UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO

LUCIANO BRANDÃO MARQUES

SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

SÃO LUÍS – MA
2022

LUCIANO BRANDÃO MARQUES

SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL-UFMA) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Dr. Wandeílson Silva de Miranda

SÃO LUÍS - MA

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

MARQUES, LUCIANO BRANDÃO.
SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM FRIEDRICH NIETZSCHE / LUCIANO BRANDÃO MARQUES. - 2023.
85 p.

Orientador(a): WANDEILSON SILVA DE MIRANDA.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2023.

1. Cultura. 2. Homo Natura. 3. Linguagem. 4. Natureza. 5. Nietzsche. I. MIRANDA, WANDEILSON SILVA DE. II. Título.

LUCIANO BRANDÃO MARQUES

SOBRE O CONCEITO DE NATUREZA EM FRIEDRICH NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL-UFMA) para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: Filosofia Prática.

Orientador: Dr. Wandeílson Silva de Miranda

Aprovada em: _____/_____/_____.

BANCA EXAMINADORA

_____

Dr. WANDEILSON SILVA DE MIRANDA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
(Orientador/PPGFIL – UFMA)

_____

Dr. JOSE HENRIQUE SOUSA ASSAI
UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
(Avaliador interno/PPGFIL – UFMA)

_____

Dra. SOLANGE APARECIDA DE CAMPOS COSTA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PIAUÍ
(Avaliador externo/ PPGFIL – UFPI)

À minha mãe Leila Maria
e meu pai José de Ribamar.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que contribuíram formalmente ou afetivamente ao longo desse curso, especialmente os meus pais Leila Brandão e José de Ribamar, minha tia Jesus Brandão, meu orientador Wandeilson Silva de Miranda, meus colegas Keline Costa e André Trindade e a coordenação do PPGFIL-UFMA.

Agradeço também à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA pelo apoio a minha formação profissional.

“No desvio de algum rincão do universo inundado pelo fogo de inumeráveis sistemas solares, houve uma vez um planeta no qual os animais inteligentes inventaram o conhecimento. Este foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da história universal, mas foi apenas um minuto. Depois de alguns suspiros da natureza, o planeta congelou-se e os animais inteligentes tiveram de morrer. ”

Nietzsche, *Sobre verdade e mentira*...

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é apresentar os principais pontos acerca do conceito de Natureza na filosofia de Friedrich Nietzsche. Inicialmente, pretende-se apresentar e compreender a relação entre Linguagem e Natureza presente nos textos de juventude do autor, tais como *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), *Humano, demasiado humano* (1878) e *Aurora* (1881). Logo após, buscaremos entender por que Nietzsche compreende a Natureza como Vontade de potência e como o filósofo critica as ciências e filosofias modernas; nesse momento, utilizaremos as obras *Além do bem e do mal* (1885), *A Gaia Ciência* (1882), *Crepúsculo dos ídolos* (1888), *A genealogia da moral* (1887) a os *Fragmentos póstumos* para explorar essa concepção nietzschiana de natureza. Por fim, procuraremos explorar o que o filósofo entende por natureza humana, a partir da relação entre saúde e cultura; aqui, teremos como suporte teórico as obras *O nascimento da tragédia* (1872), *Anticristo* (1895), *Nietzsche's Animal Philosophy* (2009) de Vanessa Lemm, e *Nietzsche e o problema da civilização* (2013), de Patrick Wotling.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Natureza. Linguagem. Cultura. Homo natura.

ABSTRACT

The aim of this research is to present the main points about the concept of Nature in Friedrich Nietzsche's philosophy. Initially, it is intended to present and understand the relationship between Language and Nature present in the author's youth texts, such as: *On truth and lies in a nonmoral sense* (1873), *Human, All Too Human* (1878), *Daybreak* (1881). Afterwards, we'll try to understand why Nietzsche understands Nature as *will to power* and how the philosopher criticizes modern sciences and philosophies; At this moment, we will use the works *Beyond Good and Evil* (1885), *The Gay Science* (1882), *Twilight of the Idols* (1888) and *On the Genealogy of Morals* (1887) and the *Posthumous fragments* to explore the nietzschean conception of nature. Finally, we will try to explore what the philosopher understands by human nature, based on the relationship between health and culture; here, as theoretical support we'll use the following works: *The Birth of Tragedy* (1872), *The Antichrist* (1895), *Nietzsche's Animal Philosophy* (2009) by Vanessa Lemm, and *Nietzsche and the problem of civilization* (2013) by Patrick Wotling.

KEYWORDS: Nietzsche. Nature. Language. Culture. Homo natura.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 11

2. NATUREZA E LINGUAGEM: O DOMO HUMANO E A LINGUAGEM CORPORAL 16

2.1 O INQUÉRITO DA LINGUAGEM METAFÍSICA EM *SOBRE VERDADE E MENTIRA* 17

2.1.1 Natureza e linguagem nos escritos de transição 21

2.2 MORAL E NATUREZA: O FILTRO HUMANO SOBRE O MUNDO NATURAL 25

2.3 O CORPO COMO PARÂMETRO: A HIPÓTESE DA VONTADE DE POTÊNCIA E A LINGUAGEM FISIOLÓGICA 31

2.3.1 A metodologia: o corpo como fio condutor 35

3. O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO ORGÂNICO E O INORGÂNICO 41

3.1 PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA DA NATUREZA EM NIETZSCHE 47

3.1.1 A filosofia da Natureza em Nietzsche segundo o conceito de vontade de potência (*Der Wille Zur Macht*): características e apontamentos 50

3.2 O MUNDO INORGÂNICO: PERMANÊNCIA E VERDADE 57

3.3 O MUNDO ORGÂNICO NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: A CRÍTICA AO MECANICISMO E A INTERPRETAÇÃO DO ORGANISMO VIVO COMO LUTA 60

3.3.1 O organismo vivo segundo Nietzsche 64

4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANIMAL HUMANO 68

4.1 O EQUILÍBRIO AMBIENTAL ENTRE CULTURA E CIVILIZAÇÃO 69

4.2 A ANIMALIDADE E O EXEMPLO GREGO 72

4.3 O FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CIVILIZAÇÃO 76

CONSIDERAÇÕES FINAIS 80

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 83

1. INTRODUÇÃO

Uma dificuldade em analisar filosoficamente a ideia de *Natureza* deve-se aos vários significados que foram atribuídos a esse vocábulo ao longo da história. Tendo em vista essa dificuldade esse trabalho limitar-se-á essencialmente sobre a história e pensamento filosófico ocidental acerca da ideia de Natureza. Mas o que podemos definir como Natureza? Merleau-Ponty[1] contribui ajudando-nos a conceituar essa complexa concepção.

> Em grego, a palavra "Natureza" deriva do verbo *φύω*, que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental. Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido, mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de "natural" a "acidental". E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.4)

As concepções latina e grega da palavra Natureza convergem numa acepção de crescimento, movimento e autoprodução. Merleau-Ponty sustenta sua concepção de natureza afirmando que ela é o primordial, não-constituído, não-construído. A Natureza também é diferente do homem, pois não é instituída por ele, mas enigmática. Enigmática no sentido daquilo que está na nossa frente, mas ainda assim é inacessível em sua totalidade.[2]

Outra definição contemporânea acerca da Natureza encontramos em Alfred N. Whitehead. O autor conceitua esse vocábulo da seguinte maneira:

> A natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos. Nessa percepção sensível, estamos cônscios de algo que não é pensamento e que é contido em si mesmo com relação ao pensamento. Essa propriedade de ser autocontido com relação ao pensamento está na base da ciência natural. Significa que a natureza pode ser concebida como um sistema fechado cujas relações mútuas prescindem da expressão do fato de que se pensa acerca das mesmas. (WHITEHEAD, 1993, p. 7)

O autor contribui evidenciando a Natureza como um objeto das ciências naturais.[3] Whitehead (1993, p. 8) ressalta que o pensamento sobre a Natureza é diferente

---

[1] *A Natureza: curso do Collège de France*, 2000.

[2] Sobre o tema da Natureza, recomendamos ainda a leitura da obra *História da ideia de natureza* (1969), de Robert Lenoble.

[3] Cf. *O conceito de natureza* (1993). Nessa obra, com base na filosofia analítica e nas ciências na natureza, o filósofo Whitehead investiga a relação entre natureza e pensamento.

da percepção sensível da Natureza. Há, portanto, uma Natureza de fato, que chega aos nossos sentidos e pela qual estamos imersos nela. Mas também há um pensamento sobre a Natureza, cuja natureza é o objeto dessa reflexão – as ciências e a filosofia da Natureza ocupam-se desse pensamento.

Ao longo da história da filosofia a Natureza sempre esteve presente como um dos temas norteadores do pensamento ocidental. Na antiguidade, os chamados filósofos *naturalistas*, ou pré-socráticos, investigavam o mundo a partir das manifestações da Natureza, fundando princípios metafísicos básicos - *archés*.[4] Contudo, também nesse período, Platão alertava sobre os perigos do mundo sensível, fundamentando suas teorias no mundo das Ideias, assim, criando uma tradição dicotômica entre o mundo real-natural e o mundo teorético-Ideal; Aristóteles, discípulo de Platão, embora privilegiasse a razão humana, não ignorou a importância dos elementos da Natureza para com a constituição do conhecimento, mas compreendeu tais elementos como necessários para a elevação do conhecimento humano.

Desse modo, a fertilidade do problema da natureza se expressou sob diversas máscaras ao longo do pensamento, e mesmo na modernidade esse tema não deixou de ser relevante, pois, bastaria que mencionássemos o grande debate entre o empirismo inglês e o racionalismo francês, e por ali, a solução kantiana sobre as possibilidades de qualquer conhecimento. Mesmo diante de novas linguagens, como as das ciências modernas, a Natureza continuou a ser questionada e a fazer questionar como o ser humano compreende a si o seu próprio mundo. Diante desse longo contexto acerca das várias interpretações possíveis sobre a Natureza, essa pesquisa dedicar-se-á somente a concepção do filósofo alemão Friedrich Nietzsche.

O que torna a reflexão de Nietzsche distinta das demais interpretações sobre a Natureza deve-se ao cenário que o filósofo observou no contexto da cultura moderna e o

[4] As principais influências filosóficas sobre o conceito de Natureza em Nietzsche são Heráclito e Schopenhauer; contudo, nessa pesquisa daremos ênfase a influência schopenhaueriana no pensamento nietzschiano; deste modo, sendo necessária uma pesquisa futura e específica sobre a temática da Natureza a partir da influência heraclitiana. Contudo, é necessário ressaltarmos que Nietzsche aposta no *devir* como fundamento da Natureza, e o nomeia *Vontade de potência* – com veremos melhor a seguir. Porém, embora não possamos aprofundar esse ponto nesta pesquisa, devemos destacar que dos chamados filósofos "Naturalistas" ou "pré-socráticos", Nietzsche herda e desenvolve a concepção de heraclitiana acerca do conflito/tensão entre opostos como "motor" do ser; e isto influenciará consideravelmente sua concepção de Vontade de potência. Conforme Frederick Copleston (1993, p. 40), Heráclito compreende a realidade como una e múltipla ao mesmo tempo, não por acidente, mas por essência; nesse contexto, em *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2008b, p. 63, § 3), Nietzsche afirma que suas principais doutrinas poderiam ter sido ensinadas por Heráclito.

rotulou como *a morte de Deus*. Na literatura nietzschiana a morte de Deus[5] refere-se à uma complexa máxima que o autor utiliza para comunicar a falência dos valores metafísicos e morais que, sob várias fórmulas e culturas, mantiveram a humanidade organizada em estruturas espirituais e sociais.

O esvaziamento dos valores no mundo moderno, segundo advoga Nietzsche, deu-se por conta da longa tradição (filosófica, política, estética, religiosa etc.) constituída sob valores metafísicos, que extrapolam a realidade e colocam o ser humano sob formas idealistas - e até impossíveis de serem plenamente vividas.

Atuando como um médico da cultura, Nietzsche diagnostica o problema, mas também prescreve a necessidade da criação de novos valores que tornem a humanidade saudável; para isso, seria necessário a consagração dos elementos naturais em detrimento dos valores metafísicos. Assim, o filósofo busca criar e apresentar um cenário conceitual e cultural que dê amparo à humanidade futura, para que ela consiga viver sob uma realidade sem Deus e também consiga retornar à Natureza.[6] Esse retorno à Natureza, contudo, longe de ser algo imediato ou selvagem, requer um longo e criativo esforço humano para repensar o seu lugar na atureza.

A concepção nietzschiana de Natureza é bastante complexa, pois, se por um lado ela aparece de modo explícito em sua obra quando o autor afirma[7] que o mundo seria Vontade de potência, e nada mais, por outro lado suas indagações sobre a Natureza também aparecem de forma fragmentária ao longo de sua obra. Diante desse contexto, justifica-se que só podemos esboçar o que Nietzsche compreende por Natureza se associarmos esses diversos fragmentos ao longo da sua obra à afirmação de que a natureza seria Vontade de potência. No decorrer das páginas a seguir buscaremos apresentar o tema da Natureza em Nietzsche enquanto uma temática progressiva, que amadurece conforme o próprio amadurecimento filosófico e criativo do autor. Dessa forma, dividiremos três momentos cruciais, cada momento corresponderá a um capítulo e será baseado em uma temática própria dessa investigação.

O primeiro capítulo dessa pesquisa tem como principal eixo temático a investigação entre *Linguagem* e *Natureza*. Situa-se teoricamente nos escritos do final da década de 1870, e tem como principais aportes teóricos os seguintes textos: *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), onde Nietzsche traça uma série de críticas às

[5] Cf. *A gaia ciência* § 125.
[6] Cf. *Além do bem e do mal* § 230.
[7] Cf. *Além do bem e do mal* § 36.

concepções de verdade e de mentira, revelando a influência antropomórfica que edificam os critérios sobre o que é verdadeiro e falso dentro de uma cultura; nessa mesma perceptiva, os dois tomos de *Humano, demasiado humano* (1878) e *Aurora* (1881) dão continuidade as investigações de Nietzsche sobre a linguagem, contudo, sob um tom mais literário, porém, não menos filosófico ou crítico; já em *A Gaia Ciência* (1882), Nietzsche tece suas críticas mais ácidas ao antropocentrismo, a moral cristã, a filosofia e as ciências modernas. Nessa obra de transição de seu período de juventude para os escritos de maturidade o filósofo volta-se ao problema da cultura e ocupa-se de investigar a modernidade. Nessa etapa da atividade intelectual de Nietzsche, o filósofo realiza um afastamento da linguagem acadêmica tradicional e desenvolve sua própria linguagem e alguns conceitos fundamentais de sua filosofia.

O segundo capítulo dessa pesquisa desenvolve-se a partir dos escritos da década de 1880, período de maturidade do autor, e sob o eixo temático da relação entre *Natureza* e *Vida*. A década de 1880 representa um período basilar da atividade intelectual e crítica de Nietzsche. Nesse momento o filósofo articula-se para desenvolver sua principal concepção filosófica, que a tradição literária nietzschiana chamou de *Vontade de potência*. E embora a influência de Schopenhauer jamais tenha sido totalmente deixada de lado pelo pensamento nietzschiano (como veremos a seguir), o filósofo desenvolve uma autêntica ideia de *vontade*, e, a partir dela, Nietzsche interpreta todos os fenômenos da Natureza – sejam eles psicológicos, sociais, culturais ou físicos. As obras aqui utilizadas para apresentar essa concepção do autor, foram: *Além do bem e do mal* (1885), onde Nietzsche determina que tudo é vontade de potência, e nada mais; *A Genealogia da moral* (1887) e *Crepúsculo dos ídolos* (1888), que se articulam como poderosas armas teóricas contra os preconceitos científicos e filosóficos da tradição e da modernidade; e os *Fragmentos póstumos*, que constantemente esboçam e delimitam a concepção de vontade de potência desenvolvida por Nietzsche.

O eixo temático do terceiro e último capítulo desta pesquisa é a *animalidade* e *saúde cultural*. Se na perspectiva nietzschiana a cultura moderna é decadente, adoecida pelo cristianismo e filosofia platônica, o que Nietzsche compreende por saúde? E se o filósofo propõe um retorno à Natureza, o que ele entende por Natureza? E como seria esse "retornar"? Buscando responder essas questões, nos basearemos em *O nascimento da tragédia* (1872), tentando compreender o sentido de cultura e saúde implícito na obra; e em o *Anticristo* (1895), a procura do sentido de doença. Assim, o percurso desse capítulo deve-se a interpretação e condução das obras *Nietzsche's Animal Philosophy* (2009) de

Vanessa Lemm, na qual a autora explora o âmbito da animalidade no contexto da cultura moderna no pensamento de Nietzsche; e *Nietzsche e o problema da civilização* (2013), de Patrick Wotling, onde o autor empreende uma profunda análise da concepção nietzschiana acerca do papel do filósofo na cultura.

Outras importantes contribuições teóricas acerca da filosofia de Nietzsche utilizadas como base interpretativa sobre o conceito de Natureza nesta pesquisa foram: *Schopenhauer e Nietzsche* (2011), de Georg Simmel; *Nietzsche* (2009) e *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche* (1997), de Wolfgang Müller-Lauter; *A filosofia perspectiva de Nietzsche* (2003), de António Marques; *Introdução à filosofia de Nietzsche* (2016), de Karl Jaspers; *Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche* (2019), de André Itaparica; e *Nietzsche contra Darwin* (2014), de Wilson Frezzatti Junior.

2. NATUREZA E LINGUAGEM: O DOMO HUMANO E A LINGUAGEM CORPORAL

> "A hipocrisia, a dissimulação e a máscara – são uma coisa detestável, concordo, mas se, no presente momento, todo mundo aparecesse como de fato é, pois juro que isso seria bem pior. "
>
> *Crônicas de Petersburgo*, Dostoievski.

O tema da linguagem como problema surge nas reflexões de Nietzsche desde as primeiras publicações. No entanto, nesse capítulo nos deteremos no chamado período de transição do pensamento de juventude para a maturidade, especialmente referente à década de 1870. Assim, seguiremos com base em *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), *Humano, demasiado humano* (1878), *Aurora* (1881) e *A gaia ciência* (1882). E como apoio, os comentários de Vanessa Lemm (2009), George J. Stack (1980), Patrick Wötling (2013) e Müller-Lauter (2009) serão de grande valor.

De acordo com a interpretação de Vanessa Lemm (2009, p. 268), em sua obra *Nietzsche's Animal Philosophy*, é necessário distinguirmos entre o *discurso prático* e o *discurso teórico* sobre a verdade no pensamento de Nietzsche. Para a autora, o tratamento prático sobre a verdade que Nietzsche desenvolve em sua obra pertence ao gênero da crítica social; enquanto o discurso teórico está voltado a uma certa epistemologia ou discurso metafísico.

Para Lemm, "[...] em contraposição à larga tradição do humanismo na filosofia, Nietzsche leva a cabo uma separação entre verdade e linguagem e associa a primeira com os animais, ao situá-la na mesma linha que o silêncio" (LEMM, 2009. p. 115, tradução nossa).[8] O silêncio do qual a autora trata se refere ao conteúdo instintivo do ser humano, aquilo anterior a linguagem conceitual, pois, segundo a autora, "[...] o silêncio do animal implica uma verdade inacessível e inexpressável na linguagem humana" (LEMM, 2009, p. 115, tradução nossa).[9] A investigação sobre a linguagem é, portanto, uma investigação que não se esgota no âmbito epistemológico ou linguístico, mas também sob o aspecto

[8] "In contraposition to the long-standing tradition of humanism in philosophy, Nietzsche separates truth from language and, aligning the former with silence, associates it with the animals." (LEMM, 2009, p. 115)
[9] "The animal's silence implies a truth inaccessible and inexpressible in human language." (LEMM, 2009, p. 115)

antropológico do animal humano. Compreender a natureza da linguagem é também compreender o próprio ser humano.

2.1 O INQUÉRITO DA LINGUAGEM METAFÍSICA EM *SOBRE VERDADE E MENTIRA*

Em um ensaio chamado *Nietzsche and anthropomorphism* George J. Stack (1980, p. 44) afirma que logo após a polêmica publicação de *O Nascimento da Tragédia* (1872) Nietzsche passa a questionar e a atacar as ideias convencionais de verdade, principalmente aquelas baseadas em uma linguagem metafísica. Stack defende que Nietzsche já possuía uma reflexão sobre a linguagem nessa obra, mas que sua abordagem sobre o estudo da linguagem mudou drasticamente após reconhecer o teor demasiadamente romântico presente naquela publicação. Em *O Nascimento da Tragédia* Nietzsche advoga sobre a linguagem poético-metafísica das tragédias gregas, que teriam como objetivo último acessar a vontade primordial (*Urwille*) da Natureza com o auxílio da música e do culto a Dionísio – deus da embriaguez. Sua interpretação da tragédia não convenceu o público acadêmico da época e isso lhe rendeu diversas críticas.[10]

Assim, após o episódio romântico, em 1873 Nietzsche retoma o problema da linguagem e tece fortes críticas a linguagem metafísica. Nesse sentido, é possível confirmar que as principais considerações de Nietzsche sobre a linguagem são encontradas no ensaio chamado *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Nesse ensaio o autor traça uma batalha para tentar evidenciar o conhecimento restringido pelas aparências condicionadas pela organização psicofísica dos seres humanos. Desse modo, um grande empreendimento de Nietzsche está justamente em investigar a linguagem e o intelecto para além das categorias lógicas tradicionais, assim, experimentando novas possibilidades interpretativas. Na interpretação de Lemm (2009, p. 273):

> Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, Nietzsche compara as metáforas intuitivas (*Anschauungsmetapher*), as imagens (*Bilder*) e os sonhos (*Traum*) com os conceitos (*Begriffe*), as metáforas (*Metapher*) e os esquemas (*Schemata*). Enquanto os primeiros se baseiam no pensamento pictórico (*Bilderdenken*) para gerar um mundo de primeiras impressões (*anchauliche Weltder ersten Eindrucke*), os segundos fazem uso do pensamento conceitual

[10] Para Stack (1980, p. 44), o romantismo da obra baseia-se sobretudo na forma acrítica como Nietzsche desenvolve o tema. Por um lado, há a idealização da ressureição da cultura e tragédia grega na cultura alemã pela música de Richard Wagner; por outro, há uma forte influência estética e filosófica de Arthur Schopenhauer sobre as ideias da obra, que fizeram o autor romper com o estilo filológico clássico e experimentar o ensaísmo filosófico.

