modus operandi* da razão, que corresponde para Nietzsche à "verdadeira ruína da razão", só pode ser compreendido através desta fundamentação fornecida pela teoria da vontade de poder.

Porém, impõe-se neste momento a necessidade de discernir por que a anarquia dos instintos é apreendida como causa da *décadence* fisiológica e, por conseguinte, da fraqueza deste tipo humano e de sua interpretação de mundo que, por sua vez, situa-se na base do projeto ocidental de cultura responsável por precipitá-la no abismo da crise dos valores. A chave desta resposta está no mecanismo de atuação da vontade de nada.

O que diferencia a vontade de nada da vontade de poder é que enquanto nesta última a vontade de poder dominante sustenta (o máximo possível) a unidade do arranjo, conferindo-lhe sentido e forma, não sentindo o risco da reconfiguração (ao qual todo arranjo está sujeito), isto é, a impermanência do devir, como uma ameaça ou aberração natural a ser evitada, curada ou corrigida por uma fantasmática supranatureza ideal, a dinâmica própria àquela consiste exatamente no processo de desagregação dos instintos, isto é, na falta do potencial organizador da vontade comandante que incapaz de sustentar, ao menos provisoriamente, a coesão de uma unidade, leva ao desmoronamento da organização. Embora a vontade de nada se configure como uma formação complexa de domínio e resulte, ela mesma, da luta entre *quanta* de poder, enquanto hegemonia acarreta um perspectiva empobrecida de vida, pois desprovida de uma força organizadora. A questão da unidade de uma formação de domínio é o recurso pelo qual Nietzsche contrapõe a sua ideia de estilo com o estilo da *décadence* ("a mentira do 'grande estilo']"). Esta diferença é explicitada em sua análise da *décadence* literária.

Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo - o todo já não é todo. [...] O todo já não vive absolutamente: é justaposto, calculado, posticho, um artefato. (CW 7)

Nessa direção, Nietzsche criticará como expressão da escassez de uma vida em situação de indigência tudo o que manifesta uma cisão, a "diminuição da força organizadora" (CW 7) de uma vontade forte capaz de subordinar a si um conjunto de *quanta* de forças. Seja no domínio da estética, tal como exemplifica a crítica à Wagner, isto é, a sua "incapacidade de criar formas orgânicas" (CW 7), sua inaptidão para "criar a partir do todo, [de forma que ele] não tinha escolha, tinha que fazer fragmentos" (CW p.30). Seja na análise do ideal ascético, em cuja base encontra-se "uma cisão, que se quer *cindida*" (GM III, 11). Assim como sua análise do Estado e da política moderna, do significado de uma raça forte, inclusive sua reflexão moral será submetida ao critério fundado na força pela qual uma vontade funciona como princípio unificador. Porém, a explicação do modo de atuação da vontade de nada não se restringe à identificação da exigência de "liberdade individual" das vontades de poder subordinadas a uma unidade, pois a própria unidade depende da tensão entre subordinado e dominante. O peculiar deste modo de atuação da vontade é que este desmoronamento é viabilizado pela própria vontade dominante deste arranjo, de forma que ela própria se revela como uma vontade de desmoronamento, ou seja, uma vontade de fim, uma vontade de nada. O autoaniquilamento é uma consequência da condenação da vida (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 141). Disso resulta que a dinâmica própria à vontade de nada induz ao autoaniquilamento, ela implica a sua própria autodestruição e com isso, na medida em que se torna o modo hegemônico da civilização, precipita a própria destruição do homem.

Esta vontade serve aos instintos de conservação e potência dos fracos. Através dela estes instintos dominaram até mesmo os indivíduos fortes. Acerca do estatuto da "fraqueza" dos fracos, Giacóia afirma:

Em seu extrato básico e elementar, a debilidade dos fracos - a impotência da vontade - é de natureza ontológica, e nada tem a ver com força física, nem com dominação lastreada em riqueza econômica, situação de classe ou poder político. Trata-se, essencialmente, de uma enfermidade ou indisposição da vontade, uma debilidade que se expressa como aversão voltada contra um obstáculo intransponível, que ultrapassa suas forças e poderes. Esse elemento aversivo não é mais do que o tempo e a experiência do *passar no tempo*. O escoar, a impermanência do fluxo, o perene diluir-se de todo presente num "foi", é o granito contra o qual se partem todas as garras com as quais a vontade luta por aferrar-se ao rochedo do estável, a qualquer porto seguro, ao ponto fixo anelado por Arquimedes, e que Descartes reedita ao instaurar filosoficamente a modernidade cultural. A finitude é o inimigo odiado pela vontade impotente, que por isso se vinga do passar no tempo, ficcionando além-mundos, fortalezas metafísicas imaginárias, consolos na eternidade a que só a ascese pode conduzir, protegidas e asseguradas contra a corrente deletéria do vir-a-ser, contra a instabilidade dos desejos, dos sentidos, das constringentes pressões do corpo, das mazelas do mundo. (GIACÓIA, 2013, p.11)