> (*Begriffsdenken*) para criar um mundo abstrato de leis (linguísticas) reguladoras e imperativas. (LEMM, 2009, p. 116, tradução nossa)[11]

O pensamento conceitual separa o humano do animal, e esse mundo abstrato das *leis linguísticas* constitui um mundo propriamente humano. Pois, conceitos, metáforas e esquemas constituem uma generalidade e igualdade enganosa àquilo que é, em realidade, desigual. Nesse sentido, Lemm (2009, p. 277) busca demonstrar que, para Nietzsche, o que caracteriza a linguagem é precisamente o deslocamento das intuições e imagens singulares do real à formação de conceitos genéricos, comuns e comunicáveis.

Dividido em duas seções, o ensaio começa inquirindo o intelecto humano. Nietzsche afirma (2007, p. 26 § 1) que o intelecto seria um instrumento auxiliar do ser humano, um tipo de ferramenta de sobrevivência da espécie, que auxiliaria a espécie em sua sobrevivência contra o mundo externo e contra o próprio ser humano. Com relação aos seus semelhantes, o ser humano cria valores como a *verdade e a mentira* para organizar-se socialmente. Assim, para Nietzsche (2007, p. 29 § 1), a verdade e a mentira seriam instrumentos de organização social, tendo em vista a preservação da vida. O ser humano é um construtor de conceitos e arquiteto da linguagem.

> [...] cabe muito bem admirar o homem como um formidável gênio da construção, capaz de erguer sobre fundamentos instáveis e como que sobre água corrente um *domo* de conceitos infinitamente complicado; [...]. Como gênio da construção, o homem eleva-se muito acima da abelha na seguinte medida: esta última constrói a partir da cera, que ela recolhe da natureza, ao passo que o primeiro a partir da matéria muito mais delicada dos conceitos, que precisa fabricar a partir [de] si mesmo. (NIETZSCHE, 2007, p. 39-41 § 1, grifo nosso)

O ser humano cria entorno de si e para si um mundo, ou, metaforicamente, um *domo conceitual*. Enquanto animais como as abelhas criam suas colmeias para proteger sua prole, o ser humano cria conceitos para dominar a Natureza e situar-se na existência. O domo conceitual é constituído a partir da atividade criativa da linguagem. Nesse sentido, Nietzsche afirma: "Toda regularidade que tanto nos impressiona na trajetória dos planetas e no processo químico coincide, no fundo, com aquelas propriedades que nós mesmos introduzimos nas coisas, de sorte que, com isso, impressionamos a nós mesmos" (NIETZSCHE, 2007, p. 45 § 1). Para o filósofo, "[...] nada possuímos senão metáforas

[11] "In ''On Truth and Lies in an Extra-Moral Sense,'' Nietzsche contrasts intuited metaphors (*Anschauungsmetapher*), pictures (*Bilder*), and dreams (*Traum*) with concepts (*Begriffe*), metaphors (*Metapher*), and schemes (*Schemata*). While the former uses pictorial thinking (*Bilderdenken*) to generate a world of first impressions (*anschauliche Welt der ersten Eindrucke*), the latter uses conceptual thinking (*Begriffsdenken*) to create an abstract world of regulating and imperative (linguistic) laws." (LEMM, 2009, p. 116)

das coisas que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais" (NIETZSCHE, 2007, p. 33-34 § 1).

> A "coisa em si" (ela seria precisamente a pura verdade sem quaisquer consequências) também é, para o criador da linguagem, algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se. Ele designa apenas as relações das coisas com os homens e, para expressá-las, serve-se da ajuda das mais ousadas *metáforas*. (NIETZSCHE, 2007, p. 31-32 § 1, grifo nosso)

A verdade, para Nietzsche (2007, p. 37 § 1), é essencialmente uma série de metáforas criadas por uma cultura e dissimulada pela mesma. E é nesse sentido que, ainda em *Sobre verdade e mentira*, o autor defende que todo conhecimento, como nós o concebemos, é um antropomorfismo.

> A inobservância do individual e efetivo nos fornece o conceito, bem como a forma, ao passo que a natureza desconhece quaisquer forma e conceitos, e, portanto, também quais gêneros, mas tão-somente um "x" que nos é inacessível e indefinível. Pois até mesmo nossa oposição entre indivíduos e gênero é antropomórfica, e não advém da essência das coisas, ainda que não arrisquemos dizer que ela não lhe corresponde: isso seria, efetivamente, uma asserção dogmática e, como tal, tão indemonstrável quanto o seu contrário. (NIETZSCHE, 2007, p. 36 § 1)

Como é possível perceber, a postura crítica de Nietzsche se assemelha muito a crítica kantiana sobre a verdade. George J. Stack (1980, p. 42) esclarece que nos primeiros ensaios de Nietzsche há uma aceitação da distinção realizada por Kant entre as *coisas em si* e as *aparências* construídas por nossa sensibilidade e entendimento, assim como a defesa de que a linguagem é incapaz de representar a verdade íntima das coisas – a verdade pura. Desse modo, Stack também esclarece que, mesmo que ao longo do pensamento de Nietzsche sempre haja ataques a noção kantiana de *coisas em si*, Nietzsche jamais abandona a ideia de que a linguagem é incapaz de caracterizar e descrever a realidade. Sobre essa postura crítica de Nietzsche, Stack (1980, p. 42) afirma ainda que a *linguagem natural*, isto é, a linguagem espontânea, preserva as abstrações artificiais e arbitrárias que abrangem as diferenças individuais e, desse modo, expressa uma simplificação um tanto grosseira das nossas experiências imediatas; para Stack, "[...] nós somos incapazes de descrever, caracterizar e expressar a 'essência das coisas' por causa da natureza antropomórfica das nossas asserções e declarações" (STACK, 1980, p. 43, tradução nossa).[12] E nesse mesmo sentido, convém a interpretação de Vanessa Lemm.

[12] "We are unable to describe, picture or express the "essence of things" because of the *anthropomorphisch* nature of our assertion or statements." (STACK, 1980, p. 43)

> [...] o que diferencia a transposição de um impulso nervoso em imagens, da imitação de imagens através de um som (linguagem conceitual), é que enquanto este último é intrinsicamente antropocêntrico e antropomórfico, porque reflete uma projeção do humano no mundo, o primeiro está livre de tal antropocentrismo e antropomorfismo. Neste sentido, o mundo intuitivo das primeiras impressões é um mundo que se dirige em direção ao humano no lugar do projetado por ele, o de ser concebido de acordo ao ser humano como medida. (LEMM, 2009, p. 120, tradução nossa)[13]

As palavras não dizem nada sobre as "coisas em si", sobre a "verdade pura", mas apenas sobre os signos criados pelos seres humanos. Esses signos edificam o mundo abstrato governado por *leis linguísticas*, dessa forma, tais signos são projeções antropomórficas. Lemm (2009, p. 282) ressalta que, para Nietzsche, todo conhecimento objetivo e científico do mundo está sob a linguagem conceitual, ou seja, em projeções antropomórficas. Portanto, Nietzsche nega que o conhecimento que os seres humanos possuem seja a "verdade em si", mas antes uma criação humana.

> O antropomorfismo da linguagem conceitual humana depende de confundir as metáforas intuitivas com representações de "coisas em si". A mera ideia de que existe um mundo objetivo por fora do pensamento humano, e de que este pode ser representado através de conceitos, só é possível esquecendo o impulso do animal humano em direção a criação de metáforas. (LEMM, 2009, p. 121, tradução nossa)[14]

A linguagem conceitual possui a característica de criar novas metáforas assim como dialogar com aquelas já existentes. As palavras e seus significados são extrapolações metafóricas que falam sobre si mesmas, e não sobre a "verdade em si". Esse complexo jogo de símbolos e palavras constitui o domo da linguagem humana. Para Lemm (2009, p. 283), esse jogo de metáforas nunca possui um significado estável e absoluto, mas abertos e provisórios.[15] Na segunda seção de *Sobre verdade e mentira* Nietzsche defende que é impossível renunciar a atividade criativa da linguagem, como

---

[13] "[...] what distinguishes the transposition of nerve stimuli into pictures from sound's imitation of pictures is that while the latter is inherently anthropocentric and anthropomorphic because it reflects a projection of the human onto the world, the former is free from such anthropocentrism and anthropomorphism. The intuited world of first impressions is, in this sense, a world that comes toward the human rather than one that is projected by the human or conceived according to human measure." (LEMM, 2009, p. 120)

[14] "The anthropomorphism of human conceptual language depends on mistaking the intuited metaphors for representations of ''things in themselves.'' The very idea that an objective world exists apart from human thought and can be represented through concepts only becomes possible by forgetting the human animal's drive for metaphor creation." (LEMM, 2009, p. 121)

[15] É bastante significativo ressaltar que ao negar a capacidade da linguagem de expressar a essência íntima das coisas, Nietzsche não aceita a fórmula metafísica kantiana de "coisa em si", ou a noção de Schopenhauer de "mundo fenomênico", mas pelo contrário, Nietzsche radicaliza ao afirmar que tais ideias ainda são antropomorfismos. Nesse sentido, Lemm comenta que "[...] A prioridade da metáfora significa que não pode haver representação verdadeira (*Vortellung*) do mundo, senão, sempre e unicamente, uma simulação ilusória (*Verstellung*)" ["The priority of metaphor means that there can be no truthful representation (*Vorstellung*) of the world but always only an illusory dissimulation (*Verstellung*)."]. (LEMM, 2009, p. 124, tradução nossa)

criadora de metáforas e conceitos sobre a realidade, pois ao fazê-lo, renunciar-se-ia também o próprio ser humano.[16]

2.1.1 Natureza e linguagem nos escritos de transição

Em *Humano, demasiado humano*, publicado em 1878, Nietzsche mantem a afirmação que pela linguagem o ser humano estabelece seu próprio mundo.[17]

> A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar seu senhor. Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae verites* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. (NIETZSCHE, 2005, p. 20 § 11).

A questão trazida por Nietzsche sustenta-se ainda conforme as indagações de *Sobre verdade e mentira*. Para o autor, o ser humano é um dissimulador de sua própria criação. Pois, com a linguagem e o uso das palavras, o ser humano teria pensado ter conseguido exprimir o saber íntimo das coisas e descoberto *verdades eternas*, mas tais verdades são também construtos da linguagem, pois, como afirma Stack (1980, p. 46), cada descoberta sobre a natureza das coisas é afetada pela ótica humana.[18]

No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, publicado em 1879, Nietzsche questiona a razão humana e sua interpretação sobre a realidade.[19]

> Que o mundo *não* é uma quintessência de uma racionalidade eterna é algo demonstrado definitivamente pelo fato de que esta *porção de mundo* que conhecemos – refiro-me à nossa razão humana – não é muito racional. E, se *ela* não é sábia e racional a todo tempo e completamente, o mundo restante também não será; aí vale a conclusão *a minori ad majus, a parte ad totum* [do menor para o maior, da parte para o todo], e com força decisiva. (NIETZSCHE, 2017, p. 130 § 2)

---

[16] Na segunda seção de *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche também defende que há uma inclinação do ser humano para o *deixar-se enganar*. Como produtor de metáforas e conceitos, o ser humano questiona e investiga sua própria criação. Essa inclinação se fundamentaria na capacidade de *dissimulação* do ser humano sobre sua própria linguagem, e na tendência espontânea do intelecto em ficcionar sobre a realidade.

[17] Segundo Stack (1980, p. 45), durante o chamado *período positivista* de Nietzsche, especialmente em *Humano, demasiado humano* e *Gaia Ciência*, o filósofo passa a ter grande interesse pelo modo como as ciências do século XIX investigavam seus objetos de estudo, especialmente pelo grande rigor metódico e no abster-se de pensamentos metafísicos.

[18] Contudo, é interessante ressaltar que Nietzsche (2005, p. 21 § 11) também reconhece que a linguagem é o primeiro passo do esforço da ciência, e que dessa crença surgiram poderosas forças de energia para o ser humano.

[19] Cf. *O andarilho e sua sombra* § 2.

Para Nietzsche, se a razão humana não é sábia e racional o tempo todo, o mundo criado e interpretado por ela também não há de sê-lo. Nietzsche compreende que o mundo da linguagem é um grupo de aparências; para o autor, "[...] a palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através, deles. [...]" (NIETZSCHE, 2017, p. 135 § 11). Ao dissimular sobre a essência da linguagem, o homem dissimula sobre a própria realidade. Ainda nesse sentido, em *Aurora*, Nietzsche afirma: "[...] onde os homens das primeiras eras colocaram uma palavra, acreditavam haver realizado um descobrimento. Como na verdade é diferente! Tocavam num problema, a acreditavam tê-lo resolvido, mas o que haviam feito era dificultar a sua solução [...]" (NIETZSCHE, 2008, p. 44 § 47). [20]

Para George Stack, Nietzsche busca superar a linguagem metafísica[21] a partir da investigação das nossas faculdades psíquicas e sensoriais na constituição do conhecimento.[22] Assim, para o autor, Nietzsche percebe que é impossível transcender a experiência sensível, uma vez que, "[...] o pensamento não pode transcender o ponto de vista humano ou escapar de sua perspectiva antropomórfica" (STACK, 1980, p.48, tradução nossa).[23] Desse modo, um dos grandes empreendimentos filosóficos de Nietzsche deve-se justamente ao reconhecer de modo um tanto original que mesmo o conhecimento científico é influenciado pelo antropomorfismo. Em outras palavras, que toda afirmação sobre a Natureza e sobre o próprio ser humano é baseado na ótica humana.

> A forma de ficcionalíssimo instrumental de Nietzsche implica na crença que, virtualmente, todos os termos usados nas afirmações científicas de conhecimento são, no sentido mais amplo, antropomórficos. Nenhuma das categorias do entendimento, nenhuma das categorias empregadas no pensamento científico refletem a realidade das coisas. Elas servem para coordenar a multiplicidade das nossas observações ou experiências sensoriais. Tanto as categorias gerais de pensamento quanto as categorias científicas desempenham a mesma função: a humanização da nossa experiência. (STACK, 1980, p. 47, tradução nossa)[24]

---

[20] *Primeiro livro* § 47.

[21] Por *linguagem metafísica* nos referimos aos elementos linguísticos e gramaticais das linguagens naturais ou conceituais (filosóficas, científicas e até religiosas) que conduzem, muitas vezes involuntariamente, à idealismos que extrapolam a experiência e a realidade.

[22] Assim como Kant empreende uma forte crítica a crença da linguagem metafísica do seu século, Nietzsche também empreende severas críticas sob a crença na linguagem científica. Cf. George J. Stack, 1980, p. 46.

[23] "[...] thought cannot transcend the human stanpoint or escape its anthropocentric perspective." (STACK, 1980, p. 48)

[24] "Nietzsche's form of instrumental fictionalism entails the belief that virtually all of the terms used in scientific claims to knowledge are, in the broadest sense, anthropomorphic. Neither the categories of the understanding nor the categories employed in scientific thought reflect the reality of things. They serve to coordinate the manifold of our sensory experiences or observations. Both general categories of thought and

As considerações de Nietzsche sobre a estrutura do pensamento e sua relação com a *legislação da linguagem* continuam firmes anos mais tarde, como expresso no fragmento póstumo de 1885.

> Abstraindo-se dos governantes que continuam acreditando ainda hoje na gramática como *veritas aeterna* e, consequentemente, como sujeito, predicado e objeto, não há mais ninguém hoje tão inocente a ponto de estabelecer, à moda de Descartes, o sujeito "eu" como condição do "penso"; ao contrário, por meio do movimento cético da filosofia moderna, é preciso supor o inverso, a saber, o pensar como causa e condição tanto do "sujeito" quanto do "objeto" – isto se tornou mais crível para nós: o que talvez não passe do tipo inverso de erro. Ao menos o seguinte é certo: - nós desistimos da alma e, consequentemente, também da "alma do mundo", das "coisas em si" tanto quanto de um início do mundo, de uma "primeira causa". (NIETZSCHE, 2015, p. 590, agosto/setembro de 1885 § 40 [20])

Ao afirmar o *pensar* como causa e condição do *sujeito* e do *objeto*, Nietzsche mantem sua posição quanto a linguagem como instrumento do intelecto para interpretar a realidade - inclusive o próprio ser humano. O autor busca denunciar o cárcere do pensamento diante das estruturas gramaticais. Nesse sentido, a linguagem tanto conduz quanto limita a interpretação da realidade. Associado a isso, Nietzsche questiona o humanismo do pensamento moderno que estabelece a crença no sujeito como agente autossuficiente, mas embora ele veja progresso na interpretação moderna, o filósofo deduz que mesmo essa interpretação sobre os limites da linguagem pode ser equivocada, uma vez que a compreensão sobre a realidade em si é inacessível ao homem.[25]

> O pensar não é nenhum meio de "conhecer", mas antes um meio para designar o acontecimento, ordenando-o, tornando-o palpável para o nosso uso: é assim que pensamos hoje sobre o pensamento: amanhã talvez pensemos de maneira diversa. Nós não concebemos mais corretamente como é que o "conceber" deveria ser necessário, nem muito menos como é que ele deveria ter surgido: e se <já> nos encontramos incessantemente diante da necessidade de nos valermos da linguagem e dos hábitos do entendimento popular, então a aparência da autocontradição constante ainda não fala contra a justificação de nossa dúvida. (NIETZSCHE, 2015, p. 590-591, agosto/setembro de 1885 § 40 [20])

Segundo Nietzsche, a dinâmica do pensamento busca organizar os acontecimentos para torná-los úteis à vida humana. Dessa forma, o conhecimento seria

---

scientific categories perform the same function: the humanization of our experience." (STACK, 1980, p. 47)

[25] Segundo Stack (1980, p. 61), uma explicação para esse sentimento cético de Nietzsche sobre o pensamento moderno deve-se, em parte, pela efervescência de novas teorias científicas e filosóficas no século XIX que questionavam os tradicionais dogmas do conhecimento; mas, por outro lado, permaneciam crentes na independência do método científico diante dos sentidos.

uma interpretação da realidade que varia de época a época. Por isso não seria possível afirmar por definitivo o que é o conhecer.

> Mesmo no que concerne à "certeza imediata", não somos mais tão fáceis de agradar: nós não achamos que a "realidade" e a "aparência" se acham ainda em oposição, falamos antes de *graus do ser* – e, talvez, melhor de graus da aparência – e infundimos de maneira cáustica naquela "certeza imediata", por exemplo, de que pensamos e, consequentemente, de que o pensamento tem realidade, a dúvida quanto a que grau tem esse ser; a dúvida quanto a se, como "pensamentos de Deus", não seriamos talvez, em verdade, efetivamente reais, mas fugidios e aparentes como arco-íris. (NIETZSCHE, 2015, p. 590-591, agosto/setembro de 1885 § 40 [20], grifo nosso)

A partir da investigação sobre a linguagem Nietzsche compreende a linha tênue entre realidade e aparência. Para o autor, é necessário falarmos de *graus do ser*, referindo-se a aproximação e o distanciamento de uma interpretação sobre a efetividade de um acontecimento. Realidade e aparência não seriam oposições, mas, talvez, parte do mesmo processo oculto do próprio pensamento. No final do fragmento de 1885, Nietzsche (2015, p. 591, agosto/setembro de 1885 § 40 [20]) questiona se não haveria na essência das coisas algo *ilusório*, *insano* e *enganador*; pois, havendo tais características, mesmo o *Eu pensante* cartesiano estaria sujeito a troça do próprio pensamento, e a própria crença na confiabilidade do eu seria, em essência, uma demanda do espírito a enganar a si mesmo.

Em *A Gaia Ciência*[26], obra que marca a transição para a maturidade de seu pensamento, Nietzsche assim define sua compreensão acerca da linguagem:

> [...] o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência (*não* da razão, mas apenas do tomar-consciência-de-si da razão) andam lado a lado. (NIETZSCHE, 2012, p. 222 § 354)

Nesse aforismo o autor defende a tese que o desenvolvimento da consciência e da linguagem acontecem em decorrência da necessidade da comunicação entre a espécie humana. Nietzsche afirma que: "[...] nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poríamos igualmente "agir" e em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos "entrar na consciência" (NIETZSCHE, 2012, p. 221 § 354), entretanto, foi somente com a necessidade de sobrevivência, de comunicar o seu apuro e seus sentimentos, que o ser humano conseguiu desenvolver a comunicação.[27] O filósofo

[26] *Do "gênio da espécie"* § 354.
[27] Nietzsche ressalta que a linguagem não se limita ao falar, mas também ao olhar, gesticular etc.

também diz (NIETZSCHE, 2012, p. 223 § 354) que o ser humano não possui nenhum órgão para o conhecer, ou para a verdade; e só conhece o tanto quanto é útil para o interesse da espécie. Portanto, de acordo com George Stack:

> Nietzsche oferece três razões pelas quais a linguagem é inadequada para "mostrar" a realidade. (1) As linguagens usam abstrações e suposições simplificadas da "identidade", e são incapazes de serem usadas para descrever a riqueza, a diversidade e a complexidade da experiência imediata. (2) A linguagem emprega metáforas e antropomorfismos que produzem uma imagem poética e humanizada da realidade que é presumivelmente "falsa". (3) A linguagem é usada para descrever "aparências" que são constituídas pela nossa "organização" [*senso-cognitiva*] e não pode ser usada para descrever as "coisas em si". Finalmente, se a linguagem tem a estrutura que Nietzsche a atribui, então a tentativa de expressar a "verdade" através dela é prejudicada. (STACK, 1980, p. 43, tradução nossa, grifo nosso) [28]

Com base no percurso teórico trilhado até aqui foi possível perceber que desde as primeiras obras o problema da linguagem está presente no pensamento de Nietzsche. A partir da problematização sobre as características da linguagem humana o autor investiga a relação entre Ser Humano e Natureza, ou seja, entre a forma como o ser humano apreende a realidade. Contudo, associado ao problema da linguagem está a tentativa do autor em fugir da linguagem metafísica. No decorrer de sua investigação, Nietzsche volta-se não somente as questões linguísticas, mas principalmente as questões culturais do ocidente.

2.2 MORAL E NATUREZA: O FILTRO HUMANO SOBRE O MUNDO NATURAL

Escrito no início da década de 1880, *Aurora*[29] é um dos livros de passagem da juventude para o pensamento de maturidade de Nietzsche. No início dessa obra o autor apresenta o problema e método investigativo que se manterá ao longo dos *cinco livros* que compõe a obra. Logo no *prefácio* o autor afirma: “Neste livro encontrareis o trabalho de um homem ‘subterrâneo’, de um homem que verruma, escava, socava” (NIETZSCHE,

[28] “Nietzsche offers three reasons why language is inadequate to ‘picture’ actuality. (1) Languages use abstractions and simplifying assumptions of “identify” and are unable to be used to describe the richness, diversity and complexity of immediate experience. (2) Language employs metaphors and anthropomorphisms that yield a poetic, humanized picture of actuality that is presumably ‘false’. (3) Language is used to describe “aparences” that are constituted by our “organization” and canoot be used to describe “things in themselves”. Finally, if language has the structure that Nietzsche atributes to it, then the attempt to express “truth” by means of it is undermined.” (STACK, 1980, p. 43)

[29] *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*, 2008b.

2008b, p. 9 §1). Nietzsche utiliza-se alegoricamente da figura de Trofônio[30] para apresentar sua investigação que, progressivamente, aprofunda-se além da superfície e aparência dos costumes morais.[31]

> Então realizei um empreendimento que não podia ser patrimônio de todo o mundo; desci às profundidades; penetrei até o fundo, comecei a minar e a examinar uma antiga confiança, sobre a qual, durante mil anos, tivemos o costume de construir como sobre o mais sólido terreno, nós, os filósofos, e de construir sempre de novo, embora até o presente todas as nossas construções tenham vindo abaixo; começa a minar a nossa confiança na moral. (NIETZSCHE, 2008b, p. 10 § 2)

Esse trecho revela explicitamente o interesse de Nietzsche sobre o problema da moral como um tema fundamental de sua filosofia. O autor investiga a relação entre conhecimento e moral e encontra um íntimo relacionamento entre ambos ao longo da história da humanidade.[32]

> [...] É que a moral, em todos os tempos, desde que se fala e se trata de convencer na terra, firmou-se como a melhor professora de sedução e, o que nos importa a nós os filósofos, como a verdadeira *Circe dos filósofos*. De que provém, pois, que, desde Platão, tudo está em ruínas ou se encontra já perdido entre os escombros tudo aquilo que eles próprios acreditavam leal, seriamente, ser *aere perennius* [*mais duradouro que o bronze*]? (NIETZSCHE, 2008b, p. 11 § 3, grifo nosso)

Ao afirmar a moral como "Circe dos filósofos"[33] Nietzsche busca demonstrar como a moral se constitui como um filtro do conhecimento e da cultura. As artes de sedução da moral articulam o conhecimento de acordo com os dogmas da própria moralidade dominante. Para Nietzsche, toda filosofia está articulada dentro de uma moral, mas apenas na modernidade esse fato passou a ser evidente. Os cinco livros que compõe *Aurora* seguem a partir desse entendimento.

Nesse momento de sua escrita Nietzsche se abstém dos problemas metafísicos como *problema fundamental* de sua filosofia e investe sua investigação sobre o problema da moral como condicionadora da relação entre ser humano e Natureza.

Nietzsche apresenta sua definição de moral no primeiro livro de *Aurora*. Para o filósofo: "[...] a moralidade não é outra coisa [...] que a obediência aos costumes,

---

[30] Na mitologia grega Trofônio (ou *Trophonius*) foi um hábil arquiteto e construtor do templo de Delfos. Trofônio surge como signo no prefácio de *Aurora* (1881) para representar a atividade investigativa de Nietzsche sobre os costumes morais.

[31] Mais tarde, esse método investigativo será conhecido como *método genealógico*, presente especialmente em *Genealogia da Moral* (1887).

[32] Em *Ecce Homo*, por exemplo, Nietzsche afirma (2008a, p. 77 § 2) que com *Aurora* ele inicia sua campanha e luta contra a moral, excitando uma "tomada de consciência" para a humanidade.

[33] Na mitologia grega Circe é conhecida como uma poderosa feiticeira traiçoeira e especialista em venenos.

quaisquer que sejam estes; mas os costumes não são mais que a maneira tradicional (*herkomenliche*) de proceder e de avaliar" (NIETZSCHE, 2008b, p. 18 § 9). Dessa forma, Nietzsche também afirma: "onde não existe a tradição não existe decência; e quanto menos está determinada a existência pelos costumes, menor é o círculo da moralidade" (NIETZSCHE, 2008b, p. 19 § 9).[34]

Nietzsche compreende que a noção de *moralidade* e *imoralidade* se deve ao comportamento determinado por uma *tradição*. Para o autor, uma tradição significa "[...] uma autoridade superior à qual se obedece, não porque manda o útil, mas porque manda" (NIETZSCHE, 2008b, p. 19 § 9). Em sua interpretação Nietzsche observa que, historicamente, a tradição se baseia nos costumes coletivos, enquanto a imoralidade situa-se nas práticas e anseios individuais; a primeira sempre é vista como "boa" e associada a ideia de "bem", enquanto a segunda é tida como "má" e consequentemente "danosa".

Em sua investigação Nietzsche observa que em eras passadas todas as relações entre os homens e entre os deuses eram determinadas pelo domínio da moralidade; desse modo, o pensamento e as ações coletivas voltavam-se sempre à obediência voluntária ou coerciva da tradição. Assim, para Nietzsche, "[...] [a moralidade] exigia que se observassem prescrições, sem pensar em si mesma como individual" (NIETZSCHE, 2008b, p. 19 § 9).

Nietzsche traça sua investigação sobre o que conduziria as ações humanas e percebe que na base de toda crença há um fundamento moral condicionante da relação entre os homens. Nietzsche expõe o poder tirânico e coesivo dessa moral sobre os indivíduos. Como é possível perceber pelo teor dos aforismos de *Aurora*, o filósofo busca advogar a favor da *individualidade* que, neste caso, também significa *imoralidade*.

Ainda no primeiro livro de *Aurora*, Nietzsche realiza uma análise psicológica e fisiológica do comportamento moral nas sociedades tradicionais. Lemos:

> Nos tempos antigos, tudo dependia, pois, dos costumes e o que queria elevar-se acima deles deveria tornar-se legislador, curandeiro e algo assim como um semideus: quer dizer, necessitava *criar costumes*, coisa espantosa e perigosa! (NIETZSCHE, 2008b, p. 19 § 9, grifo nosso).

O autor observa a relação entre *saúde* e comunidade; nesse sentido:

> Onde quer que exista uma comunidade e por conseguinte uma moralidade de costumes, domina a ideia de que o castigo pela violação dos costumes afeta antes de tudo a comunidade: este castigo é um castigo sobrenatural, cuja manifestação e limites são tão difíceis de serem percebidos pelo espírito que

[34] *Aurora*, Livro I, *Ideias da moralidade* (*Sittlichkeit*) *dos costumes* § 9.

> os aprofunda com um *temor supersticiosos*. A comunidade pode obrigar o indivíduo a redimir-se junto a outro indivíduo ou à própria comunidade do prejuízo imediato em consequência de seu ato; pode também exercer uma espécie de vingança sobre o indivíduo, pois, por causa divinas e as explosões da cólera divina se acumulam sobre a comunidade; mas esta considera, não obstante, antes de tudo, a culpabilidade do indivíduo como sua culpabilidade, e o castigo ao indivíduo como seu castigo. (NIETZSCHE, 2008b, p. 20 § 9)

Torna-se claro que a moralidade seria, para Nietzsche, um complexo mecanismo de autopreservação da comunidade. Esse mecanismo articula-se sobre várias regras e legislações que mantem o *status quo* de um determinado povo ou cultura, buscando preservar certos tipos de formas de vida. Todas as regras são voltadas à orientação do grupo, enquanto os anseios individuais - ou, por assim dizer, "egoístas" - são coagidos a reterem-se, sob o custo da punição individual ou sanção comunitária-social.

> Toda ação individual, toda maneira de pensar individualmente faz tremer; é completamente impossível determinar o que os espíritos raros, seletos, originais, tem sofrido no curso da história pelo fato de terem sido sempre considerados como maus e perigosos, pelo fato de eles mesmos se considerarem como tais. Sob o domínio de moralidade de costumes, toda espécie de originalidade tinha má consciência; o horizonte dos eleitos até este instante aparecia ainda mais sombrio do que deverá ser. (NIETZSCHE, 2008b, p. 21 § 9)

Na interpretação de Nietzsche o sentimento moral tenderia a *embrutecer* a criatividade humana que daria condições para novas formas de vida, novos costumes. Para o autor, "[...] os sentimentos dos costumes (da moralidade) não se referem apenas às suas experiências, mas à antiguidade, à santidade, à incontestabilidade dos costumes" (NIETZSCHE, 2008b, p. 27 § 19), e por conta disso, o sentimento moral tende a se opor a novas experiências que corrijam ou reformulem os costumes tradicionais.

O autor entende que sob a moralidade dos costumes o ser humano menospreza as *causas*, os *efeitos* e a *realidade* dos acontecimentos naturais e sociais; e dessa forma, reduz a complexidade desses fenômenos à um *mundo imaginário*.[35]

> Não há justiça eterna que exija seja expiada e paga toda a falta. Crer em tal obrigação era uma terrível ilusão, muito pouco útil, do mesmo modo que é uma ilusão crer que tudo quanto se considera como uma falta o seja na realidade. Não são as coisas que tem amargurado a vida dos homens, mas as opiniões que se formam de coisas que não existem. (NIETZSCHE, 2008b, p. 261 § 563)

Nietzsche evita a todo custo justificar qualquer causa, efeito ou aspecto da realidade a origens metafísicas, não naturais, assim como também desprestigia qualquer doutrina filosófica ou religiosa que assim procede. O autor entende que parte dos conflitos

[35] Cf. *Aurora*, *Livro I*, § 33.

existenciais dos homens deve-se a má interpretação sobre a Natureza e, como vimos anteriormente, a dissimulação do ser humano sobre sua própria criação.

Ao longo de sua investigação sobre a linguagem e cultura na década de 1880 Nietzsche se depara com o problema da *décadence* cultural que assombra o ocidente e já se fazia perceptível.

Segundo Müller-Lauter (2009, p. 143) a história do niilismo não teria um começo, sendo o niilismo uma expressão da *décadence* fisiológica que surge nas mais variadas culturas. Para o interprete, "as condições para o surgimento da *décadence* existem sobretudo onde homens, isto é, comunidades, se encontram, de modo que uma organização mais forte da vontade prevalece sobre uma mais fraca" (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 143). No diagnóstico cultural empreendido por Nietzsche o autor percebe que o niilismo está presente nas principais culturas mundiais, como no budismo, na filosofia socrático-platônica e no cristianismo. Müller-Lauter comenta que:

> Nietzsche se volta com especial interesse para o niilismo de sua época. E este o ocupa principalmente quanto ao futuro do homem. Por causa dele, o filósofo olha para trás "como um espírito do pássaro profético", pois só se pode compreender o que deve ocorrer nos próximos séculos quando se pensa em sua procedência. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 144)

Desse modo, Nietzsche empreende uma série de estratégias para mapear o niilismo ocidental, assim, o filósofo seleciona os principais nomes da cultura ocidental buscando diagnosticar o referido problema.

A longa lista de Nietzsche começa pela *antiguidade*, identificando em Sócrates e sua influência sob Platão como gênese da filosofia moral; e além destes, Nietzsche vê que Epicuro e Pirro também participaram desse processo de transformação cultural da antiga cultura grega, preparando o solo para o cristianismo – isto é, para o chamado niilismo cristão. Na *atmosfera cristã*, Nietzsche observa o niilismo desde os pensadores medievais até nomes modernos como Bacon, Kant, Comte, Spencer e Schopenhauer etc. Estes nomes representam, para Nietzsche, o que o autor denomina como *décadents*, que são aqueles cujo pensamento e influência condicionaram o contexto cultural que o autor compreende como niilista. Conforme Müller-Lauter:

> Estes são para ele, sobretudo, representantes do declínio da humanidade. Nesse sentido, são mais importantes para o filósofo [*Nietzsche*] seus efeitos intelectuais-históricos do que aquilo que intentaram. *Mais do que Sócrates e Platão, ocupam-no o socratismo e o platonismo*. Relaciona um possível "efeito popular" de Kant, que poderia consistir "na forma de um corrosivo e demolidor ceticismo e relativismo", à aparição desse pensador. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 146-147, grifo nosso)

De modo geral, Nietzsche ocupa-se principalmente da influência intelectual e cultural do platonismo e cristianismo. O filósofo compreende que essas doutrinas formam o período moral de *décadence* da humanidade. Para Müller-Lauter (2009, p. 148) "[...] platonismo e cristianismo se ligam de modo tão estreito que se fundem numa unidade". Portanto, ao lutar contra a pressão cristã-eclesiástica equivale a luta contra o platonismo.[36]

A base da crítica de Nietzsche a unidade platônico-cristã deve-se a depreciação dessa unidade cultural pelo mundo e valores naturais.

> Este [*Platão*] preferiu, em favor da moral, "a mentira e a ficção da verdade", "o não efetivo ao existente"; inventou, como fizeram mais tarde os cristãos, um "mundo verdadeiro" para além do único mundo dado. *Desde então, o seletivo vigora como aparência, a aparência como efetivo*. Esse "reverter" é uma inversão. Ela só pode ser eliminada numa nova inversão. A própria filosofia de Nietzsche, que procura realizá-la, apresenta-se, por isso, como "platonismo invertido". (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 148-149, grifo nosso)

O mundo ideal de Platão assemelha-se ao mundo prometido do cristianismo, quase como equivalentes; em ambos os casos Nietzsche compreende e deprecia a afirmação do "não existente" ou "ficcional" em detrimento do natural, real e efetivo pela unidade platônica-cristã. A história do cristianismo é, para Nietzsche, a história da *décadence*; pois o filósofo vê na cultura cristã - como continuação do judaísmo e popularizadora do platonismo – o encontro de todas as tendências consideradas pelo autor como niilistas.

Müller-Lauter ressalta ainda que Nietzsche observa diversas sucessões de declínio e transformações ao longo de sua história. Cujos interesses dos discípulos e Igreja teriam deturpado os ensinamentos de Cristo,[37] assim, fundando uma moral do ressentimento.[38] Segundo Müller-Lauter (2009, p. 159), "[...] a história fáctica do cristianismo, para Nietzsche, torna-se a história do sentimento de vingança que os fracos nutrem em relação aos fortes". Portanto, como mencionado anteriormente, a própria filosofia de Nietzsche buscará ser um anti-cristianismo, ou ainda, um anti-platonismo, visando combater o estado de *décadence*. Para compreendermos esse empreendimento de

---

[36] No *prefácio* de *Além do Bem e do Mal* Nietzsche (2014a, p. 8) afirma que o cristianismo é um platonismo para o povo.

[37] Uma interessante questão que não poderemos desenvolver, mas vale a pena ser conferida, está no fato de Nietzsche reconhecer Jesus Cristo como um *tipo especial*, pois, embora seja a peça chave do cristianismo, a personalidade de Cristo expressa uma superação do ressentimento tão criticado por Nietzsche. Assim, para Müller-Lauter (2009, p. 152), "[...] na visão de Nietzsche, o agir de Jesus aparece como uma *ruptura* na história da *décadence*". Sobre essa singularidade da figura de Cristo no pensamento de Nietzsche, conferir: *Niilismo e Cristianismo* em *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia* (2009), de Müller-Lauter.

[38] Cf. *O Anticristo*, § 45.

Nietzsche é necessário compreendermos também seu *método de análise fisiológico*, que tem o corpo como termômetro de saúde da cultura.

2.3 O CORPO COMO PARÂMETRO: A HIPÓTESE DA VONTADE DE POTÊNCIA E A LINGUAGEM FISIOLÓGICA

A partir do percurso trilhado até aqui foi possível observarmos que Nietzsche possui um grande interesse e desconfiança em relação a linguagem. Nietzsche rompe com a tradicional linguagem metafísica e epistemológica ao condenar a linguagem por sê-la incapaz de determinar o ser. Para o filósofo, a tradição pôs demasiada confiança nos conceitos a ponto de crer em sua autossuficiência.

No entanto, Nietzsche vai mais longe em sua análise e percebe que dentro de toda estrutura linguística há sempre um fundo moral de uma cultura dominante que busca preservar seus dogmas. Desse modo, o filósofo revela a suposta "neutralidade" dos conceitos e busca compreender qual estrutura moral edifica certos tipos de conhecimentos e quais tipos de vida essas estruturas buscam preservar ou combater. Diante desse cenário, o filósofo preocupa-se com aquilo que poderia ser uma estagnação cultural que o ocidente estaria submisso. Nietzsche chamou de *niilismo* esse estado da cultura – que, para o filósofo, trata-se de um estado progressivo de decadência. Assim, Nietzsche buscou outra forma de linguagem que pudesse compreender esse estado de coisa sem cair nas artimanhas da linguagem metafísica e moral da tradição filosófica. A partir das contribuições de Patrick Wotling[39] buscaremos compreender parte desse ousado empreendimento de Nietzsche.

Segundo Patrick Wotling (2013, p. 88), em *Nietzsche e o problema da civilização*, embora vários comentadores e intérpretes de Nietzsche dividam o pensamento do autor em três etapas, como os temas estéticos da juventude, os temas "positivistas" do início da maturidade e os temas éticos de seus últimos escritos, Wotling observa que o tema da cultura é uma constante presente ao longo de toda filosofia de Nietzsche.

Uma das ferramentas utilizadas por Nietzsche está em criar uma nova linguagem para compreender os fenômenos da cultura e do conhecimento. Segundo Wotling, Nietzsche substitui o *conceito* pela *metáfora* de modo a questionar a primazia conceitual

[39] *Nietzsche e o problema da civilização*, 2013.

tradicional e estabelecer uma nova ferramenta filosófica fundamental – a metáfora. Na leitura de Wotling, "o privilégio da metáfora reside em que ela introduz ao mesmo tempo uma lógica da multiplicidade e uma lógica do deslocamento: uma lógica que faz do desvio, da remissão a condição mesma da significação" (WOTLING, 2013, p. 69). Busca-se, assim, substituir a lógica da *demonstração* conceitual pela *interpretação* da rede de metáforas que compõem um acontecimento – social ou natural. Dessa forma, "[...] o texto é ordem, mesmo se essa ordem é labiríntica, múltipla, e tem, por conseguinte, ao menos uma direção de percurso" (WOTLING, 2013, p. 70).

De acordo com Patrick Wotling (2013, p. 72), a filosofia de Nietzsche conduz a compreensão dos filósofos como *filólogos por natureza*, cuja tarefa consistiria em decifrar um texto do qual ele não é autor e que ele deve transpor para outra língua, desse modo, promovendo a interpretação no lugar da explicação.

> Nietzsche contesta o conceito de explicação, pois este pressupõe a noção de "verdade": a explicação não passa de um caso particular de interpretação, sendo um caso criticável, pois aborda a questão do sentido em termos idealistas, isto é, dualistas e essencialistas. *Dualistas* porque admite sem justificação a existência de dois valores fundamentais e contraditórios, verdade e falsidade, de sorte que para cada texto somente pode corresponder uma interpretação "verdadeira"; *essencialista*, na medida em que o texto passa a ser considerado como um em-si, detentor de um sentido absoluto, predeterminado e imutável. (WOTLING, 2013, p. 72)

Como vimos em *Sobre verdade e mentira*, Nietzsche compreende as ideias de verdadeiro e falso como construtos culturais, dessa forma, uma ideia surge em detrimento da outra. Nietzsche compreende essa relação como uma *dualidade*, e essa dualidade como um vício do conhecimento. Pois, ao afirmar uma *ideia A* como verdadeira e uma *ideia B* como falsa, dissimula-se sobre os graus de falsidade da *ideia A* e os graus de veracidade da *ideia B*. Portanto, ocorre uma substancialização da verdade e da falsidade, que, em essência, empobrece as possibilidades de compressão dos acontecimentos – da realidade. Para Wotling, o desafio que Nietzsche põe a si está em construir uma nova forma de pensamento, uma nova linguagem, que consiga dar conta da multiplicidade dos acontecimentos sem substancializá-los em entidades metafísicas, eternas e imutáveis.

Nietzsche toma de empréstimo os métodos filológicos e os aplica em suas análises filosóficas. Patrick Wotling (2013, p. 74) chama essa metodologia de *metáfora filológica*. Para o interprete, Nietzsche busca denunciar as infrações filológicas dos grandes nomes da filosofia que teriam corrompido os textos da natureza aplicando-lhes um sentido alheio, ou melhor, particular, e até mesmo metafísico. Em *O andarilho e sua sombra*, Nietzsche afirma:

> Quem explica uma passagem de um autor "mais profundamente" do que o pretendido, não explica um autor *obscurece o autor*. Assim se acham nossos metafísicos em relação a natureza. Ainda pior até; pois, para apresentar suas explicações profundas, muitas vezes ajustam antes o texto para isso: ou seja, *corrompem-no*. [...] (NIETZSCHE, 2017, p. 139 § 17, grifo nosso). [40]

Dessa forma, segundo Wotling, devemos compreender que "o procedimento filosófico fundamental definido pelo modelo filológico impõe, assim, uma dupla tarefa: estabelecer o texto que a filosofia se encarregará de estudar e depois decifrar, apresentando uma interpretação dele que escape aos defeitos das interpretações idealistas" (WOTLING, 2013, p. 82). Ou seja, é necessário utilizar as estruturas tradicionais de pensamento e buscar superá-las tanto quanto as mesmas tornarem-se dogmáticas.[41] A realidade é, nesse sentido, um *texto fundamental* e todas as teorias científicas e filosóficas sobre a realidade são vistas como *interpretações*. Desse modo, conforme Wotling, "[...] o texto não é, pois, homogêneo do ponto de vista filológico nem imediatamente apreensível em sua totalidade, um segmento que se oferece mais facilmente à interpretação do que outros" (WOTLING, 2013, p. 95).

Tendo em vista essa fragilidade metodológica presente na tradição filosófica, Nietzsche se empenha em criar uma alternativa para esse contexto. E como forma de auxiliar sua investigação sobre o texto fundamental (a realidade) o autor cria uma *hipótese interpretativa* e a chama de *vontade de potência*. [42]

---

[40] Cf. *Humano, demasiado humano II, O andarilho e sua sombra*, § 17. Nesse aforismo, chamado *Explicações profundas*, Nietzsche cita Schopenhauer como exemplo de filósofo idealista; e embora não possamos demorar sob esse ponto, recomendamos a excelente análise que Patrick Wotling realiza sobre esse aforismo em *Nietzsche e o problema da Civilização* (2013); nesse sentido, cf. as páginas 74, 75 e 76.