Instintivamente incompatível com o devir, que carrega a "dura necessidade", ou ainda, que tem a "fatalidade sobre si", cujo estado de guerra permanente instaura como prova de fogo a autoafirmação a partir do recurso da autoridade da força e da saúde, a vida *empobrecida*, impotente, orientada por uma vontade de nada, debilitada, vingativa e rancorosa, ressentida-se contra a efetividade, condenando-a em favor de uma outra realidade ontologicamente superior, o "mundo verdadeiro" pairando sobre o falso e instável "mundo aparente". A análise do "Problema de Sócrates" diz respeito ao tipo de vida que se tornou hegemônico no ocidente, um tipo que paradoxalmente nega a vida ao compreendê-la apenas como ponte para um mundo ideal, ao mesmo tempo em que busca corrigi-la. Esta correção se dará pelo enquadramento da vida e do humano em um programa racional. Com isso busca-se corrigir, isto é, domesticar o homem, amansá-lo a fim de que seja capaz de viver regulado por uma tábua de valores cristãos. Afinal, ser capaz de conter-se, isto é, de impedir a descarga natural da força em direção ao exterior, o que corresponde ao modo de vida dos "fortes", é essencial para a vida em comunidade, isto é, em rebanho. É preciso convencer o indivíduo sadio que ele não *deve* mais exteriorizar a sua força, mas sim inverter a direção da descarga da força para si, interiorizando-a. O que será formulado, posteriormente, em termos psicanalíticos como a necessidade de frear a regência irrestrita do princípio de prazer, a fim de que a comunidade humana seja viável. E não há meio mais poderoso para isso do que torná-lo doente. O vírus dessa doença será inoculado pelos conceitos de culpa, castigo e responsabilidade. No capítulo "Os melhoradores da humanidade" Nietzsche afirma,

Sempre se quis "melhorar" os homens: sobretudo a isso chamava-se moral. [...] Chamar domesticação de um animal sua melhora é piada - ele é enfraquecido, tornado menos nocivo, mediante o depressivo afeto do medo, dor, fome, feridas, ele se torna uma besta *doentia*. Não é diferente com o homem domado, que o sacerdote "melhorou". [...] Viraram caricatura de homem, aborto, "pecador", enjaulado entre conceitos terríveis. Ali jazia ele, doente, miserável, malevolente consigo mesmo, cheio de ódio para com os impulsos à vida, cheio de suspeita de tudo o que ainda era forte e feliz, em suma, um cristão. Em termos fisiológicos: na luta contra a besta, tornar doente pode ser o único meio de enfraquecê-la. A igreja *estragou*, debilitou o ser humano, mas reivindicou tê-lo "melhorado". (CI *Os melhoradores da humanidade*, 2)

Através da moral do ressentimento baseada na condenação dos fortes, isto é, que irrompe reativamente como "não" à vontade de poder "forte" que se confessa e se concebe a si mesma em meio à dinâmica do único mundo existente, os impotentes sempre em maior número acabam por operar nos "indivíduos que vingaram" a inversão da descarga de força. Toda a descarga concebida como exteriorização é, então, interiorizada. Desta interiorização se

criou um vazio, junto com este vazio a alma e junto com a alma (isto é, com o conceito de sujeito, de espírito, de vontade e de agente), sorrateiramente, infiltraram-se todos os conceitos metafísicos. Foi assim, que a singularidade de um tipo humano se lançou à tarefa imperialista de simplificação do homem. Com os conceitos de "culpa", mas também de "Bem", de "Verdade", de "Virtude", o sacerdote, assim como o filósofo moral juntamente com seus ideais e valores ascéticos difamaram e conspurcaram o devir. Daí a necessidade de recuperar a sua inocência.

Chegamos assim ao último apontamento acerca de possíveis contribuições da crítica de Nietzsche para a reflexão sobre algumas questões relacionadas à racionalidade técnico-científica. Assim como a vontade de nada, a vontade de verdade subjacente à atividade científica não apenas é vontade de poder, segundo Nietzsche, mas carrega os traços de uma "religião do conforto". A aspiração do conforto decorrente do medo da dor e do sofrimento provocado pela consciência da condição finita, permite-nos vincular três elementos essenciais da crítica nietzschiana, a saber o niilismo moderno, a negação da vontade e a disposição subjacente à racionalidade técnico-científica.