[41] Embora não possamos nos prolongar nesse momento sobre a importância da ideia de *realidade* no pensamento de Nietzsche, urge que falemos sobre alguns pontos essenciais acerca desse tema para melhor fluidez dessa pesquisa. Partiremos assim da excelente indagação realizada por Patrick Wotling (2013, p. 82) acerca dessa problemática. O interprete comenta que poderíamos pensar que Nietzsche, ao evitar os idealismos de uma filosofia e segurar-se na realidade, estaria conferindo à ideia de realidade um estatuto originário e fundador – ideias constantemente criticadas pelo filósofo. Contudo, Wotling esclarece que embora seja difícil delimitar esse tema ao longo da obra nietzschiana, é possível concordar que a ideia de realidade é criticada pelo filósofo por sustentar uma interpretação particular que dissimula sobre sua parcialidade a fim de parecer neutra – que, pela linguagem, sempre leva a um em-si, a uma entidade, imutáveis e idênticas. Por outro lado, há também o esforço do autor em romper com a concepção tradicional e incluir na realidade a *aparência* (*schein*) como elos comuns. Desse modo, Wotling sustenta que, para Nietzsche, ao superar a conotação clássica acerca do termo realidade, "[...] ele o faz para designar aquilo cujo caráter é ser imediatamente apreensível e movente" (WOTLING, 2013, p. 83). Nesse sentido, realidade e aparência são termos equivalentes, assim, o filósofo rejeita o dualismo ontológico entre essas duas concepções. Uma vez que a realidade é móvel, o apreensível é, portanto, uma aparência.

[42] O termo alemão "*wille zur macht"* pode ser traduzido para o português como "vontade de poder" ou "vontade de potência". Nesse sentido, ressaltamos que independente da terminologia utilizada pelos comentadores e intérpretes citados nessa pesquisa, tratar-se-á sempre da mesma concepção/conceito nietzschiano. Contudo, em nossa redação, daremos preferência pela tradução "vontade de potência". A *vontade de potência* é um tema muito caro ao pensamento de Nietzsche. A partir dessa concepção o filósofo interpreta os acontecimentos culturais e físicos. Para o autor, trata-se de uma *hipótese interpretativa*; porém,

> Como todos os termos que designam conceitos centrais do pensamento nietzschiano, o da vontade de potência é um termo novo. Por meio dessas criações verbais, pois o mesmo valeria para o niilismo ou o além-do-homem, Nietzsche entende se demarcar da tradição filosófica e indicar que seus conceitos têm origem em um procedimento de elaboração *sui generis*. (WOTLING, 2013, p. 90)

Não é estranho que a linguagem das obras de Nietzsche cause um desconforto ao leitor incauto, pois, como afirma Patrick Wotling, o filósofo-poeta busca justamente criar uma linguagem nova e autêntica para compor seu pensamento e distanciá-lo da linguagem filosófica tradicional. Nesse mesmo sentido, lemos no aforismo 36 de *Além do bem e do mal* o seguinte:

> [...] numa palavra, é necessário ter a coragem de enfrentar a *hipótese* de que, onde que haja "efeitos", trata-se de uma vontade que obra sobre outra vontade, senão toda ação mecânica até onde nela atua uma força, é um efeito da vontade. Supondo, finalmente, que se chegasse a explicar toda a nossa vida impulsiva como uma evolução e encruzilhada de uma só forma fundamental da vontade, quer dizer, da *vontade de potência*, como eu sustento e *supondo* que se pudesse reduzir todas as funções orgânicas a esta vontade de potência, que nelas se pudesse descobrir também a solução do problema da geração e da nutrição [...], ter-se-ia conquistado o direito de poder determinar a toda força agente com uma só definição: a *vontade de potência*. O mundo visto desde nosso interior, o mundo determinado e definido em seu "caráter inteligível", seria justamente "a vontade de potência", e nada mais. (NIETZSCHE, 2014a, p. 48 § 36, grifo nosso).

Nesse trecho fica claro o teor hipotético e experimental que Nietzsche produz sobre a concepção de vontade de potência. Com essa concepção hipotética Nietzsche pressupõe poder interpretar a realidade. A hipótese, portanto, busca dar conta do problema da *mobilidade* e *aparência* da realidade, que torna impossível ao ser humano conceber qualquer evento em sua totalidade; assim, ao ser humano caberia a interpretação infinita sobre os eventos da Natureza - e não a determinação de fatos e coisas em-si, como dadas e acabadas sobre a Natureza.

> A vontade de potência não é, pois, apresentada nem como a essência da realidade, no sentido dado a esse termo pela tradição filosófica, nem como o princípio primeiro das coisas, mas – e é por isso que o pensamento de Nietzsche mostra-se como discrepante em relação às perspectivas metafísicas clássicas ela é apresentada como uma simples interpretação. (WOTLING, 2013, p. 91)

---

dada a complexidade dessa concepção, ressaltamos que nesse momento nos limitaremos em apresentá-la somente no âmbito *psicológico* ou *psicofisiológico* que Nietzsche lhe atribui – especialmente voltado aos estudos do ser humano e da cultura. Na próxima etapa desta investigação retornaremos ao âmbito "material" da concepção de vontade de potência e as problemáticas que lhe são próprias.

A cisão de Nietzsche com a tradição metafísica está justamente em examinar a Natureza a partir de um princípio interpretativo não determinante - uma vez que o filósofo situa a vontade de potência como uma interpretação e não como um ente ou um ser em-si. Nietzsche agora possui sua própria linguagem e a partir dela o filósofo tece sua análise da realidade.

> Nietzsche elabora ainda um conceito muito sintético, que reúne as determinações da vontade de potência: o conceito de interpretação. Uma interpretação não é pôr em evidência um sentido pré-existente, mas é o processo de criação de sentido resultante do jogo incessante de dominação que é próprio dos afetos. Portanto, o sentido é segundo em relação ao jogo de forças: ele tem como condição de possibilidade a interpretação, isto é, a forma que uma força impõe às forças concorrentes que ela percebe e avalia. Há, pois, perfeita complementaridade entre o pensamento da filologia e a hipótese da vontade de potência: a distinção entre texto e interpretação funda o estabelecimento do texto da realidade e permite que se leia como vontade de potência, e a interpretação em termos de vontade de potência garante, em troca, a eliminação de todo em-si e assegura, assim, a redução da realidade à aparência. Ela confere ao mundo um estatuto fundamentalmente relacional e faz do ato de interpretar sua dimensão fundamental, sua "essência", segundo a terminologia metafísica [...] (WOTLING, 2013, p. 113)

Embora com a vontade de potência Nietzsche tenha desenvolvido sua hipótese interpretativa da Natureza, seria necessário ainda desenvolver um *método* efetivo para consolidar sua análise. A metodologia desenvolvida pelo filósofo será baseada não mais em hipóteses e estruturas eternas e imutáveis, como fizera a tradição, mas em um aspecto perecível, real e pautável – o corpo.

2.3.1 A metodologia: o corpo como fio condutor

Em *A Gaia Ciência* Nietzsche argumenta que "[...] poderíamos pensar, sentir querer, recordar, poderíamos igualmente 'agir' em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos 'entrar na consciência' [...]" (NIETZSCHE, 2012, p. 221 § 356).[43] Esse trecho expressa o ceticismo de Nietzsche acerca da "crença no espírito", assim como também revela a complexidade fisiológica que há por detrás dos pensamentos. Nesse mesmo sentido, no início do aforismo 36 de *Além do bem e do mal* também fala:

> Admitindo que nada seja "dado" de real fora do nosso mundo interior de desejos e de paixões, e que não possamos elevar-nos nem nos abaixar a nenhuma outra "realidade" que não seja a de nossos instintos – já que o pensar

[43] Cf. *A Gaia Ciência*, *Do "gênio da espécie"* § 354.

> não é outra coisa que a relação de vários instintos entre si – por que não seria permitido fazer uma experiência e perguntarmos se este "dado" é suficiente por si mesmo para compreendermos o mundo chamado mecânico ou "material"? [...] Não pretendo entendê-lo como uma "ilusão", uma "aparência", uma "representação" (no sentido de Berkeley e de Schopenhauer), mas no sentido de que seja igualmente "real" como os nossos afetos, que seja uma espécie de forma mais primitiva do mundo dos afetos, no qual tudo está ainda encerrado numa potente unidade, como para diferenciar-se e transformar-se depois – e, portanto, sutilizar-se e debilitar-se – mediante o processo orgânico – uma espécie de vida impulsiva na qual todas as funções orgânicas que por si mesmas se regulam, a assimilação, a nutrição, a eliminação e o metabolismo existem ainda ligados sintaticamente como uma pré-forma de vida. (NIETZSCHE, 2014a, p. 47 § 36)

Nesse trecho Nietzsche questiona se a compreensão dos afetos não seria suficiente para compreender a realidade, ao invés de apelar para mundos "imaginários". Podemos perceber nesse trecho ainda o esforço de Nietzsche em tentar exprimir e efetivar sua análise a partir de sua linguagem própria. O filósofo compara os eventos naturais com as emoções buscando explorar a sutileza do que é real, porém, invisível, discreto. O processo de assimilação da realidade é comparado com o processo de um organismo. Nesse mesmo sentido, em um fragmento póstumo de 1885, Nietzsche indaga: "Essencial partir do corpo e usá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito rico, que admite uma observação mais clara. A crença no corpo é melhor constatada do que a crença no espírito" (NIETZSCHE, 2015, p. 590, agosto/setembro de 1885 § 40 [20]). Patrick Wotling oferece uma excelente análise sobre o corpo como fio condutor. Lemos:

> O privilégio metodológico que se relaciona ao corpo reside na possibilidade de elaboração de um sistema de representação que permite descrevê-lo grosseiramente – mas não explicá-lo. Se se pode falar de simplicidade do corpo, é também para opor seu estatuto àquele de pensamento consciente, numa perspectiva genealógica. Com efeito, o pensamento não passa de uma instância derivada, descritível a partir do jogo dos instintos, das paixões e das carências que constituem o corpo. É sobre esse ponto que o procedimento que estrutura o questionamento nietzschiano se opõe à fundação cartesiana da filosofia. (WOTLING, 2013, p. 98)

Wotling ressalta que não podemos pensar no corpo como uma unidade absoluta, como o *cogito* de Descartes. O termo corpo não designa um ente em específico, "metafísico", mas antes uma estrutura de múltiplas forças organizadas a serem analisadas, portanto, "[...] é um fenômeno mais simples e mais claro e deve servir de ponto de partida para a decifração do texto da realidade" (WOTLING, 2013, p. 96). Nietzsche procura romper com a dicotomia ontológica que a tradição edificou sobre as instâncias do corpo e do espírito.

> Tudo que entra em cena como unidade na consciência já é extraordinariamente complicado: sempre temos apenas uma aparência de unidade. [...] O fenômeno

> do corpo é sempre o mais rico, mais distinto, mais tangível: antepor metodologicamente, sem fechar algo sobre o seu derradeiro significado. (NIETZSCHE, 2013b, p. 174, agosto/setembro de 1885 § 40 [20])

Por detrás de cada ação humana há sempre uma multidão de afetos, pulsões e outras forças orgânicas que, de modo sutil ou tirânico, efetivam a ação do ser humano. Assim, alegoricamente, poríamos dizer que por detrás de ações simples como amar ou odiar alguém ou alguma coisa haveria uma multiplicidade de afetos e pulsões ocultas que articulariam uma complexa estrutura orgânica, neuropsíquica, que, somente no final do processo, se consolidaria como uma evidente emoção ou ação.[44] Para Wotling (2013, p. 96), Nietzsche defende que a crença no corpo é efetivamente melhor que a crença no espírito, isto é, menos dogmática. Nietzsche está interessado em conhecer e interpretar a estrutura múltipla do corpo, as hierarquias que o compõe; diferentemente do espírito que é visto como uma nebulosa instância da realidade.[45]

> O texto da aparência é legível como vontade de potência, "fenômeno universal e absoluto", isso é, em termos fisiológicos, princípio universalmente válido de interpretação. Assim, elaboração da teoria da vontade de potência parece fazer dos instintos e dos afetos as instâncias privilegiadas a partir das quais deve necessariamente se construir o experimento de pensamento de Nietzsche. A essa disciplina fundamental que é a teoria dos instintos e afetos Nietzsche dá o nome de psicologia; essa psicologia repensada tem como objetivo, levando-se em conta o estatuto dos instintos, o estudo das formas e das manifestações diferenciadas da vontade de potência: "Aprendê-la como morfologia e teoria genética da vontade de potência, tal como faço – ainda não ocorreu a ninguém." (WOTLING, 2013, p. 117)

O método do corpo fio conduto explora incialmente a psicologia, mas mais tarde, como bem observa Patrick Wotling, Nietzsche adota uma linguagem própria da fisiologia. Assim, Nietzsche reduz a série de eventos psicológicos aos efeitos derivados das séries de eventos fisiológicos. Segundo Wotling, "[...] dessa maneira, o filósofo constrói notadamente um esquema fisiológico fundado sobre a atividade do sistema nervoso, à qual ele reduz os instintos e afetos" (WOTLING, 2013, p. 118). Termos como instinto e afetos não existem na realidade - são apenas signos criados pelo intelecto que apreendem certos processos fisiológicos. Essas significações são produtos da linguagem experimental que Nietzsche constrói ao longo de seu pensamento.

> [...] a linguagem da fisiologia é caracterizada por um duplo movimento de construção e desconstrução, típico de sua nova linguagem: ao falar de corpo, saúde, sintomas, sistemas nervosos, aparelho digestivo, Nietzsche utiliza

[44] Nesse exemplo dizemos "final" apenas como efeito de linguagem, pois, seguindo a interpretação nietzschiana, não haveria como definir ou determinar quando começa ou termina um afeto.
[45] Cf. *Assim Falava Zaratustra* (2009), *Dos que desprezam o corpo*. Nietzsche refere-se ao espírito (ou consciência) como uma "pequena razão" serva do corpo (NIETZSCHE, 2009, p.51).

> termos das ciências médicas para sua linguagem, contudo, sem aceitar o conteúdo epistemológico de suas análises. (WOTLING, 2013, p. 121)

Nietzsche utiliza os termos próprios das ciências médicas, mas suspeita de suas epistemologias, especialmente sobre a influência moral sobre elas. Embora o autor veja prestígio na análise fisiológica e psicológica como úteis à interpretação da vontade de potência, o autor não se limita a uma ou outra – explora ambas ao ponto de fundar uma *psicofisiologia*, como ressalta Wotling (2013, p. 121). Assim, a psicologia poderia estar limitada aos preconceitos morais; enquanto a fisiologia não poderia dar conta sozinha de interpretar os efeitos dos processos orgânicos na cultura e psique, uma vez que o corpo não é rigorosamente conhecido. Essa teoria dos afetos e dos instintos, ou seja, a psicofisiologia nietzschiana, é uma teoria que busca descrever a aplicação da vontade de potência à análise do ser humano e seus efeitos sobre a cultura.

> Tudo o que ganha a consciência é o último elo de uma *cadeia*, uma conclusão. É apenas aparente o fato de que um pensamento seria imediatamente causa de outro pensamento. O acontecimento propriamente articulado transcorre abaixo de nossa consciência: as séries que vêm à tona e a sucessão de sentimentos, pensamentos etc. são sintomas do acontecimento propriamente dito! *Sob cada pensamento se esconde um afeto*. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasceu de um impulso determinado, mas é um *estado conjunto*, toda uma superfície de toda a consciência, e resulta da constatação de poder instantânea de todos os nossos impulsos constituintes – portanto, do impulso justamente dominante, assim como dos impulsos que obedecem ou que resistem a ele. O próximo pensamento é um sinal do modo como toda a situação de poder entremetes se deslocou. (NIETZSCHE, 2013b, p. 16-17, outono de 1885 § 1 [61], grifo nosso)

O fragmento acima exemplifica e sintetiza o método de análise psicofisiológico nietzschiano. Conforme Wotling, essa linguagem fisiológica permite Nietzsche evitar perspectivas idealistas e espiritualistas que teriam dominado a tradição filosófica desde Platão, portanto, "[...] o léxico da fisiologia caracteriza-se, pois, por ser linguagem anti-idealista por excelência" (WOTLING, 2013, p. 129). Dessa forma, a partir do corpo e de sua hipótese sobre vontade de poder sobre os instintos e afetos, Nietzsche acredita poder conseguir investigar elementos da tradição e do ser humano sem cair nas artimanhas metafísicas ou idealistas da tradição. Um exemplo é o caso do *espírito humano*.

Em seu ensaio *As paixões repensadas*, Patrick Wotling[46] defende que Nietzsche dá espaço a duas interpretações possíveis das paixões: por um lado, há um valorização das paixões como método de análise filosófico, por outro, há a urgência de um cuidado sobre as paixões no âmbito da formação de conhecimento e cultura.

[46] *As paixões repensadas: axiologia e afetividade no pensamento de Nietzsche*, 2003.

Portanto, com a vontade de potência como sua hipótese de análise das paixões e dos afetos, Nietzsche funda uma *teoria das paixões*. Sua teoria consiste em combater os preconceitos sobre as faculdades do espírito e romper com a aparente dicotomia entre razão e paixão. No fragmento póstumo de 1885, Nietzsche escreve sobre seu entendimento acerca da relação corpo e espírito. Lemos:

> Em relação a esse "milagre dos milagres", a consciência é justamente apenas um "instrumento" e não mais – no mesmo entendimento, segundo o qual o estomago é um instrumento do corpo. A ligação luxuosa da vida múltipla, a disposição e organização das atividades superiores e inferiores, a obediência mil vezes multifacetada que não é nenhuma obediência cega, nem muito menos uma obediência mecânica, mas uma obediência seletiva, inteligente, cheia de considerações, ela mesma resistente – todo esse fenômeno "corpo" é, medido segundo o critério intelectual, tão superior à nossa consciência, ao nosso "espírito", ao nosso pensamento consciente, ao nosso sentir e querer, quanto a Álgebra é superior ao um vezes um. [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 534-535, junho/julho de 1885 § 37 [4]).

Para Nietzsche, o corpo é visto sublimemente como o "milagre dos milagres", justamente pela espantosa existência de uma organização tão complexa de diversos seres vivos em uma aparente "unidade" – o corpo. Em decorrência, Nietzsche ressalta ainda no mesmo fragmento o caráter duvidoso sobre o intelecto e o entendimento, pois, na interpretação do filósofo, o entendimento nada mais é que um acessório do corpo, cujos afetos seguem uma ordem própria e misteriosa. O corpo possui uma autonomia própria e o pensamento não seria seu elo superior, mas uma instância entre tantas outras do organismo. O método investigativo fisiológico, ou psicofisiológico, fica bastante evidente no trecho a seguir do mesmo fragmento.

> E também aqueles mínimos seres vivos que constituem o nosso corpo (mais corretamente: de cuja ação conjunta aquilo que denominamos "corpo" é a mais bela alegoria-), não são considerados por nós como átomos anímicos, mas muito mais como algo crescente, combatente, que se multiplica e se extingue uma vez mais: de tal modo que sua quantidade muda inconstantemente, e nossa vida se mostra, tal como toda e qualquer vida, ao mesmo tempo como um ininterrupto morrer. Há, portanto, no homem tanta "consciência" quanto há "seres" - em todo e qualquer instante de sua existência – que constituem o seu corpo. [...] A partir do fio condutor do corpo, como dito, aprendemos que nossa vida é possível por meio de uma conjunção de muitas inteligências de valores muito desiguais e, portanto, só é possível por meio de um obedecer e comandar constante e dotado de mil faces – expresso moralmente: por meio do exercício incessante de muitas virtudes. (NIETZSCHE, 2015, p. 534-536, junho/julho de 1885 § 37 [4]).

O corpo humano, para Nietzsche, é uma multidão. A consciência ou intelecto seria, nesse sentido, a seleção panorâmica realizada por uma ou várias vontades concordantes que buscam conquistar cada vez mais poder. O pensamento, portanto, também é um afeto. Assim, conforme Patrick Wotling, "[...] as forças passionais são

determinantes na apreciação da realidade, pois são elas que criam e impõem as interpretações fundamentais, regrando todas as outras que se encontram sob a forma de valores" (WOTLING, 2003, p.22).

Fica evidente, portanto, o empreendimento de Nietzsche em tentar evidenciar a importância de considerarmos o poder das paixões e afetos sobre o pensamento e cultura. A efetividade não pode ser pensada fora do processo de interpretação. Por muito tempo a filosofia tradicional acreditou na "pureza" do pensamento, mas Nietzsche traz à tona que os estados passionais de um homem podem e influenciam a sua compreensão da realidade, da Natureza, tal como em um filósofo isso influencia sua filosofia. A partir do empreendimento psicofisiológico que Nietzsche realiza sobre a filosofia, não será mais possível crer na "pureza" do pensamento diante dos afetos que o constituem. Podemos perceber, por fim, que Nietzsche abandona tanto quanto necessário a linguagem filosófica tradicional, baseada em entes eternos e imutáveis, para fundar uma linguagem fisiológica baseada nos processos fisiológicos e múltiplos.

3. O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MUNDO ORGÂNICO E O INORGÂNICO

"Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo..."

Alberto Caeiro, 1914.

Ao longo da história do pensamento ocidental a ideia de Natureza ganhou diferentes significados conceituais. Por exemplo, Merleau-Ponty (2000, p.7) comenta que para Aristóteles, e de modo semelhante para os estoicos, a Natureza possuía uma acepção de *ordem*, de *um destino* pelo qual se manifestam os fenômenos naturais.[47] Ou conforme Whitehead, "[...] o pensamento grego preocupava-se com a busca das substâncias simples em cujos termos o curso dos eventos poderia ser expresso" (WHITEHEAD, 1993, p. 23). Contudo, essa concepção sofre certas alterações com o humanismo da era moderna. Isso deve-se especialmente pelo elemento judaico-cristão no pensamento ocidental, cuja influência é marcante na filosofia cartesiana.

> Tampouco é para refutar a ideia de finalidade que Descartes e Newton formulam a nova ideia de Natureza. Neles, a finalidade não é rejeitada, mas sublinhada em Deus. O elemento novo reside na ideia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã. A partir desse momento, a Natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo o que podia ser interior à Natureza. O *sentido* refugia-se no *naturante*; o *naturado* torna-se produto, pura exterioridade. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.10)

Se antes a concepção de Natureza era fundada sob uma certa ideia limitada ao movimento, com a influência judaico-cristão no pensamento, a Natureza passa a ser compreendida como um ser de atributo infinito. Conforme Merleau-Ponty (2000, p.10), a mudança da concepção de Natureza antiga para a moderna consiste no desdobramento da Natureza em dois elementos constituintes: o *naturante* e o *naturado*.[48] Ou, em outras palavras, o mundo é produzido por um Deus, e nada do que foi produzido é imprevisto por ele.

---

[47] Aristóteles esclarece sobre sua concepção de natureza no segundo livro da *Física*, no qual o filósofo afirma: "[...] por natureza são os animais e suas partes, bem como as plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água [...], e todos eles se manifestam diferentes em comparação com os que não se constituem por natureza, pois cada um deles tem em si mesmo princípio de movimento e repouso - uns, de movimento local, outros, de crescimento e definhamento, outros de alteração [...]" (*Física*, II, 192b - 8).

[48] O naturante é o ser primordial e infinito, Deus, autor do naturado. O naturado, portanto, é o produto e exterioridade do naturante. Em suma, a Natureza é um produto de Deus.

> Donde se segue que a Natureza é, à imagem de Deus, se não infinita pelo menos indefinida; ela perde seu interior; é a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus. Finalidade e causalidade já não se distinguem e essa distinção exprime-se na imagem da "máquina", a qual mistura um mecanismo e um artificialismo. É preciso um artesão; [...] (MERLEAU-PONTY, 2000, p.12)

Assim, a partir do pensamento cartesiano, a Natureza é compreendida como um ser derivado de Deus, passível a revelação pelo exercício da inteligência humana.[49] Nesse sentido, Merleau-Ponty (2000, p. 13) comenta sobre essa concepção cartesiana que, se Deus é infinito, disso resultam certas leis no mundo, e a Natureza é compreendida como o funcionamento automático das leis que derivam da ideia de infinito.[50] Portanto, Deus seria o artesão da Natureza enquanto o ser humano é o seu expectador.

Contudo, a concepção de Natureza muda novamente no século XVIII, com a influência da revolução copernicana no pensamento humanista, dando destaque ao pensamento de Immanuel Kant. A filosofia de Kant sustenta que a Natureza não é constituída por Deus, mas pela razão humana. Ser e Natureza, desse modo, são vistos como ideias vazias. Merleau-Ponty comenta que, para Kant, "[...] o ser só tem sentido quando particularizado por uma intuição sensível." (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 31-32).[51] Desse modo, podemos perceber que há uma certa inversão da fórmula metafísica cartesiana. Enquanto Descartes propusera uma certeza sobre o Eu, que pela racionalidade levaria o homem às leis eternas de Deus, Kant questiona a legitimidade do Eu em conseguir apreender o ser. O ser humano teria acesso somente a uma parcela dos fenômenos (*Erscheinung*) do ser, que chegariam ao entendimento pelos sentidos. Portanto, podemos perceber uma radicalização do humanismo em Kant: o filósofo ataca a certeza cartesiana sobre a ideia de Natureza como um objeto passivo, e no lugar daquela certeza denuncia a Natureza como aparência provocada pelos nossos sentidos. Merleau-Ponty comenta que, para a filosofia kantiana, "[...] O Eu é uma intuição empírica

---

[49] As considerações de Descartes sobre a relação entre Deus, Natureza e conhecimento podem ser encontradas formidavelmente na *quinta* parte da obra *Discurso do método*. Nessa obra, o autor afirma diversos trechos como: "[...] mostrei quais eram as leis da natureza; e, sem apoiar minhas razões em nenhum outro princípio que não o das perfeições infinitas de Deus, procurei demonstrar todas aquelas sobre as quais pudesse haver alguma dúvida, e mostrar que eles são tais que, mesmo que Deus houvesse criado vários mundos, não poderia haver nenhum onde elas deixassem de ser observadas." (DESCARTES, 1996, p. 49).

[50] Um ponto sobre o pensamento cartesiano que não poderemos tocar refere-se a compreensão do infinito como criatividade intelectual de Deus.

[51] Kant apresenta essa definição precisa de sua concepção de Natureza no *prólogo* de *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*: "[...] toma-se, porém, a natureza também no sentido material, não como uma maneira de ser, mas como o complexo de todas as coisas enquanto podem ser objetos dos nossos sentidos, e, por conseguinte, também objetos da experiência; entende-se, pois, por essa palavra a totalidade de todos os fenômenos, ou seja, o mundo dos sentidos, com exclusão de todos os objetos não sensíveis." (KANT, 2019, 10).

indeterminada. Não possuo nem a chave do mundo, nem a do meu Eu." (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 31-32).

Na interpretação de Merleau-Ponty podemos evidenciar que na filosofia de Kant há, portanto, um pensamento antropológico que busca compreender o que é o ser humano, e como o conhecimento humano é constituído, mas não há uma investigação sobre o que é a Natureza ou o Ser. No âmbito antropológico, Kant dá ao ser humano o estatuto epistemológico outrora fundado sobre Deus; o ser humano torna-se um *sujeito absoluto*.

> [...] a inversão copernicana não é, absolutamente, um retorno ao homem como fato fortuito, mas ao homem como poder de construir. O retorno ao homem apresenta-se como o retorno a um naturante que está em nós. Sem dúvida, Kant não avança até à ideia de um naturante criador absoluto, mas encaminha-se para essa ideia [...]. Desse modo, Kant retorna a uma metafísica do Absoluto, na qual o Absoluto não é mais pensado como substância, mas como sujeito. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 33)

O sujeito absoluto é o homem que "assume" o papel ontológico de Deus ao compreender como o ser das coisas se manifesta e chega ao seu entendimento. A criatividade divina que fundamentava a ideia cartesiana do ser é substituída pela criatividade intelectual humana, que torna possível uma certa compreensão sobre a razão. O ser humano é livre para agir conforme sua liberdade e moralidade, portanto, constituindo a si mesmo e livrando-se do acaso. Não obstante, ainda é necessário ressaltar que a palavra *natureza* em Kant possui dois sentidos: primeiramente, há um empobrecimento do termo, cujo sentido de Natureza baseia-se como o conjunto de objetos que chegam aos sentidos; e o segundo sentido, enriquecido, que entende que há um *a priori* na Natureza, uma estrutura sólida. Portanto, para a filosofia de Kant, natureza é por um lado aquilo que só podemos conhecer e dizer algo através dos nossos sentidos, mas também há um elemento fortuito que não podemos conhecer.[52] Kant se interessa mais em descobrir como a Natureza constitui o nosso entendimento, que o que seria a Natureza em si. Todavia, para Merleau-Ponty, Kant opõe o homem à Natureza.

> A finalidade só subsiste diante do pensamento pela decisão do homem de ser livre e moral. O homem é *antiphysis* (*Freiheit*) e arruína a Natureza opondo-se a ela. Arruína-a ao fazê-la emergir numa ordem que não é a sua, ao fazê-la

[52] Encontramos essa concepção no *prefácio* da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, de 1785, onde Kant afirma: "[...] o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da *intuição sensível*, ou seja, como *fenômeno*; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*" (KANT, 2001, B-XXVI, grifo nosso).

> passar para uma outra ordem. É um pensamento humanista. O homem reintroduz o conceito de Natureza finalizada, apenas da redução cartesiana. Mas é tão-somente a finalidade do homem. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 40)

Kant foi o primeiro filósofo a se opor a ideia de naturante, ou seja, de uma evidência cosmológica da existência de Deus que fundamentaria a natureza e o homem. Em contrapartida, Kant reconheceu o ser humano como um ser de liberdade e dever moral. Desse modo, o filósofo livra o ser humano do puro acaso. Na interpretação de Merleau-Ponty, o autor entende que, para Kant, a natureza humana é estranha a Natureza como fenômeno. O ser humano arruína a Natureza por tender a defini-la por critérios próprios, que não correspondem com certeza aos próprios critérios do *em si* da Natureza.

Outra importante noção de Natureza que terá grande influência no pensamento ocidental são as formulações filosóficas de Arthur Schopenhauer, que dão uma certa continuidade à investigação kantiana sobre a natureza, mas sob critérios próprios e um tanto divergentes aos de Kant. Em sua obra *mor*, chamada *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer cria conceitos filosóficos próprios para demonstrar seu entendimento sobre a realidade e o ser humano. A concepção schopenhaueriana de Natureza compreende que os fenômenos da Natureza e do espírito humano fazem parte de uma mesma unidade metafísica que o autor chama por *vontade*. Nesse sentido, lemos:

> Reconhecerá a mesma vontade como essência mais Íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão Íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à COISA-EM-SI. Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo OBJETO é FENÔMENO. COISA-EM-SI, entretanto, é apenas a VONTADE. Como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela. É a partir daquela que se tem todo objeto, fenômeno, visibilidade, OBJETIDADE. Ela é o mais Íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau da aparição, não à essência do que aparece. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168 § 21)

Schopenhauer (2005, p. 159, § 19) compreende que além da Vontade e da representação nada é compreensível e pensável. Nesse sentido, a razão humana teria acesso apenas aos fenômenos da Vontade, sendo a própria consciência Vontade manifestada. Analogamente, o conceito de *vontade* ocupa na filosofia da Natureza de

Schopenhauer mais ou menos o mesmo lugar que o conceito de *coisa em si* ocupa na filosofia de Kant, assim como as ideias de *fenômeno* e *representação* também são mais ou menos equivalentes em seus usos conceituais.

Georg Simmel[53] interpreta o conceito de Vontade de Schopenhauer afirmando que "[...] na natureza, considerada como o conjunto de fenômenos cognoscíveis, vive uma corrente de energia e matéria cuja continuidade a todas arrasta" (SIMMEL, 2011, p. 61). Para Simmel:

> Dito de outra maneira, a unidade da existência é vontade. A partir daí Schopenhauer deduz o caráter de toda vida e observa a harmonia e a ordem do mundo dos fenômenos. Para ele, que a planta e o solo, o animal e o alimento, o olho e a luz correspondam uns aos outros, que as partes de um organismo e as fases de sua evolução estejam em conexão umas com as outras, tudo isso é a unidade do Ser expressa no tempo e no espaço. (SIMMEL, 2011, p. 63)

Segundo Simmel (2011, p. 65), essa essência metafísica da Natureza defendida por Schopenhauer busca ultrapassar a si mesma a cada instante, eternamente, sem descanso. E quando um desejo – por exemplo, o desejo humano – encontra uma satisfação, logo surge uma volição por outro objeto de desejo. A Vontade como compreendida por Schopenhauer é incompreensível pelos métodos da ciência, pois o filósofo desacredita que razão (científica) é suficiente para explicar a Vontade. [54]

Ao longo dos milênios de história da filosofia ocidental podemos perceber que onde houvesse uma especulação sobre a Natureza havia também uma especulação metafísica sobre o mundo. Nietzsche foi um dos primeiros filósofos modernos a perceber que em todas essas hipóteses havia a bifurcação da Natureza entre um mundo aparente e um mundo verdadeiro: o platonismo dividira a realidade entre o mundo real das ideias e o mundo falso dos homens; o cristianismo prometera um mundo verdadeiro em detrimento do mundo dos pecados; e mesmo na filosofia moderna, como em Kant e Schopenhauer, houvera uma divisão entre a coisa em si ou vontade e os fenômenos ou representação.

---

[53] *Schopenhauer e Nietzsche*, 2011.

[54] Para Georg Simmel (2011, p. 70) essa postura dogmática de Schopenhauer deve-se pelo fato do filósofo buscar um recurso (a vontade) para compreender o Ser sem limitar-se somente aos aspectos da razão. Segundo Simmel, para Schopenhauer, "[...] confrontando com o princípio de Hegel de que o real é racional, Schopenhauer diria que o real é irracional, pois aquele tem em mente o conteúdo da realidade e este a realidade do conteúdo, que é impenetrável para a razão" (SIMMEL, 2011, p. 71). É possível perceber sobre Schopenhauer a permanência da influência kantiana da incognoscibilidade do Ser; o ser em si para Kant, tal como a vontade para Schopenhauer, são limitadamente sondáveis apenas pelo corpo que percebe por meios sensíveis e intelectuais os fenômenos, mas jamais alcançando em sua totalidade. Nesse sentido, Nietzsche acusará Schopenhauer de *entificar* a vontade como Platão o fizera com as Ideias, e as religiões com a ideia de Deus.

Acerca deste contexto, concordamos com a interpretação de André Itaparica (2019, p.112), na obra *Idealismo e realidade na filosofia de Nietzsche*, onde o intérprete ressalta que Nietzsche percebe que no pensamento ocidental há sempre uma tendência idealista e realista sobre a Natureza; desse modo, a filosofia nietzschiana busca superar essa dualidade.

A influência de Schopenhauer sobre a filosofia de Nietzsche é explícita desde os textos de juventude do autor. E embora Nietzsche tenha se afastado progressivamente da filosofia schopenhaueriana os elementos do pensamento de Schopenhauer permaneceram em sua obra; contudo, aqui nos deteremos apenas a evolução da concepção de *vontade*. É necessário ressaltar que a *vontade* desenvolvida por Nietzsche não é a mesma que em Schopenhauer. André Itaparica esclarece essa cisão.

> A tentativa schopenhaueriana de ultrapassar a oposição entre realismo e idealismo por meio de uma metafísica imanente é rejeitada por Nietzsche. Para ele, a noção de vontade de Schopenhauer ainda mantém dois traços característicos do idealismo: primeiro, a divisão do mundo em verdadeiro e aparente; depois, a definição do mundo verdadeiro por meio de conceitos vazios, alcançados por meio de generalização e da suposição de unidades. Se Nietzsche não quiser cair na mesma cilada de Schopenhauer, terá de conceber um conceito que ultrapasse a oposição entre realidade e aparência e que expresse, de alguma forma, a multiplicidade presente em todo acontecer. A vontade de potência, desse modo, será uma vontade que não se confundirá com a noção de vontade de Schopenhauer, pois terá a multiplicidade e o antagonismo como traços principais [...] (ITAPARICA, 2019, p.119)

Conforme Itaparica, Nietzsche reprova o idealismo de Schopenhauer em crer que a vontade seria *una*, e não múltipla; nesse mesmo sentido, Nietzsche afirma em um *Fragmento póstumo* que "[...] não há nenhuma vontade: há pontuações volitivas, que constantemente ampliam ou perdem seu poder" (NIETZSCHE, 2012b, p. 28, nov. de 1887/mar. de 1888 § 11 [73]), e sobre a acepção schopenhaueriana de vontade, o filósofo declara: "[...] aquilo que ele [*Schopenhauer*] denomina "vontade" é apenas uma palavra vazia" (NIETZSCHE, 2012b, p. 272, primavera de 1888 § 14 [121]).

Para Nietzsche, a vontade schopenhaueriana é apenas uma palavra vazia porque o filósofo compreende que essa acepção de vontade ainda preserva as mesmas configurações metafísicas da tradição - isto é, que entificam um ser e dividem a Natureza em dois polos opostos: o real e o aparente. Buscando superar essa limitação conceitual, Nietzsche defende a *vontade de potência* como elemento linguístico capaz de interpretar a complexa dinâmica do ser.

3.1 PRESSUPOSTOS DA FILOSOFIA DA NATUREZA EM NIETZSCHE

De modo preliminar, poderíamos definir que a filosofia da Natureza em Nietzsche se desenvolve em detrimento das concepções dualistas da Natureza. Por *concepções dualistas* devemos entender aquelas doutrinas que dividem a realidade entre dois mundos (ou mais): por um lado, haveria um mundo caótico da finitude, perecibilidade, aparência e do engano; e, por outro lado, um mundo originário, infinito, verdadeiro governado por leis infinitas ou por uma entidade metafísica, um Deus. Ao longo do seu percurso filosófico Nietzsche percebe que toda tradição do pensamento ocidental permaneceu baseada nessa concepção dualista. Dessa forma, toda compreensão do *Ser* se desenvolveu a partir de visões tendenciosamente dicotômicas sobre a realidade.

Sobre essa indagação do pensamento nietzschiano Karl Jaspers (2016, p. 449) [55] comenta que podemos compreender *as teorias dos dois mundos* a partir dos motivos que as fazem emergir. Para Jaspers, perante a ignorância e o acaso, o ser humano se aterroriza diante do mal da Natureza, e como forma de combatê-lo, funda entidades (divindades) que o auxiliam na luta contra o acaso, firmando-o sobre a "maldade da Natureza"; assim, temendo a morte e o esquecimento o ser humano tende a criar ideias como a *vida eterna*, mesmo que baseada em outra realidade – no mundo dos deuses. Na perspectiva nietzschiana Platão teria preferido o mundo aparente (das Ideias) ao mundo real; e, de modo semelhante, o cristianismo teria preferido um mundo prometido que o mundo do pecado. Contudo, como consequência dessa cisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente, Nietzsche percebe que há a condenação do mundo e da vida.[56]

O pensamento nietzschiano volta-se contra o ser dos filósofos da tradição, que teriam pensado e mantido o ser entificado como algo imaginário. Jaspers (2016, p. 452) ressalta que, para Nietzsche, seria necessário pensar o ser a partir do real e efetivo, que, para o filósofo alemão, é o *devir*.

> [...] a metafísica de Nietzsche é caracterizada pelo fato de que ele não quer pensar nela nenhum outro mundo, mas apenas esse mundo mesmo. Não há para ele nenhum ser do além. Ele procura suspender a divisão arcaico-originária de um mundo que se encontra à base e de um mundo só aparente (de um mundo verdadeiro e de um mundo aparente). Só há para ele o próprio ser do mundo, nosso mundo como vontade de poder em todas as suas figuras; não há nada além disso. Sua metafísica apreende o ser do mundo como pura imanência. (JASPERS, 2016, p. 452)

[55] *Introdução à filosofia de Nietzsche*, 2016.

[56] As problemáticas próprias desse ponto serão trabalhadas no próximo capítulo. Nesse momento nos deteremos a questão da Natureza como problema metafísico ou epistemológico no pensamento de Nietzsche, assim, mais tarde, retornaremos sob os aspectos culturais e éticos.

Para Nietzsche interessa mais ampliar a compreensão humana sobre o ser que determinar o que seria o ser propriamente dito. Por outro lado, Nietzsche defende a mobilidade do ser, negando a dicotomia entre *aparência* e *essência*, pois ambas fazem parte do mesmo processo do real. Segundo Jaspers (2016, p. 407), Nietzsche será um dos primeiros filósofos a questionar a historicidade do ser, empreendendo uma investigação sobre as nossas convicções sobre a realidade.

> *A inabarcabilidade das interpretações realizadas historicamente é o fundamento do próprio ser*, fundamento esse que, como origem própria, desde então olhando por meio de todas as interpretações e visualizando-as panoramicamente, está dirigindo para o próprio texto: agora, a verdade não é experimentada como modo do interpretar, que eu também posso tentar realizar brincando, mas antes como verdade da existência mesmas, que lê na consciência histórica preenchida o mundo como cifra, para a qual a verdade pura e simples, na qual o saber universal da interpretação e toda e qualquer interpretação determinada passível de ser sabida de fora, é suspensa no presente do ser mesmo. Assim, a verdade é "minha" verdade e, ao mesmo tempo, não é apenas minha: pois ela se tornou em primeiro lugar histórica como aquilo em que eu me encontro com o ser; ela é, em segundo, o ser mesmo – chamado por Nietzsche de vontade de poder – sob o modo como ele, existindo, se torna eu mesmo. (JASPERS, 2016, p. 407-408, grifo nosso)

A existência é realidade interpretativa e interpretada. O valor do mundo seria determinado pelo valor da interpretação. Não existiria, nesse sentido, uma interpretação verdadeira ou falsa da realidade, mas uma intepretação melhor ou pior, portanto, uma interpretação sobre a realidade nunca seria definitiva, mas determinada pelo poder de uma vontade de potência estabelecida. Karl Jaspers esclarece formidavelmente a concepção nietzschiana interpretativa da Natureza. Lemos, então:

> A interpretação de Nietzsche, a qual sabe que todo saber é um interpretar, acolherá esse saber na própria interpretação por meio do pensamento, segundo o qual a vontade de poder mesma é o impulso que atua por toda parte, o impulso infinitamente múltiplo de interpretar. A interpretação de Nietzsche é de fato uma interpretação do interpretar e, por meio daí, para ele, ela se acha cindida de todas as interpretações anteriores, ingênuas comparadas com ela, que não tinham a autoconsciência de sua interpretação. (JASPERS, 2016, p. 413)

Até aqui torna-se claro que a concepção metafísica nietzschiana é, e busca ser, diferente do modo de pensar racionalista da tradição metafísica ocidental. Os racionalistas buscam conceitos gerais que possam constituir uma interpretação definitiva. Nietzsche, por outro lado, não se interessa pela construção conceitual definitiva, mas pela mobilidade e relatividade do ser. Nietzsche busca ler e interpretar o Ser sem transcender a existência do real. Nesse sentido, Jaspers afirma: "[...] somente no espaço onde toda e qualquer

doutrina pode se tornar ao mesmo tempo relativa impera o filosofar propriamente nietzschiano" (JASPERS, 2016, p. 448).[57]

Outro ponto que devemos considerar para realizarmos uma leitura sóbria acerca da concepção nietzschiana de Natureza refere-se a compressão da concepção de Vontade de potência como interpretação humana. Assim, segundo Itaparica (2019, p.139), embora Nietzsche questione as interpretações tradicionais sobre a Natureza, o filósofo não desconsidera que sua hipótese da vontade de potência também é mais um esforço humano para interpretar o mundo. André Itaparica afirma que Nietzsche questiona a linguagem, mas o filósofo também percebe que é impossível ultrapassá-la. Nesse sentido, Nietzsche afirma: "[...] o pensamento racional é um interpretar segundo um esquema, que nós não conseguimos jogar fora" (NIETZSCHE, 2013b, p. 163, 1886/1887 § 5 [22]). Acerca desse fragmento, Itaparica ressalta que não conseguiríamos jamais vencer essa condição, sendo impossível pensarmos em outra percepção de mundo além da percepção humana – e embora supuséssemos, por exemplo, pensar como os cães e interpretar o mundo como esses animais o fazem, ainda estaríamos exercendo a nossa percepção sobre o conjunto dos fatos. Portanto, enquanto método interpretativo ou "epistemológico", a vontade de potência seria superior as demais interpretações de mundo porque ela se reconheceria, assim, como interpretação. Podemos perceber que Nietzsche interessa-se sobre a criatividade da linguagem para compreender o mundo de diversas formas.