O niilismo é uno e o move um único impulso: o pavor da dor e da morte. As promessas da ciência é da mesma qualidade que as da religião - o menor sofrimento possível, seja pela quietude beatífica oriental, ou pela suprema felicidade celeste seja pela panaceia farmacológica; seja a libertação do ciclo de reencarnação e a promessa da vida eterna do além, seja pela imortalidade pelo transplante do espírito ou imortalidade da mente (GIACOIA, 2013).

Isto significa que também o *modus operandi* da ciência é caracterizado por um modo de avaliação degenerada que reflete uma situação anômala da vontade. Situação indicada através da explicitação da reatividade subjacente à vontade de nada, assim como à vontade de verdade. Enquanto vontade de nada, isto é, enquanto reatividade ao que é, escapa-lhe o principal, a própria realidade efetiva. Nesse sentido, ignorando a ciência enquanto testemunho dos sentidos e apoiados na razão que, enquanto signo da idiosincrasia de filósofos, ignora o sentido histórico, que não é senão crença nos sentidos, ainda nos movemos no "aborto e ciência-ainda-não: isto é, metafísica, teologia, psicologia, teoria do conhecimento. Ou ciência formal, teoria dos signos: como a lógica e essa lógica aplicada que é a matemática. Nelas a realidade não aparece, nem mesmo como problema." (CI A "razão" na filosofia, 3)

Segundo Nietzsche, a disposição que anima a atividade científica é motivada pela mesma disposição que atua na moral e na religião, assim como em toda filosofia metafísica, pela qual se busca, não o assenhoreamento a qualquer custo, mas apenas um bem estar

fisiológico, uma homeostase. No fundo, embora obscurecido pelas promessas de superação das limitações humanas, abundantes no discurso técnico-científico, visa-se apenas a preservação da vida, o que só pode ocorrer, na perspectiva de Nietzsche, quando esta é vista por um prisma de penúria, de indignação. A ciência e seu desdobramento tecnológico ao operar no registro reativo da vontade *nega* a vida, cuja "figura verídica", não se traduz senão enquanto vontade ascendente, enquanto devir de vontades de poder.

Esta questão nos permite colocar a diferença entre o projeto de aperfeiçoamento e superação do homem na tecnologia contemporânea formatado na imagem do super-homem e a proposta nietzschiana de superação de si que encontra no conceito do Além-do-homem (*Übermensch*) sua principal imagem. A questão da criação do super-homem é uma imagem cada vez mais familiar na cultura contemporânea. Porém, o super-homem produzido pela tecnociência é apenas um produto tecnológico como qualquer outro produto da capacidade de produção do *homo faber*, ele é essencialmente diferente do além-do-homem (GIACÓIA, 2003). Segundo Nietzsche, ele corresponde apenas ao "grande-homem" ou o "homem superior", reunindo apenas fragmentos das virtudes, cuja síntese caracterizará o além-do-homem. Trata-se do "último homem" situado na fronteira que nos separa do além-do-homem.

O conceito do Além-do-homem nos remete ao fato de que Nietzsche não se dispõe apenas a elaborar um diagnóstico da história da cultura moderna - em que o mecanismo da crise da razão pode ser considerado como um eixo condutor, como pretendemos mostrar -, mas também nos coloca diante do problema de uma terapêutica, a indicação de um outro caminho que conduza à superação do homem e da doente cultura moderna. O prognóstico nietzschiano, bem como as exigências de sua filosofia, destina-se à preparação do terreno para este tipo humano que há de vir. Em sintonia com esta figura, também a filosofia de Nietzsche se apresenta como extemporânea. Ora, "Que exige um filósofo de si, em primeiro e último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se 'atemporal'. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo" (CW *Prólogo*). Caracteriza o próprio do filósofo como o "olhar de Zaratustra, um olho que vê toda a realidade 'homem' de uma tremenda distância - *abaixo* de si" (CW *Prólogo*). Nesse sentido, podemos ler a redefinição que Nietzsche faz do *pathos* filosófico no último ano de vida lúcida: "O céu cinzento da abstração atravessado por coriscos; a luz, forte o bastante para se verem as filigranas; os grandes problemas se dispendo à apreensão, o mundo abarcado com a vista, como de um monte. [...] E de súbito caem-me respostas no colo, uma pequena chuva de gelo e sapiência, de problemas *resolvidos*..." (CW 1)

Estas exigências tomam forma em suas considerações acerca da filosofia e dos filósofos do amanhã, do futuro ou porvir. Com essa perspectiva do que há de vir, Nietzsche se propõe a pensar nas condições de possibilidade e características psicofisiológicas essenciais a um novo modo de vida sintonizado com uma existência e uma realidade inteiramente concebidos sob o signo da teoria da vontade de poder. Uma cultura na qual os fortes não mais surgirão como exceções, mas como o tipo hegemônico, a partir do qual uma outra perspectiva acerca da realidade é tornada oficial.