Nas páginas a seguir buscaremos apresentar o conceito de vontade de potência como encontrado na obra nietzschiana; desse modo, buscaremos ainda apresentar a forma que Nietzsche interpreta a Natureza a partir desse conceito.

---

[57] Embora encontremos o termo "relativismo" nesta edição, é necessário ressaltarmos a diferença entre *relativismo* e *perspectivismo*, pois esses termos podem conduzir erroneamente o leitor a vê-los como equivalentes. O perspectivismo pode ser considerado um certo *método epistemológico* no pensamento de Nietzsche. Ao reconhecer que é impossível chegar a uma verdade definitiva, Nietzsche propõe uma visão perspectiva sobre os fenômenos, sobre a realidade. Segundo Antonio Marques (2003, p. 71), é possível interpretar o perspectivo de Nietzsche como a aceitação de ficções úteis a vida; assim como é possível considerar um "em si"/fenômeno, mas analisando-o sob diversas designações/perspectivas; e sempre tendo em vista que todas as interpretações sobre o algum "em si"/fenômeno são ficções reguladoras e provisórias. Nesse sentido, a busca pela verdade mais potente e duradoura, a fim de potencializar a vida, contraporia a ideia de relativismo como simples abandono da verdade. Portanto, Nietzsche não prezaria pelo relativismo, porém, não negaria também a ascendente condição do pensamento moderno que impossibilitaria o estabelecimento de uma verdade absoluta e dogmática. Cf. *Para uma genealogia do perspectivismo*, em *A filosofia perspectiva de Nietzsche* (2003).

3.1.1 A filosofia da Natureza em Nietzsche segundo o conceito de vontade de potência (*Der Wille Zur Macht*): características e apontamentos

Para Karl Jaspers (2016, p. 401) Nietzsche se encontra entre uma série de metafísicos que criam um conceito do *Ser*, isto é, referindo a totalidade do universo. O filósofo interpreta o Ser a partir do que ele chama de "vontade de potência" (*Wille zur Macht*). Podemos encontrar a *vontade de potência* como princípio interpretativo do mundo em *Além do bem e mal* (NIETZSCHE, 2014a, p. 48, § 36), quando o autor afirma que *a essência do mundo é vontade de potência, e nada mais*. Contudo, em um fragmento póstumo de junho de 1885 podemos encontrar uma melhor delimitação dessa concepção. Nesse fragmento, Nietzsche afirma:

> E vós também sabeis o que para mim é "o mundo"? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Esse mundo: um elemento descomunal de força, sem início, sem fim, uma grandeza fixa de força, com o caráter do bronze, que não torna maior, nem menor, que não se desgasta, *mas apenas se transforma*, como um todo imutável grande, uma administração sem gastos e sem perdas, mas do mesmo modo sem crescimento, sem entradas, envolvida pelo "nada" como por seus limites, nada que se desvaneça, nada que se dissipa, nada infinitamente extenso, mas inserido como força determinada em um espaço determinado, que em algum lugar seria "vazio", mas que se mostra muito mais como força por toda parte, *como jogo de forças e ondas de forças ao mesmo tempo um e "muitos"*, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo lá, *um mar em si de forças que se abatem tempestuosamente sobre si mesmas* e que afluem para o interior de si mesmas, eternamente se alternando, eternamente correndo de volta [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 564-565, junho/julho de 1885 § 38 [12], grifo nosso)

E conclui o trecho referindo-se novamente ao mundo e a vontade de potência:

> [...] esse mundo *dionisíaco* do eterno-criar-a-si-mesmo, do eterno-destruir-a-si-mesmo, esse mundo-misterioso da dupla volúpia, *esse meu para além do bem e mal* [...] – vós quereis um *nome* para esse mundo? [...] – Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disto! E vós também sois essa vontade de poder – e nada além disto! (NIETZSCHE, 2015, p. 564-565, junho/julho de 1885 § 38 [12], grifo nosso)

Desse modo, Nietzsche descreve a vontade de potência como uma série de eventos interdependentes e ainda assim conflitantes entre si, submetidos a forças que articulam e transformam a cadeia de eventos. Nietzsche compreende tanto nas suas obras publicadas quanto nos fragmentos póstumos que a essência do mundo – e do ser humano - é a vontade de potência. Mas, ainda conforme Jarpers (2016, p. 402), Nietzsche compreende que após a influência kantiana na filosofia, não seria mais possível fundar uma metafísica ingênua e dogmática. Nesse mesmo sentido, André Itaparica comenta sobre esse emblemático conceito:

> A vontade de potência é, antes de tudo, uma concepção de mundo que procura superar o idealismo transcendental, representado por Schopenhauer, e o realismo da física mecanicista, que se expressa por meio do materialismo. De um lado, a separação entre mundo como vontade e representação, em Schopenhauer, não compreende a multiplicidade presente nos atos da vontade, reproduz uma superação entre mundo aparente e mundo real e fornece como essência do mundo um conceito vazio. De outro, a física mecânica procura dar uma explicação completa da realidade, mas permanece ancorada no realismo do senso comum e na crença nas categorias lógico-gramaticais. Seu método, embora em certa medida eficiente, traz consigo, segundo Nietzsche, lacunas e contradições. (ITAPARICA, 2019, p. 132-133)

Nietzsche busca cindir com a ideia metafísica tradicional e o dogmatismo que o autor acredita ser próprio daquele modelo de pensamento, e, ao mesmo tempo, se aproxima das novas ferramentas de análise da Natureza que as ciências modernas possibilitam. A materialidade da análise de Nietzsche funda-se justamente na possibilidade de interpretar a Natureza sem precisar fundar um *mundo alternativo*, um "além-mundo", para concluir ou fundamentar sua análise. Nesse sentido, em um póstumo de 1885 o autor expressa sobre os eventos físicos da Natureza.

> O conceito virtuoso de "força", com o qual nossos físicos criaram Deus e o mundo, carece ainda de um complemento: é preciso que se atribua a ele um mundo interior, que eu designo como "vontade de poder", isto é, como uma exigência insaciável por comprovar o poder; ou como aplicação, exercício do poder, como impulso criador etc. Os físicos não se livram do "efeito a distância" em seus princípios: assim como eles não se livram de uma força repulsiva (ou atrativa). Nada ajuda: é preciso conceber todos os movimentos, todos os "fenômenos", todas as "leis" apenas como sintomas de um acontecimento interior e se servir da analogia do homem até o fim. No animal, é possível deduzir todos os seus impulsos a partir da vontade de poder: assim como toda as funções da vida orgânica dessa fonte uma. (NIETZSCHE, 2015, p. 522-523, junho/julho de 1885 § 36 [31])

Já em *Além do bem e do Mal*, publicada no mesmo período do póstumo, encontramos de modo similar o mesmo raciocínio.

> Perdoem a um velho filólogo que não pode deixar de malignamente apontar o dedo para certas más e artificiosas interpretações; mas aqueles "conformar-se da Natureza com suas leis", de que vós, físicos, falais com tanto orgulho como se... existisse somente em virtude de vossa interpretação e de vossa má "filologia", não é um fato positivo; não é um "texto", mas somente uma adaptação ingenuamente humanitária, uma alteração do sentido, com o qual acreditais satisfazer aos instintos democráticos da alma moderna. "Igualdade universal ante a lei"; a "Natureza nisto não é diferente em mesmo melhor do que nós"; um segundo pensamento de boa índole, no qual se esconde o antagonismo plebeu contra todo privilegiado e autocrático – uma espécie de segundo e requintado ateísmo –, mais uma vez mascarado. (NIETZSCHE, 2014a, p. 31-32, § 22)

E autor prossegue relacionando a Natureza a vontade de potência:

> *Ni Dieu ni maître* – eis aqui o que quereis, por isso dizeis "viva a lei natural"! – não é verdade? Mas, como já disse, esta é interpretação, não é texto, e poderia suceder muito bem que saísse alguém com aparelhos e artifícios de interpretação opostos aos vossos; e, em relação aos mesmos fenômenos, deduzisse precisamente o triunfo tirânico e inexorável da força que quer dominar e vos demonstraria com tal evidência que a "Vontade de Potência" é a regra absoluta e sem exceção, que todos os vocábulos e até a palavra "tirania" resultariam impróprios e pareceriam brandas metáforas demasiadamente humanas, e este intérprete chegaria depois às vossas mesmas conclusões, que dizer, julgaria depois às vossas mesmas conclusões, quer dizer, julgaria que este mundo segue seu curso "necessário" e "calculável"; não por estar regido por leis, mas por carecer em absoluto de lei, e toda força em todo o momento alcança suas últimas consequências. [...] (NIETZSCHE, 2014a, p. 32, § 22)

Sobre o *póstumo* de 1885, Nietzsche procura por uma nova forma de compreender a dinâmica dos elementos físicos. Para o autor, a descrição mecânica das forças da Natureza pelos físicos não bastaria. Assim, e conforme André Itaparica, "o conceito de força da mecânica é visto por Nietzsche como uma descrição ainda superficial dos eventos que ocorrem no mundo do vir-a-ser" (ITAPARICA, 2019, p.133). Para Itaparica, Nietzsche reconhece o valor explicativo da física, mas limitando sua explicação apenas pela mecânica e a ideia de movimento, esse conhecimento torna-se uma explicação insuficiente.[58]

Deste modo, Nietzsche vê a urgência de uma nova forma interpretativa da Natureza que não se limitasse ao mero mecanicismo físico-químico. O filósofo propõe a interpretação da Natureza a partir do que ele chama de vontade de potência. Os eventos físicos, portanto, não estariam apenas ocorrendo graças a forças e leis descobertas pelos homens, mas por uma dinâmica mais fundamental, mais essencial, baseada na disputa por poder e afirmação. Essa dinâmica está tanto nos fenômenos físicos quanto nos seres orgânicos e sociais.

Para Nietzsche, o poder afirma a vida, mas não exclui os elementos inorgânicos. No segundo momento do trecho anterior, de *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche expressa sua inquietação quanto a "má filologia" dos físicos, compreendendo que os cientistas interpretam a Natureza a partir de seus próprios valores, como se a Natureza fosse um

[58] Ainda que brevemente, é necessário ressaltarmos a apropriação que Nietzsche efetua sobre o pensamento de Heráclito. Assim, cito João Melo Neto: "No nosso entender, é a partir dessa interpretação e apropriação do pensamento de Heráclito – adaptando-o à linguagem científica do século XIX-, que Nietzsche tenta elaborar sua própria cosmologia. Isso porque, sobretudo a partir dos anos 1880, encontramos, de forma recorrente nos textos póstumos, uma série de postulados cosmológicas em íntima sintonia com a cosmovisão heraclítica" (MELO NETO, 2020, p.51). Melo Neto ressalta ainda que, para Heráclito, todo ser determinado surge a partir da dissolução de outro ser determinado, e que não haveria qualquer ser "indeterminado", mas um constante processo de transformação pelo devir. Para Melo Neto (2020, p. 27), "[...] em Heráclito, não haveria a passagem do ente ao "não ente" ou, ao contrário, do "não ente" ao ente". Aqui podemos perceber como a concepção de *vontade de potência* de Nietzsche assemelha-se ao a concepção de *devir* de Heráclito.

dado passivo aguardando os anseios humanos. Logo mais, no mesmo aforismo, Nietzsche afirma que os fenômenos da Natureza não poderiam ser sequer considerados tirânicos, referindo-se a inexorável dinâmica da mesma. Sobre esse ponto, Nietzsche volta a atribuir a *vontade de potência* o caráter de essencialidade do mundo/Natureza.

De acordo com Wolfgang Müller-Lauter[59] "[...] Nietzsche prolonga, poríamos assim dizer, a cadeia das interpretações metafísicas do mundo com um elo ulterior" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52), isso significa dizer que, mesmo fundando critérios próprios de análise, o pensamento nietzschiano não está diante de novos problemas, como ressalta o intérprete.[60]

A vontade de poder não existe factualmente como algo em si, mas como interpretação do mundo que Nietzsche enxerga em todo lugar – desde os seres orgânicos até os inorgânicos. Nesse sentido, o autor afirma (NIETZSCHE, 2015, p. 615, ago./set. 1885 § 40 [61]) que a vontade de poder é o último *faktum* que podemos chegar. Nietzsche chega até a escrever um possível prefácio sob o título "tentativa de uma nova interpretação de todo acontecimento" (NIETZSCHE, 2015, p. 583, ago./set. 1885 § 40 [61]), referindo-se à vontade de potência. Müller-Lauter (1997) caracteriza a vontade de potência como uma multiplicidade de eventos:

> A vontade de poder é a multiplicidade das forças em combate umas com as outras. Também da força, no sentido de Nietzsche, só podemos falar em unidade no sentido de organização. Com efeito, o mundo é uma firma, brônzea grandeza de força, ele forma "um *quantum* de força". Mas esse quantum só é dado na contraposição de *quanta*. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52). [61]

De acordo com Müller-Lauter (1997, p. 75), enquanto multiplicidade de forças que diminuem ou se ampliam, a vontade potência só pode ser interpretada como unidades

---

[59] *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, 1997.

[60] Müller-Lauter justifica sua posição sobre o pensamento de Nietzsche a partir da seguinte afirmação: "No pensamento de Nietzsche acontece, porém, ainda mais: a destruição da metafísica a partir dela própria, deixa-se mostrar que dela, justamente como do píncaro supremo da 'metafísica da subjetividade', essa subjetividade despenca no infundado (*Grund-lose*). A metafísica 'vontade de poder', na figura da vontade de poder transparente a si mesma, se torna querer-do-querer (*gewollts Wollen*), que não mais remete a um alguém que quer, à vontade, mas tão-somente à estrutura do volitivo (*Gefüge von Wollendem*), que, perguntando pelo seu derradeiro, fáctico ser-dado (*Gegebensein*), subtrai-se no in-fixável (*Um-fest-stel-bare*). Não há dúvida de que Nietzsche permanece metafísico." (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 52-53)

[61] Na interpretação de Deleuze sobre a filosofia de Nietzsche, o francês aponta que a vontade de potência teria duas características fundamentais: *qualidade* e *quantidade*. A qualidade refere-se a dinâmica da força, se ele é *ativa* ou *reativa* – dominante ou passiva no processo de combate das forças. Enquanto a quantidade refere-se à intensidade de uma força ativa ou reativa. Assim, pela quantidade uma qualidade de força reativa pode se tornar dominante sobre uma força ativa que pode tornar-se dominada. De acordo com Deleuze, "[...] há forças reativas que se tornam grandiosas e fascinantes de tanto seguirem a vontade de nada; mas há forças ativas que são derrubadas porque não sabem seguir as potências de afirmação [...]" (DELEUZE, 2018, p. 89). Deleuze ressalta que a dinâmica das forças sempre exige uma interpretação para cada caso analisado. Cf. *Ativo e reativo*, em *Nietzsche e a filosofia*, 2018.

continuamente mutáveis, mas não unidades definitivas e cristalizadas. Só poderíamos interpretar o sentido de unidade na doutrina da vontade potência sob o signo da *organização*; nesse sentido, "[...] o pensamento da estabilidade (*Beständigkeit*) se compõe, no entanto, inteiramente como pensamento da multiplicidade" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 76).[62]

Müller-Lauter (1997) observa que no léxico nietzschiano há três formas de significação do termo vontade de potência no singular, ou seja, como Nietzsche se refere a essa concepção do longo de sua obra. A *primeira*, refere-se à *totalidade do efetivo*, no qual Nietzsche busca esclarecer a vontade de potência como *única qualidade* do efetivo que se deixar perceber/encontrar. O intérprete ressalta que é necessário ter cuidado para não entificarmos a vontade de potência como um *ente metafísico* [*ens metaphysicum*], como o "ser em si", pois, essa concepção não o é e não busca sê-lo.

> Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade de poder. A qualidade "vontade de poder" não é um Um efetivo; esse Um nem subsiste de alguma maneira para si, nem sequer é "fundamento do ser" (*Seinsgrund*). Só há "efetiva" unidade como organização e combinação de *quanta* de poder. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84-85)

A *segunda* significação refere-se à "*simplificação*" de grandes eventualidades sob o signo da vontade de potência, isto é, à redução da efetividade em termos cognoscíveis, universais. Nesse sentido, Müller-Lauter cita os fragmentos da primavera de 1888, onde Nietzsche expressa várias conotações da vontade de potência.

> Vontade de poder como "lei da natureza".
> Vontade de poder como vida.
> Vontade de poder como arte.
> Vontade de poder como moral.
> Vontade de poder como ciência.
> Vontade de poder como religião.
> (NIETZSCHE, 2012b, p. 230, primavera de 1888 § 14 [71]).

Encontramos também na mesma seção a vontade de potência expressa da seguinte maneira:

> *Vontade de poder*
> *Morfologia*
> Vontade de poder como "natureza"
> Como vida
> Como sociedade

[62] É necessário sempre estarmos atentos aos deslizes da linguagem, pois, como citamos anteriormente, Nietzsche advoga contra a tendência da linguagem comum e filosófica em preservar a entificação do ser a partir de estruturas gramaticais fixas, portanto, dando lugar a ideias como *unidade*, *imutabilidade* e *eternidade* do ser em detrimento de ideias como *multiplicidade* e *perecibilidade*.

> Como vontade de verdade
> Como religião
> Como arte
> Como moral
> Como humanidade [...]
> (NIETZSCHE, 2012b, p. 230, primavera de 1888 § 14 [72]).

Acerca dos fragmentos citados acima Müller-Lauter comenta que Nietzsche busca, de certa forma, realizar uma *morfologia* da vontade de potência. Essa morfologia significaria, portanto, uma busca por compreender como a vontade de potência se encontra na efetividade/realidade. Nesse sentido, a vontade de potência teria diversas configurações – o ser humano, os animais, a sociedade e a Natureza. O intérprete ressalta ainda que o fato do termo natureza aparecer entre aspas assegura o posicionamento de Nietzsche contra uma "entificação" do termo vontade de potência, pois, na interpretação de Müller-Lauter – e aqui concordamos com o intérprete – Nietzsche refere-se à Natureza como "natureza mecanicamente interpretada" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 86).[63]

Para Müller-Lauter a *terceira* significação refere-se a vontade de potência que é *particular e ao mesmo tempo distinta* de outras, ou seja, "[...] um efetivo em sua efetividade" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 92). Para o intérprete, Nietzsche estaria, assim, pensando em "entes" existentes que se manifestam como vontade de poder.

> [...] uma vontade de poder é uma organização de *quanta* de poder particularizando-se em face de outras vontades de poder. A particularização já é, em si, sempre um repelir aquilo que reside, ela possibilita o assujeitamento como a submissão, a incorporação e o ajustamento em relação a outrem que se particulariza. Particularizar-se, e, na particularização, relacionar-se, agindo ou reagindo, com o outro se particularizando: dessa maneira se consuma todo acontecer. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 94-95)

Müller-Lauter ressalta o caráter hierárquico do processo de dominação e submissão da vontade de potência, assim, o autor afirma que "[...] se uma vontade de poder alcançou 'o predomínio sobre um poder inferior', então trabalha 'o último como função do maior.'" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 95). Um exemplo dessa hierarquia é o próprio corpo humano, que, sob a aparência de uma unidade, existem diversos organismos (células, vírus etc.) que o compõem e manifestam seus anseios no espírito humano – como a ansiedade, fome, cólera, paixão *etc*... Portanto, "aquilo que Nietzsche

[63] Embora Nietzsche busque por uma simplificação dessas grandes organizações de vontade de potência, o autor recusa a cristalidade dessas organizações. Por exemplo, para a perspectiva nietzschiana, quando falamos em sociedade, ser humano, animais, religião ou cultura *etc*. estamos falando de conceitos usados para situarmos o pensamento sobre determinadas configurações da realidade. Na filosofia e ciência esses recursos são muito utilizados, e por conta disso, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche afirma: "os 'conceitos supremos', ou seja, os conceitos mais universais e mais vazios, a última fumaça de uma realidade que se evapora. [...]" (NIETZSCHE, 2014b, p. 25 § 4).

denomina uma vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96).

Retornando a concepção nietzschiana que *o mundo* seria vontade de potência de nada além disso, Müller-Lauter acrescenta:

> Nós partimos de duas afirmações de Nietzsche: o mundo seria um e múltiplo; o mundo seria vontade de poder e nada além disso. Demos então espaço à suspeita de que também a vontade de poder seria uma e múltipla. O resultado de nossas reflexões até aqui reza: Existe apenas uma multiplicidade de vontades de poder. A vontade de poder é uma determinação essencial. A uma vontade de poder cabe efetividade apenas como concerto na oposição a outras vontades de poder. No que se segue deve ser tematizada a primeira afirmação: o mundo seria um e múltiplo. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 98)

Müller-Lauter ressalta que quando Nietzsche fala em "mundo" ou "mundos" o filósofo está se referindo a totalidade do ente, da Natureza, entre suas particularidades e suas diversidades. Ou seja, o mundo, nesse sentido, seria a totalidade das organizações ("corpos") dispostas no devir e em constante devir. Mas, por outro lado, Müller-Lauter ainda observa que o termo *mundo* também possui a acepção de ser a interpretação de um ser ou mais seres organizados – ou seja, como essas organizações interpretam o mundo.

Em um fragmento de 1885 Nietzsche questiona se o erro e a interpretação não seriam características próprias dos seres orgânicos, assim, o autor escreve: "Todo mundo orgânico é a tessitura dos fios da essência justamente com os pequenos mundos imaginados em torno dele", e indaga que, "a capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) é a sua capacidade fundamental: de si mesmos, porém, eles só têm naturalmente e do mesmo modo uma tal representação falsa, simplificada e imaginada" (NIETZSCHE, 2015, p. 466, junho de 1885 § 34 [247]).

Portanto, a literatura nietzschiana nos conduziria a entender que cada ser – inclusive o ser humano, como ressaltamos no capítulo anterior – produz uma interpretação do mundo exterior; assim, cada espécie produz uma interpretação em consonância com os demais seres. Portanto, poderíamos dizer, grosso modo, que o que um ser ou espécie recebe de informação sobre o mundo vem daquilo que outros seres ou espécies deixam escapar; desse modo, entendemos que o mundo orgânico seria uma rica e complexa rede de interpretações da realidade. E é justamente nesse sentido que Nietzsche afirma que a interpretação e, portanto, o erro faz parte exclusivamente do âmbito orgânico da vida.

3.2 O MUNDO INORGÂNICO: PERMANÊNCIA E VERDADE

Outra contribuição importante de Müller-Lauter para com os objetivos dessa pesquisa está na interpretação que o autor realiza sobre o entendimento de Nietzsche acerca dos seres orgânicos e inorgânicos como vontade de potência. Já ressaltamos as diversas significações que a vontade de potência possui no léxico nietzschiano, especialmente no sentido de qualidade "metafísica" e no uso para interpretação cultural. Mas é necessário ainda ressaltarmos alguns apontamentos sobre a vontade de potência como dinâmica da vida.

Partindo do pressuposto que as organizações de poder (*quanta*) anseiam por mais potência, Nietzsche busca compreender se além dos organismos vivos os seres inorgânicos também participariam da mesma batalha por poder, que, para o autor, seria o fundamento do mundo – vontade de potência. Assim, Nietzsche desenvolve sua hipótese sobre a vontade de potência contra as tendências científicas da época, em especial, a tendência mecanicista de análise da Natureza. Embora o filósofo reconheça a utilidade do método mecanicista das ciências modernas, ele advoga contra o reducionismo desse método para com a real compreensão da Natureza. Nesse sentido, Nietzsche escreve:

> Lógica e mecânica só são aplicáveis ao mais superficial: propriamente apenas uma arte de esquematização e de encurtamento, uma dominação da pluralidade por meio de uma arte da expressão – não um "compreender", mas uma designação com a finalidade do *entendimento*. Pensar o mundo reduzido à superfície significa torná-lo de início "concebível". Lógica e mecânica nunca tocam a causalidade [...] (NIETZSCHE, 2013b, p.160, verão de 1886 - outono de 1887 § 5 [16])

Acerca do fragmento acima, Müller-Lauter comenta:

> "Mecânica" reduz o mundo "à superfície", para fazê-lo "compreensível". Ela é "propriamente só uma arte de esquematizar e abreviar, uma dominação da multiplicidade pela arte da expressão – nenhum 'entender' (*Verstehein*), mas um designar para fins de comunicação (*Verständigung*)." O pensamento mecanicista "imagina" de tal modo o mundo, que ele pode ser calculado. Ele finge "unidades originárias... 'coisas' (átomos), cujo efeito permanece constante. 'assim como ocorre aqui a transposição de nosso falso conceito de sujeito, como fixa unidade-eu, tanto sobre o 'conceito de átomo' como também sobre o "conceito de causa", assim também se oculta nossa fingida 'subjetividade' por detrás, por exemplo, tanto do conceito mecanicista do movimento, como do "conceito de atividade (separação de ser-causa e atuar)". A mecânica tem, pois, não apenas esse preconceito psicológico como seu pressuposto, porém também o preconceito suposto – sobretudo no conceito de movimento – por nossa "linguagem dos sentidos". (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 108)

Para Nietzsche, o método mecanicista reduz o mundo à superfície na medida em que se realiza um recorte do imensurável devir da Natureza sob fórmulas científicas (p. ex.: matemática, química, física etc.) crendo na autossuficiência dessas fórmulas para explicar o complexo movimento do devir. Nietzsche percebe que sob os signos científicos há mais uma tentativa de comunicação que uma efetiva explicação sobre a Natureza. Em um póstumo de 1881 o filósofo escreve:

> Devemos sempre permanecer céticos quanto a toda nossa experiência e dizer, p. ex.: não podemos afirmar que nenhuma "lei natural" valerá eternamente, não podemos afirmar que qualquer qualidade química durará eternamente, não somos sofisticados o suficiente para ver o absoluto fluxo do acontecer, o permanente existe somente graças a grosseria dos nossos órgãos, que juntam e projetam nas superfícies o que, portanto, não existe em absoluto. [...] (NIETZSCHE, 2008c, p.823, primavera-outono de 1881 § 11 [293], tradução nossa)[64]

Dessa forma, para Nietzsche, o ser humano é incapaz de perceber, classificar e determinar um evento da Natureza sem sua totalidade. Os processos químicos e físicos que ocorrem em um ser-árvore ou em um ser-oxigênio são observáveis apenas superficialmente e no tanto que os sentidos humanos conseguem alcançar.[65] Como já ressaltamos anteriormente, o esforço crítico de Nietzsche busca questionar a interpretação antropocêntrica e tenta experimentar criar outras possibilidades interpretativas sobre os fenômenos da Natureza. No mesmo fragmento citado acima Nietzsche afirma que uma árvore seria algo novo em cada momento, buscando ressaltar o constante devir dos processos químicos e físicos. Assim, diante desses processos o autor enxerga e compreende a vontade de potência em plena atividade. Portanto, mesmo entre seres inorgânicos a vontade de potência também seria efetiva.

Outro ponto importante a ser ressaltado sobre a concepção nietzschiana de Natureza acerca do mundo inorgânico está no comentário que Müller-Lauter realiza sobre um fragmento póstumo de 1885. Vejamos o fragmento e em seguida o comentário do intérprete.

---

[64] "Hemos de mantenernos siempre escépticos respecto de toda nuestra experiência y dicir, p. ej.: no podemos afirmar de ningura "ley natural" que vaya a valer eternamente, de niguna cualidad química podemos afirmar que vaya a durar eternamente, no somos lo bastante finos para ver el presunto flujo absoluto del acontecer, lo permanente existe sólo gracias a la tosquedad de nuestros órganos, que juntan y proyectan sobre superfícies lo que de esa manera no existe em absoluto." (NIETZSCHE, 2008c, p.823, primavera-outono de 1881 § 11 [293])

[65] Nesse caso poderíamos questionar se o uso das tecnologias não seria uma superação dessa condição humana apresentada por Nietzsche, mas a resposta seria a mesma: ainda que o ser humano consiga desenvolver aparelhos que aumentem ou sofistiquem sua sensibilidade e percepção sobre a realidade, sempre haverá uma limitação pelos sentidos humanos.

> Arranjar um espaço para o perceber mesmo para o mundo inorgânico, em verdade, de maneira absolutamente exata: aí impera "verdade"! Com o mundo orgânico começam a indeterminação e a aparência. (NIETZSCHE, 2015, p. 497, maio-junho de 1885 § 35 [53])

Acerca do fragmento acima Müller-Lauter comenta:

> Desses e de outros apontamentos pode-se auscultar em Nietzsche, creio eu, uma quase velada saudade daquela "verdade", da verdade, cuja destruição forma a principal preocupação de sua filosofia. Essa saudade ecoa também quando ele anota que o "mundo inorgânico", jacente por detrás do mundo orgânicos, seria "o que há de supremo e mais digno de veneração." Faltaria aqui "o erro, a limitação perspectiva". Todo orgânico já apresenta "uma especialização". A perda em toda especialização consiste manifestamente na perda da agudeza e fixidez das percepções. Na falta dessas últimas estaria, então, a "limitação perspectiva" de qual fala Nietzsche. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.116)

Cada espécie possui um tipo de perspectiva sobre o mundo, isso gera uma diversidade de interpretações possíveis sobre a realidade, mas quando consideramos que cada indivíduo de uma espécie também possui suas interpretações, então é possível afirmar que as interpretações sobre a Natureza são incontáveis. Contudo, essa diversidade ocorre quase exclusivamente no âmbito do orgânico, pois é somente no orgânico que as especialidades se diversificam. Por outro lado, no âmbito do inorgânico, as perspectivas sobre a realidade parecem ser tão mais limitadas e estáticas. Nesse sentido, Nietzsche pôde supor que no âmbito inorgânico a verdade fosse "mais possível", justamente no sentido da permanência.

O comentário de Müller-Lauter se configura justamente em supor que naquele período do pensamento de Nietzsche, por volta de 1885, o filósofo estaria flertando com a possibilidade de uma *verdade* - aquela velha ideia da tradição que o próprio filósofo tratou de atacar insistentemente. O inorgânico seria o mundo da verdade justamente no sentido de ser uma certa unidade estática, sem a diversidade de perspectivas sobre a realidade que o mundo orgânico possui. Na ausência de diversidade restaria, portanto, a verdade pura e bruta. O orgânico cria uma cisão entre o pensar, sentir e representar; o inorgânico não, pois, aí estaria uma forma de unidade primordial. Contudo, devemos ressaltar que esse comentário de Müller-Lauter é expresso pelo autor de forma hipotética a fim de provocar a reflexão sobre esse tema; afinal, o próprio intérprete insiste que Nietzsche recusa qualquer ideia de unidade ao longo de todo o seu pensamento.

3.3 O MUNDO ORGÂNICO NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE: A CRÍTICA AO MECANICISMO E A INTERPRETAÇÃO DO ORGANISMO VIVO COMO LUTA

Para compreendermos a concepção biológica de organismo no pensamento de Nietzsche seguiremos com as considerações de Wilson Antonio Frezzatti Junior, em sua obra *Nietzsche contra Darwin* (2014). Frezzati Jr. esclarece inicialmente que Nietzsche foi um leitor agudo das ciências da sua época, tais como a biologia, fisiologia e psicologia, porém, esse fato não justifica a suposição que o filósofo teria inserido os conceitos dessas ciências em sua filosofia de forma imparcial. Para este comentador, "[...] Nietzsche rumina e digere as ideias científicas, transformando-as e incorporando-as ao seu pensamento conforme suas necessidades fisiológicas, suas perspectivas" (FREZZATI JR., 2014, p. 136).

As atividades intelectuais de Nietzsche se passam no século XIX, período reconhecido pela efervescência das ciências da Natureza, pelo surgimento da biologia como disciplina independente da medicina, da história natural e da botânica[66] e pela ascensão do *mecanicismo* nas ciências daquele século. O mecanicismo fora uma questão bastante cara as ciências do século XIX, pois sua influência conduziu profundamente a interpretação sobre o mundo natural.

> Numa visão muito ampla, o mecanicismo é identificado com o determinismo, ou seja, com a ideia de que os fenômenos vitais se produzem segundo uma ordem determinada e que as condições de sua aparição seguem a lei da causalidade. Ainda numa visão ampla, o mecanicismo pode significar simplesmente a negação a causas transcendentes. Há aqueles que se denominam mecanicistas porque consideram os seres vivos máquinas compostas de roldanas, polias, tubos pneumáticos etc. (FREZZATI JR., 2014, p. 142)

Frezzati Jr. comenta que a influência dos avanços dos estudos da química e da física, tal como as proximidades entre essas duas áreas, fez o cenário cultural científico questionar a pureza do modelo cartesiano que compreendia o corpo como uma máquina.[67] Desse modo, além da especulação sobre o que seriam os seres vivos não estava limitada

[66] É importante considerarmos junto a Frezzati Jr. (2014, p.138) que a biologia não surge de uma vez, isto é, a partir de um documento fundador, mas ao longo da história de uma cadeia de pesquisas e eventos que dão forma e sentido à essa área de estudos, especialmente na Europa do século XIX. Assim, a título de exemplo, na Inglaterra o *empirismo* e *teologia natural* pesquisavam sobre a vida, já na Alemanha do mesmo período o estudo da Natureza era desenvolvido pela chamada *Naturphilosophie*.

[67] Essa concepção de Descartes pode ser encontrada em *Tratado sobre o homem* (1644), para o filósofo francês, o corpo funcionaria de modo autônomo, como uma máquina viva, assim, descartando a necessidade de forças ocultas. O modelo cartesiano foi um dos alicerces do mecanicismo.

ao mecanicismo mas também a outra corrente explicativa: o *vitalismo*.[68] Contudo, foi justamente a partir da grande efervescência sobre o tema da vida no século XIX que outro modelo explicativo surgiu, o chamado *organicismo*.

> A resistência ao mecanicismo e ao vitalismo produziu o *organicismo*, cujos fundamentos são a irredutibilidade da biologia à física e a autonomia intrínseca do método biológico. O organicismo leva em conta diferentes níveis de organização e a sua hierarquia. Enquanto para alguns dos chamados organicistas os métodos analíticos da físico-química são inadequados para o estudo dos organismos porque os seres vivos são uma *totalidade* e não mera soma de partes isoladas, para outros, embora não haja nada no organismo que esteja em conflito com as leis físico-químicas, ele não é apenas uma máquina: a biologia possui um âmbito maior que o da física e o da química, necessitando de um estudo específico. (FREZZATTI JR., 2014, p.146, grifo nosso)

Diante desse contexto, como ressalta Frezzatti Jr. (2014, p. 148), cientistas como Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919) já apresentavam posturas anti-metafísicas no conhecimento, que valorizavam a evidência natural acima da filosofia especulativa de cunho transcendental; assim, os processos físico-químicos poderiam explicar todos os acontecimentos do universo. Mesmo disciplinas como a psicologia sofreram alterações dessa atmosfera naturalista, e se tradicionalmente seus métodos eram associados ao espírito, passariam, portanto, a ser interpretados pela fisiologia.[69]

O mecanicismo como interpretação da Natureza, e especialmente sobre a vida orgânica, é um tema muito presente nas críticas de Nietzsche no final da década de 1880. Para Frezzatti Junior: "As críticas nietzschianas contra o mecanicismo apresentam-se em várias frentes: o mecanicismo aparece como o único ponto de vista válido para o pensamento de sua época, como verdade científica que substitui o lugar de Deus e como atomismo metafísico" (FREZZATTI JR, 2014, p. 157).

Podemos encontrar explicitamente o posicionamento de Nietzsche acerca do mecanicismo em dois fragmentos póstumos, um de 1885 e outro de 1888, sob os quais o autor tece suas críticas acerca dessa concepção de mundo. Assim, lemos:

> Dentre as interpretações do mundo que foram tentadas até aqui, a interpretação mecanicista parece se encontrar hoje em dia no primeiro plano: evidentemente,

[68] Conforme Frezzatti Jr, e de modo geral, podemos dizer que, no século XIX, o vitalismo foi uma forte corrente explicativa da dinâmica dos seres vivos. Para essa doutrina, entes vivos e não vivos seriam diferentes por serem compostos de substâncias distintas e não sendo redutíveis umas às outras. Essa doutrina privilegiava a autonomia dos seres vivos, crendo que o princípio vital que garantiria a unidade do organismo vivo estaria fora do alcance do pesquisador. Essa doutrina passou por várias modificações ao longo daquele século (das quais não poderemos nos prolongar): por um lado, havia aqueles que acreditavam que o princípio gerador da forma dos seres vivos seria algo incondicionado pelas leis científicas, por outro, já no final do século, havia a especulação que esse princípio gerador seria baseado em leis físico-químicas ainda não compreendidas.

[69] Cf. Nota 52 em Frezzatti Junior (2014, p. 154).

> ela tem a boa consciência do seu lado; e nenhuma ciência acredita junto a si mesma em um progresso e em um sucesso, a não ser que eles sejam conquistados com o auxílio de procedimentos mecânicos. [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 523, junho/julho de 1885 § 36 [34])

Já em 1888, Nietzsche escreve:

> Afastemos aqui os dois conceitos populares, "necessidade" e "lei": o primeiro estabelece no mundo uma falsa coerção; o segundo, uma falsa liberdade. "As coisas" não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma regra: não há coisa alguma (- isso é uma ficção), elas também não se comportam de maneira alguma sob uma coerção da necessidade. Não se obedece aqui: pois o fato de algo ser tal como é, tão forte, tão fraco, não é a consequência de uma obediência ou de uma regra ou de uma coerção... (NIETZSCHE, 2012b, p. 233, início de 1888 § 14 [79]).

Podemos observar que no fragmento de 1885 Nietzsche reconhece a utilidade do mecanicismo como modelo explicativo dos fenômenos da Natureza, mas apenas como modo parcial. Por outro lado, o filósofo percebe uma tendência a um certo tipo de círculo vicioso, por assim dizer, uma vez que a demonstração e, consequentemente, a explicação de um fenômeno só poderia ter validade a partir dos procedimentos mecanicistas.

Contudo, no fragmento de 1888 é possível identificar a postura crítica do autor contra o mecanicismo. Nietzsche questiona como os conceitos de *necessidade* e *lei*, tão caros para as ciências modernas, não passariam de *ficções* para tornar cognoscível a apreensão de certas aparências de regularidade na Natureza. A necessidade, segundo o filósofo, traria uma ideia de "uma falsa coerção" que, consequentemente, moldaria a relação entre os objetos pela implicação de dependências constantes – o autor defende, como vimos, a vontade de poder como relação entre os seres. Já a ideia de lei traria a falsa liberdade de apreensão dos fenômenos da Natureza, pois não seríamos capazes de compreender a durabilidade ou essência de tais "leis" do universo.

Ainda nesse sentido Nietzsche afirma no mesmo fragmento que "não há nenhuma lei: cada poder retira a cada instante a sua derradeira consequência. A calculabilidade baseia-se precisamente no fato de que não há nenhum *mezzo termine*" (NIETZSCHE, 2012b, p. 233, início de 1888 § 14 [79]). Partindo de sua concepção de vontade de potência, Nietzsche advoga contra a interpretação retilínea da Natureza que as concepções de necessidade, causa e efeito determinam sobre as ciências modernas.

> Nós necessitamos de unidades para podermos calcular: por isso, não se deve supor que haja tais unidades. Nós retiramos o conceito de unidade de nosso conceito de "eu" – nosso mais antigo artigo de fé. Se nós não nos considerássemos unidades, nós nunca teríamos cunhado o conceito "coisa". Agora, relativamente mais tarde, estamos amplamente convencidos de que nossa concepção do conceito de eu não é em nada responsável por uma unidade real. Para conservarmos o mecanismo do mundo teoricamente funcionando,

> portanto, temos sempre de insistir a cláusula que determine até que ponto conduzimos o mundo com duas ficções: com o conceito do movimento (retirado de nossa linguagem sensorial) e com o conceito do átomo = unidade (proveniente de nossa "experiência" psíquica): ele tem por pressuposto um *preconceito sensorial* e um *preconceito psicológico*. (NIETZSCHE, 2012b, p. 234, início de 1888 § 14 [79]).

Acerca do fragmento acima, Frezzatti Junior ressalta a importância da linguagem na capacidade humana de conhecer e produzir conhecimento. Lemos:

> A linguagem exerce, para Nietzsche, papel fundamental na manutenção da crença de que nossa interpretação, ou seja, a causalidade, é a verdade única e absoluta. Ao ver em toda parte agente e ato, acreditar no "Eu" como "Substância" e projetá-lo para o mundo e criar o conceito de "Coisa", a linguagem é um fetichismo. (FREZZATTI JR., 2014, p. 158)

Nietzsche observa que o conhecimento humano – principalmente aquele voltado a técnica – foi constituído com base nos cálculos. Porém, como vimos, essas formulações matemáticas são ficções, uma vez que são baseadas em dois preconceitos fundamentais: um *psicológico* e um *sensível*. O preconceito sensível se constituíria da ideia de projetarmos nossa experiência sensível como uma verdade absoluta sobre os demais seres, como ocorre com a nossa experiência do movimento – por percebermos o movimento dos objetos, tendemos a inferir que todas as relações entre sujeito e objeto se dão conforme nossa experiência sensível enquanto espécie. Já o preconceito psicológico consiste em projetarmos nossas ficções da linguagem sobre o mundo, tal como ocorre sobre os conceitos de números, coisas e unidades ou átomo – em todos esses casos o filósofo percebe que há sempre uma projeção ou reprodução da nossa concepção de Eu sobre as coisas do mundo. Por isso, para o filósofo, "o mundo mecanicista é imaginado tal como o olho e o tato apenas imaginam um mundo (como 'movido')" (NIETZSCHE, 2012b, p. 234, início de 1888 § 14 [79]).

> O mecanicismo, para Nietzsche, é apenas uma das várias interpretações possíveis: a logicização, a racionalização e a sistematização são expedientes da vida. A verdade, portanto, não é algo que se deve criar ou descobrir, mas algo que cria e que dá sentido a um processo. Todo corpo, orgânico e inorgânico, tende a se tornar senhor de seu espaço e estender a sua força (sua vontade de potência), mas ele se debate com os esforços similares dos outros corpos: "Tudo que ocorre, todo movimento, todo vir-a-ser enquanto fixação de relações de graus e de forças, enquanto luta". (FREZZATTI JR., 2014, p. 160)

Conforme Frezzatti Junior, a linguagem estabelece a ficção entre o ser humano e o mundo, assim, mesmo o mecanicismo é uma forma do ser humano compreender a vida e estender sua força. Até aqui pudemos esboçar a crítica de Nietzsche ao

mecanicismo e, deste modo, constrói suas próprias bases para uma interpretação da vida orgânica; agora vejamos como a ideia de organismo é encontrada em sua obra.

3.3.1 O organismo vivo segundo Nietzsche

Como é bem conhecido nos estudos nietzschianos o conceito de vontade de potência recebeu forte influência das leituras que o filósofo realizou sobre os estudos do cientista alemão Wilhelm Roux (1850-1924). Segundo Frezzatti Jr (2014, p.163) foi a obra *A luta das partes no organismo*, publicada em 1881, que causou um impacto profundo sobre o pensamento de Nietzsche. Em síntese sobre a concepção de Roux, Frezzatti comenta:

> A formação do organismo, na teoria de Roux, é resultado direto da luta entre as suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos. A luta das partes orgânicas possui três momentos: (1) luta das moléculas orgânicas pelo espaço; (2) luta entre células; e (3) luta entre tecidos e órgãos. A luta entre as partes de Roux é um processo mecânico originado na assimilação de moléculas pelas células, o que assegura uma constituição totalmente aleatória das estruturas. Além disso, o biólogo alemão propõe a autonomia relativa das partes, o que significa que a utilidade de cada parte para o conjunto não depende da sua intenção de cada uma, ou seja, as partes vivem apenas para a sua própria conservação. A conservação da totalidade não é uma finalidade de cada parte. (FREZZATTI JR., 2014, p. 163)

Segundo o percurso trilhado até aqui, sobre a vontade de potência, torna-se claro como a concepção de organismo de Roux assemelha-se a concepção de vontade de potência de Nietzsche. Podemos perceber essa aproximação em um fragmento póstumo da segunda metade da década de 1880, onde Nietzsche expressa que a vida se constitui de uma batalha de forças que se consomem sempre em busca de mais poder. Lemos:

> Alimentação, apenas uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de poder. [...] A geração, a decomposição entrando em cena em meio à impotência das células dominantes para organizarem o que foi apropriado. [...] É a força configuradora que procura ter sempre aprovisionada uma nova "matéria-prima" (ainda mais "força"). A obra-prima da construção de um organismo a partir do ovo. (NIETZSCHE, 2013b, p. 78, outono de 1885/outono de 1886 § 2 [76]).