Pois, segundo Nietzsche, tal como a força dos fracos, a fraqueza dos fortes, em sua necessidade deve limitar-se à história de até então, em que predominou o acaso. Somente uma "raça forte" futura, através de planejamento e cultivo, poderá extrair do acaso a sua potência e não perdê-la mais para a maioria dos fracos. Apenas esses fortes estarão em plena harmonia com "a vida" que, em sua figura verídica, nada mais é do que o predomínio da vontade de potência ascendente sobre a vontade de potência dominante. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.140)

Esta possibilidade é anunciada com a mensagem portata por Zaratustra, de que "Deus está morto". Com isso Nietzsche indica que os valores cardinais que outrora se apresentavam como um porto seguro para o "mar aberto" que define à condição humana, não são agora percebidos senão como gigantes com pés de barro. "Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo. Ao afirmar que 'Deus está morto', quer dizer que o mundo supra-sensível não tem poder eficiente." (MARTON, 1990, p.12) Isto significa que com a crítica da ilegitimidade, ou ainda, da impossibilidade lógica da existência de uma realidade conceitual ou inteligível inteiramente independente da realidade efetiva, a qual correspondem os valores absolutos, aos quais remetemos, em última instância, os princípios e as possibilidades de redenção, deste mundo "aparente", abrem-se as portas e se tornam possíveis novas experiências de superação do niilismo.

A possibilidade de superação do niilismo, por sua vez, somente pode ser considerada com o recurso de outro conceito fundamental da filosofia nietzschiana, a saber, o do eterno-retorno-do-mesmo. Com o conceito de eterno-retorno Nietzsche indica uma forma de representação cíclica do tempo radicalmente oposta à linearidade causal característica da imagem tradicional da razão. Esta é a chave para a compreensão do que determina o modo de vida característico ao tipo além-do-homem, pois esta interpretação (assim como todas) surge como uma necessidade, uma fatalidade deste modo de vida. O além-do-homem *tem* de conceber a realidade desta maneira, porque é fisiologicamente disposto a isto. Não

corresponde a um artefato ou produto da técnica. O que o reveste de um aspecto singular e nobre, para Nietzsche, é o fato de estar fisiologicamente condicionado a querer e aceitar a realidade tal como ela é verdadeiramente. Isto é, tal como descrita pela teoria da vontade de poder. O aspecto central deste novo tipo humano é seu *amor fati* (amor ao fato), o que significa amar incondicionalmente a impermanência, o fluxo do devir que eternamente se esvanece em um foi, o que implica também em amar a própria finitude. Segundo Giacóia (2003), a radicalidade desse amor a vida, ao único mundo existente, implica em recusar todas as próteses metafísicas que nos serviram até hoje de muleta e narcótico. Trata-se, assim, de alcançar um patamar de autodeterminação que permite nos colocarmos à altura de nossa própria existência, de forma a sermos inteiramente responsáveis por ela a fim de que não reste na vida nenhum gesto aleatório, nenhum elemento casual. Apenas se imprimirmos o selo de nosso caráter em nossa existência, poderemos ao final afirmar com toda a segurança: Sim, eu viveria essa vida da exata forma como foi, infinitas vezes.

Segundo Nietzsche, o problema com a tradição filosófica é o fato de que "na filosofia até hoje faltou o artista". Tal como um artista quando cria uma grande obra de arte na qual nada resta de acidental, a grande conclusão que podemos chegar da crítica de Nietzsche ao projeto da cultura ocidental talvez seja a compreensão de que a maior realização humana não se encontra em um projeto de conhecer tudo o que há na realidade "clara e distintamente", mas sim na habilidade em "fazer da própria vida uma obra de arte".

E assim, após lançarmos um olhar tão profundo à doença, do cansaço "pela inevitável desilusão com tudo o que restava para nos entusiasmar, a nós, homens modernos" (NW *Como me libertei de Wagner*, 1), após ter aprendido "a grande compaixão junto ao grande desprezo" pelo homem (NW *O psicólogo toma a palavra*, 1),

Eis o mais estranho: temos depois um outro gosto - um *segundo* gosto. Desses abismos, também do abismo da grande suspeita voltamos renascidos, de pele mudada, mais suscetíveis, mais maldosos, com gosto mais sutil para a alegria, com língua mais delicada para todas as coisas boas, com sentidos mais joviais, com uma segunda, mais perigosa inocência na alegria, ao mesmo tempo mais infantis e cem vezes mais refinados do que antes. Moral: não se é impunemente o espírito mais profundo de todos os milênios - mas também não sem *recompensa*... (NW *Epílogo*, 2)

Para concluir, gostaríamos de mobilizar uma tradição de interpretação acerca do próprio do homem bem diferente daquela que foi objeto da crítica de Nietzsche. Seu ponto de partida se encontra no *Tratado dos animais*, de Aristóteles, no qual lemos: "Que apenas os entes humanos são suscetíveis às cócegas é devido à finura de sua pele e ao fato de que os

entes humanos sejam os únicos animais que riem" (ARISTÓTELES, *Tratado dos animais*, Livro 3, cap. 10, 673a, 5-10 apud NASCIMENTO, 1999). A menção a Aristóteles e a sua passagem sobre o riso não é aqui inocente, mas expressa um pensamento acerca do humano, singularmente perigoso. Basta nos lembrar do romance *O nome da rosa* de Umberto Eco, segundo o qual na Biblioteca de Alexandria havia um livro cujas páginas eram mortalmente envenenadas. Livro, a propósito, que correspondia a uma obra perdida de Aristóteles que tratava exatamente do riso. O fato da igreja combater com a morte um perigo "tão inocente" e natural como o riso, já nos aguça o faro. Não por acaso a transvaloração de todos os valores de Nietzsche apontará para a dança, a leveza, a alegria em oposição à sisudez de toda a filosofia passada, não por acaso o filósofo falará por meio de Zaratustra "Não é com a ira que se mata, mas com o riso. Eia, pois, vamos matar o espírito de gravidade!" (Z I, *Do ler e escrever*). E se houver alguma razão em passagens como a de Rabelais que, na esteira desta tradição, no seu romance *Gargantua* assim se expressa "*Rire est le propre de l'homme*" [Rir é o próprio do homem], não estaria aqui Nietzsche situado entre os seus, quando se propôs a *ridendo dicere severum...* [rindo dizer coisas sérias]? Com isso Nietzsche não nos indicou algo essencial acerca da natureza mais própria ao humano? Algo obscurecido por manobras que hoje perderam seu vigor e que por isso nos passou despercebido?

## REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 volumes, Paris: Gallimard, 1958.
- BRANCO, Maria João de Mayer. "du wirst gethan". Notas sobre uma psicologia sem sujeito e de obras que criam os seus autores. In *Cadernos Nietzsche* 26, 2010.
- CHATÊLET, F. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noël*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- DA COSTA, Newton. *O conhecimento científico*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Ed. Rio, 1976.
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Rio de Janeiro: Difel, 2004.
- FEENBERG, Adrew. *O que é filosofia da tecnologia?* Disponível em: <http://www.sfu.ca/~andrewf/oquee.htm>. Acesso em: 09 dez. 2013.
- FONSECA, T. S. M. L. Nietzsche: a origem da linguagem. In *Educação e filosofia*, 8 (16) 107-118, jul./dez. 1994.
- FREZZATTI JÚNIOR, Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Unijuí, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.
- \_\_\_\_\_. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. In *Tempo da ciência* (11) 22: 115-135, 2º semestre 2004.
- GIACOIA JUNIOR, O. *Nietzsche como Psicólogo*. São Leopoldo-RS.: Editora da Unisinos, 2004. v. 1.
- \_\_\_\_\_. *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade*. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo fundo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Impacto de Nietzsche no XX*. CPFL Cultura. 2003.
- MARTON, S. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

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

NASCIMENTO, C. A. R. Rir é o próprio do homem. In *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 21/22, n.único, p. 27-32, 1999.

NICOLELIS, M. Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebros e máquinas - e como ela pode mudar nossas vidas. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*; tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado Humano (vol. 2): Opiniões e Sentenças diversas e O Andarilho e sua Sombra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner/ Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo/ Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PERRIN, Jacques. Por uma cultura técnica. In: SCHEPS, Ruth (Org.). *O império das técnicas*. Campinas: Papyrus, 1996.

SOUSA, D.S. *Nietzsche e a crítica da técnica*. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/metacritica/article/view/2730>. Acesso em: 9 dez. 2013.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário de Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *La pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche.* Paris: Éditions Allias, 1999.