Deste modo, a luta que Nietzsche busca expressar em sua interpretação da Natureza é uma batalha sem trégua. Assim, os seres vivos são constituídos de uma variedade de forças, cuja alteração das células faz um constante movimento de novos polos de forças, o centro de força, como ressalta Frezzatti, sempre pode deslocar-se. De

modo objetivo, Frezzatti Junior assim define a concepção de organismo no pensamento de Nietzsche:

> A noção nietzschiana de organismo pode ser considerada original no sentido de não passar pelas vias tradicionais: ela não seria nem teleológica, nem mecânica. Müller-Lauter propõe que Nietzsche busca uma terceira vida para explicar o orgânico: a autorregulação sustentada por relações de dominação. A transposição da autonomia relativa das partes proposta por Roux para as hierarquias de impulso ou forças afasta a teleologia da conservação do todo. Cada impulso está comprometido apenas com sua própria intensificação e não com a do conjunto. Em sua doutrina da vontade de potência, Nietzsche identifica o próprio impulso com essa busca por intensificação, o que elimina o sentido tradicional de vontade, isto é, o sentido teleológico de se "querer" algo, pois o impulso não pode "escolher" se intensificar ou não. Todos os impulsos buscam por mais potência e, assim, um resiste ao outro. A resistência faz que o impulso seja estimulado a superá-la, mas para isso precisa se intensificar ainda mais. Esse processo dá a aparência de um "querer", porém o que se passa é que, para se intensificar, um impulso deve vencer a resistência provocada pelos outros impulsos também em busca de mais potência. (FREZZATTI JR., 2014, p. 165)

Além de Roux, Nietzsche também recebeu influência das leituras que o filósofo realizou sobre as observações do naturalista francês Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). Apenas como exemplo, poderíamos encontrar várias semelhanças entre a doutrina da vontade de potência de Nietzsche e as considerações de Lamarck, tais como: para esse cientista os seres vivos tiveram sua origem da Natureza, a partir das leis naturais, e não por intervenção divina. Lamarck foi um dos primeiros autores a defender esquematizar uma explicação da evolução dos seres vivos e a defender que a força vital dos indivíduos pode aumentar a organização dos seres ao ponto de aperfeiçoar suas faculdades orgânicas. Outro ponto em comum com a filosofia de Nietzsche deve-se a suposição de Lamarck acerca da arbitrariedade que os cientistas classificam as espécies.[70]

De todo modo, a concepção de organismo de Nietzsche pode ser encontrada em várias partes da sua obra como poderemos observar a seguir. Em *A Gaia Ciência*, lemos:

> Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é o orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deviríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? [...] Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. Há apenas necessidade; não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra "acaso". Guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida. O que está vivo é apenas uma variedade

[70] Embora não possamos prolongar essa discussão sobre as influências de Lamarck na obra nietzschiana, recomentados a leitura de Frezzatti Junior sobre essa questão. Cf. *Nietzsche contra a biologia de sua época* em *Nietzsche contra Darwin* (2014).

> daquilo que está morto, e uma variedade bastante rara. (NIETZSCHE, 2012a, p. 126 § 109)

Pode-se identificar, de acordo com o parágrafo acima, a forma como Nietzsche mantém fixa a sua crítica ao antropocentrismo, que edifica leis sobre a Natureza e as cultiva como verdades absolutas. O filósofo alerta não somente sobre o vocabulário, mas como a "gramática científica" condiciona esse estado de interpretação sobre a Natureza. Em 1886, em *Além do bem e do Mal*, Nietzsche afirma claramente que em sua interpretação a vida seria vontade de potência.

> [...] é necessário ter a coragem de enfrentar *a hipótese* de que, onde quer que haja "efeitos", trata-se de uma vontade que obra sobre outra vontade, senão toda ação mecânica até onde nela atua uma força, é um efeito da vontade. *Supondo*, finalmente, que se chegasse a explicar toda a nossa vida impulsiva como uma evolução e encruzilhada de uma só forma fundamental da vontade, quer dizer, da vontade de potência, *como eu sustento*, e *supondo* que se pudesse reduzir todas as funções orgânicas a esta vontade de potência que nelas se *pudesse* descobrir também a solução do problema da geração e da nutrição (porque também isto é um só problema), ter-se-ia conquistado o direito de poder determinar a toda força agente com uma só definição: a vontade de potência. (NIETZSCHE, 2014a, p. 48 § 36, grifo nosso)

É interessante ressaltarmos como o parágrafo de *Além do bem e do mal* expressa uma linguagem hipotética, sob a qual podemos perceber como o filósofo trabalha sua hipótese da vontade de potência como essência do organismo e como "mecânica fundamental", por assim dizer. Já em 1887, em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche reforça sua concepção de organismo.

> O "desenvolvimento" de uma coisa, de um costume, de um órgão, não é uma progressão para um fim e menos uma progressão lógica e direta realizada com o mínimo de forças e de despesas; é antes uma sucessão constante de fenômenos mais ou menos independentes e violentos, de coisas subjugadas por outras coisas, sem esquecer as resistências e as metamorfoses que entram em jogo para a defesa e para a reação e também os resultados das ações contrárias do bom êxito. Se a forma é fluida, o "sentido" ainda mais o é... E o mesmo sucede em todo o organismo; quando o conjunto cresce de uma maneira essencial, muda-se o sentido de cada órgão, e, em certas circunstâncias, a perda de um órgão ou a sua diminuição pode servir de início de um aumento de força e de um progresso para a perfeição. Quero dizer que a inutilização parcial, a degeneração, a perda da finalidade, numa palavra, a morte, pode ser um verdadeiro progresso que aparece sob a forma de vontade, de direção para um poder mais considerável, e que se realiza sempre a expensas dos poderes inferiores. A importância de um "progresso" mede-se pela magnitude dos sacrifícios que requer; [...] (NIETZSCHE, 2013a, p. 76 § 12)

Nesse parágrafo Nietzsche ataca o darwinismo (especialmente o de Herbert Spencer) e o mecanicismo do século XIX; e contra estes, o filósofo sugere que faltaria na interpretação dos organismos uma *vontade de domínio*. Logo mais, no mesmo trecho,

Nietzsche afirma que *a essência da vida é vontade de potência*. E nesse mesmo sentido, em 1888, encontramos a seguinte afirmação de Nietzsche.

> [...] *o que o homem quer, o que cada parte mínima de um organismo vivo quer, é um mais de poder*. Na aspiração a isso se segue tanto prazer quanto desprezar; a partir daquela vontade, ele busca resistência, ele precisa de algo que se contraponha. O desprazer, como obstáculo à sua vontade de poder, é, portanto, um fato normal, o ingrediente normal daquele acontecimento orgânico; o homem não se afasta desse ingrediente, ele necessita dele muito mais incessantemente: toda vitória, todo sentimento de prazer, todo acontecimento pressupõe uma resistência superada. [...] os ricos e vivos querem vitória, adversário superados, transbordamento do sentimento de poder sobre âmbitos mais amplos do que até aqui: [...] todas as funções saudáveis do organismo têm essa necessidade – e todo organismo, até a idade da puberdade, é um tal complexo de sistemas que luta pelo crescimento dos sentimentos de poder [...] (NIETZSCHE, 2012b, p. 324-326, 1888 § 14 [174])

O fragmento póstumo acima evidencia que mesmo no período de alta maturidade do pensamento de Nietzsche o filósofo permanece avaliando o organismo como vontade de poder – tal como o autor fizera nas obras publicadas desde o início da década de 1880. No referido fragmento Nietzsche afirma que os seres vivos anseiam por poder, e quanto mais poder um indivíduo ambiciona mais altivo ele é. A ânsia por poder, como observa-se no final da citação, não é apenas uma questão de necessidade de nutrição para permanecer sendo aquilo que ele é, mas uma urgência por crescimento e combate para ampliar o seu próprio ser nesse processo.

Desse modo, podemos concluir previamente que o organismo vivo para Nietzsche é constituído de vontade de potência. A vontade de potência, como fundamento do ser, fundamentaria a dinâmica da vida. Contudo, os organismos vivos possuiriam a característica de sempre almejar por mais poder, pois, para além de existir, urgiria também expandir o seu ser. Reconhecendo-se como interpretação, a hipótese interpretativa de Nietzsche buscava também questionar o mecanicismo do século XIX sobre as ciências da Natureza, buscando alertar sobre os perigos de definir métodos e regras fechadas sobre o complexo e tão misterioso fenômeno da vida.

4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANIMAL HUMANO

> "O erro fez dos animais homens; a verdade seria capaz de tornar a fazer do homem um animal? "
>
> *Humano, demasiado humano*, Nietzsche.

Durante esse trabalho buscamos destacar os esforços que Nietzsche realizou ao longo de sua filosofia para ressignificar a relação entre ser humano e mundo. O filósofo buscou descontruir a linguagem tradicional e construir uma linguagem experimental que pudesse dar conta da mobilidade do ser da Natureza; de modo semelhante, o autor buscou ainda confrontar as clássicas concepções metafísicas e idealistas que supunham haver no ser humano uma suposta essência transcendental. Nietzsche não rebaixa o ser humano, mas o reloca ao status de animal que lhe é próprio. Assim, tendo em vista esse cenário, o filósofo alerta sobre a urgência de se repensar uma filosofia que restaure o ser humano às forças vitais. Desse modo, em *Além do bem e do mal* Nietzsche afirma ser necessário restituir o homem à Natureza.

> Restituir o homem à Natureza, dominar sobre as muitas interpretações vãs e sentimentais e enigmáticas que até hoje cobriram com um verniz de brilhantes cores o eterno texto fundamental *humo natura*, tornar possível que de hoje em diante o homem se apresente ao homem endurecido na disciplina da ciência, da mesma maneira como hoje apresenta a outra Natureza, com olhos impertérritos de Édipo, com as orelhas fechadas de Ulisses, surdo às lisonjas de todos os caçadores de passarinhos metafísicos que não cessam de cantar-lhe: "Tu és mais! Tu és mais elevado! Tu és de outra origem!" [...] (NIETZSCHE, 2014a, p. 153 § 230)

Escrito em seu período de maturidade, o trecho acima reflete sobre a necessidade de restituir o homem à sua natureza. Como veremos melhor a seguir, essa natureza trata-se de sua animalidade, que, em equilíbrio com as forças culturais e civilizacionais, tornam o animal humano saudável. Neste sentido, as várias interpretações vãs e enigmáticas mencionadas acima podem ser interpretadas como as máscaras que as culturas e civilizações constituíram ao longo da história da espécie humana (helenismo e cristianismo, por exemplo).

Diante desse contexto, é possível afirmar que "o eterno texto fundamental *homo natura*", trata-se de uma certa essencialidade do animal humano, que é escrito e reescrito de variadas formas a partir das circunstâncias históricas e culturais de cada época. O teor

empregado sobre esse trecho revela uma visão de transformação e progressão do animal humano. Desse modo, podemos perceber a recusa do filósofo acerca de uma estabilidade da essência humana; ou, em outras palavras, a maneira como a humanidade compreende a si está constantemente sob mudança. Essas implicações são encontradas também em *Crepúsculo dos ídolos*, quando autor esboça sua concepção de retorno à Natureza.

> Eu também falo de "retorno à natureza", embora não seja realmente um voltar, mas sim um ascender – ascender a uma elevada, livre e inclusive terrível natureza e naturalidade, uma natureza tal que que joga e permite jogar com grandes tarefas... [...] (NIETZSCHE, 2014b, p. 91 § 48)

O aforismo acima encontra-se na seção chamada *Incursões de um extemporâneo*; nesta seção o filósofo traça uma série de considerações culturais (políticas, estéticas, éticas etc.) que poderiam ser aplicadas a qualquer tempo. Assim, no aforismo 48[71], Nietzsche cita exemplos de um bom e um mau retorno à Natureza; a saber: *positivamente*, Nietzsche vê em Napoleão um tipo de retorno à natureza, já que, para o filósofo, a inclinação do conquistador para exercer sua ânsia por poder exemplifica a natureza animal que todo humano possui; *negativamente*, Nietzsche coloca Rousseau como um exemplo de natureza hostil, uma vez que, ao defender a igualdade como fundamento da cultura, o pensamento rousseauniano tenderia a falsificar a natureza humana, pois, nem mesmo na natureza geral haveria qualquer indício de igualdade.

Nietzsche deixa claro que não fala de um retorno à Natureza de modo radical, mas de um *ascender* à uma naturalidade livre, elevada e terrível. Tais adjetivos ressaltam a ideia que o filósofo provoca em toda sua obra: a Natureza seria terrível por não corresponder aos anseios antropocêntricos; e livre e elevada por não possuir nenhum fundamento moral que a aprisione em uma ideia fixa. Contudo, para tentarmos compreender o que seria esse retorno ou ascensão do ser humano à Natureza, seguiremos essa pesquisa a partir das considerações de Vanessa Lemm e Patrick Wotling sobre esse tema. Para Lemm, Nietzsche indica que o retorno do homem à Natureza consolidar-se-ia a partir do equilíbrio entre animalidade, cultura e civilização.

4.1 O EQUILÍBRIO AMBIENTAL ENTRE CULTURA E CIVILIZAÇÃO

[71] Cf. *Incursões de um extemporâneo*; *Progresso no sentido que eu o entendo* § 48.

Grosso modo, poderíamos dizer que, enquanto a tradição constituiu suas éticas e epistemes a partir de concepções metafísicas sobre a origem do mundo e da vida (inclusive do ser humano), Nietzsche acentua-se sob um *biocentrismo*[72], considerando a vida como ponto de referência por excelência. Nesse sentido, as hipóteses que sugeririam a origem da vida poderiam ser diversas e todas questionáveis, mas a vida como fato seria indiscutível. Pensar o ser humano só poderia ser coerente e possível se considerados todos os aspectos da vida: o cultural, civilizacional e o animal.

Uma vez que Nietzsche desconsidera qualquer possibilidade metafísica sobre a essência do mundo, o próprio ser humano é posto sob essa medida. Desta forma, para o filósofo, o ser humano deve ser pensado a partir das suas características animais e naturais, sendo a própria cultura e civilização partes constituintes do animal-humano. Para Vanessa Lemm, devemos compreender que "Nietzsche afirma a continuidade entre o animal, o humano e o além-homem. Ele acredita que a vida humana é inseparável da vida animal e do mundo orgânico e inorgânico em sua totalidade" (LEMM, 2009, p. 3, tradução nossa).[73]

> Enquanto a civilização afirma que a verdade do ser humano consiste em sua natureza moral e racional, a cultura mostra que esta verdade forma parte de um conjunto de erros que tornaram os animais em humanos. Do ponto de vista da civilização, o que gera o erro e a ilusão é o esquecimento do animal. A civilização se compreende como o processo de aperfeiçoamento do ser humano através da imposição de sua verdade como corretivo ao seu esquecimento animal. (LEMM, 2009, p. 12, tradução nossa)[74]

Vimos nos capítulos anteriores que o ser humano criou sobre si uma série de valores e conceitos que o ajudaram a se situar na existência. O que Lemm aponta sobre o pensamento de Nietzsche se refere justamente a esse contexto. A autora ressalta que, para Nietzsche, o que afasta o ser humano do animal são esses valores e conceitos cultivados pelas civilizações humanas. Lemm destaca que, para o pensamento nietzschiano, a

---

[72] O conceito *biocentrismo* é usado por Margot Norris em sua obra *Beast of the moder imagination*, e aqui o tomamos emprestado junto a interpretação de Vanessa Lemm. Esse conceito busca uma nova abordagem sobre relação entre cultura e animalidade no pensamento moderno; dessa forma, Norris situa Nietzsche como um dos pensadores modernos que, em sua análise, considera os aspectos animais como fundamentais na constituição da cultura e civilização; assim, busca-se pensar o ser humano sem reduzi-lo à animalidade, e também evitar a incauta concepção do humano como ser essencialmente civilizacional.

[73] "Nietzsche affirms the continuity between the animal, the human, and the overhuman. He believes that human life is inseparable from the life of the animal and from the whole organic and inorganic world. " (LEMM, 2009, p. 3)

[74] "Whereas civilization claims that the truth of the human being consists of its moral and rational nature, culture shows that this truth is part of the set of errors that has turned animals into humans. From the perspective of civilization, what gives rise to error and illusion is the forgetfulness of the animal. Civilization understands itself as the process of improvement of the human being through the imposition of its truth as a corrective to its animal forgetfulness. " (LEMM, 2009, p. 12)

tradição viu a *animalidade* como fonte do erro e ilusão, portanto, do sofrimento humano; e em contraponto, assegurou a *civilização* como máxima da natureza humana, ressaltando a racionalidade e a moral como pontos culminantes da espécie, de modo a se afastar daquele erro animal. Assim, animalidade e civilização foram tradicionalmente consolidadas como forças opostas - a civilização em detrimento da animalidade. Nesse contexto, devemos compreender a animalidade como as características biológicas e instintivas do animal humano; enquanto a civilização é concebida como uma "outra natureza", no sentido de emancipação da animalidade e de condução à humanidade. Vanessa Lemm compreende que a animalidade possui forças de esquecimento, enquanto a civilização tem formas memorativas.

Diante dessa perspectiva, entre a animalidade e a civilização estaria a *cultura*, que pode ser compreendida como as forças restauradoras da animalidade no ser humano. Tais forças podem ser expressadas pelas artes e religiosidade, por exemplo. Tudo aquilo que conduz o animal humano a estados oníricos de esquecimento da civilidade e de regozijo sobre sua animalidade. Em *Aurora*[75] é possível identificar essa concepção de libertação da animalidade pelos movimentos da cultura. Assim, lemos:

> Nas explosões da paixão e nos delitos do sonho e da loucura, o homem reconhece sua história primitiva e a da humanidade; reconhece a animalidade e seus gestos selvagens; então sua memória vai muito além nesta direção, enquanto, pelo contrário, seu estado de civilização se desenvolveu pelo esquecimento daquela memória. O que, por ser um esquecido da espécie superior, se deteve sempre muito longo destas coisas, não compreende os homens; mas é uma vantagem para todos se, de quanto em quanto, há indivíduos que "não os compreendam", indivíduos engendrados, de certo modo, pela semente divina e postos no mundo pela razão. (NIETZSCHE, 2008b, p. 184 § 312)

O trecho acima também afirma, mas de modo mais literário, o mesmo pensamento já expressado em *Sobre verdade e mentira*, quando o filósofo afirmava que o ser humano cria valores e conceitos e dissimula sobre sua própria criação para assim poder deleitar-se sobre o mundo criado. Em *Aurora*, Nietzsche acrescenta o caráter onírico da animalidade e da cultura. É onírico porque são as paixões (*pathos*) intensas que tornam visíveis e acessíveis os estados primitivos do animal humano. A civilização, por outro lado, busca esquecer essa animalidade e até combater a potência dessas paixões primitivas pelo uso da moral e da razão. Sobre o aforismo de *Aurora*, Lemm esclarece:

> O esquecimento da civilização descola a memória da continuidade entre humanos e animais. Sob o domínio das regras da civilização, o animal humano

[75] Cf. *Os esquecidos* § 312.

> esquece aquilo que ele era e aquilo que é ser um animal para torna-se aquilo que ele não é, um ser moral e racional. Nesse sentido, o devir racional e moral do animal humano depende do aumento gradativo do esquecimento da animalidade do ser humano, ou, como Nietzsche diz, de um "relaxamento de sua memória". (LEMM, 2009, p. 17, tradução nossa)[76]

Nietzsche cria, portanto, uma inversão sobre a tradicional interpretação acerca do ser humano, pois, enquanto a tradição ocidental ergueu-se sob um otimismo sobre o ser humano enquanto ser racional, cuja razão seria a ferramenta emancipadora da natureza animal, Nietzsche defende um pessimismo sobre a racionalidade e alerta sobre a tirania da animalidade, vista como um poder terrível e inevitável.

Tendo em vista o pensamento nietzschiano, Lemm (2009, p. 18) observa que a negação da animalidade pela civilização não é apenas suave, mas bastante agressiva, podendo destruir o solo pelo qual o ser humano é constituído e se desenvolve. Neste sentido, ao negar animalidade, a civilização também nega a própria vida. O desfecho desse cenário já era desenhado desde *O Nascimento da tragédia*, sob os signos de Apolo e Dionísio.

4.2 A ANIMALIDADE E O EXEMPLO GREGO

Publicado em 1872, *O nascimento da tragédia* é uma das obras mais estudadas de Nietzsche; nela, o autor estreia como filósofo e busca inovar como filólogo ao investigar a cultura helênica sob a perspectiva da tragédia grega (ou tragédia ática).

> A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutualmente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, aparecem emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NIETZSCHE, 2007a, p. 24 § 1)

Para Nietzsche (2007), a partir dos símbolos de Apolo e Dionísio seria possível investigar como a cultura grega antiga representava as forças da Natureza na tragédia

[76] The forgetfulness of civilization displaces the memory of continuity between humans and animals. Under the rule of civilization, the human animal forgets what it was and what it is an animal in order to become what it is not yet a moral and rational being. In this sense, the becoming rational and moral of the human animal depends on the gradual increase of the forgetting of the human beings' animality, or, as Nietzsche puts it, a "relaxation of its memory". (LEMM, 2009, p. 17)

ática. *Apolo*, deus do sol e das artes plásticas, representa o caráter onírico da realidade. É símbolo daquilo que torna cognoscível pelos sentidos e ganha forma em nossa consciência, de modo a também condicionar a individualidade [*principium individuationis*]; é a representação da aparência e linha que contém o sonho da loucura. *Dionísio*, por outro lado, é deus da embriaguez e da música, e representa o rompimento da individualidade pela desmedida e loucura. Dionísio é símbolo do esquecimento pela embriaguez, e pelo estado orgástico dos prazeres e dores mais primitivas que vêm à tona quando perdido o estado de consciência. Enquanto as forças apolíneas da consciência buscam criar a aparência, as forças dionisíacas a reconciliam com a Natureza em um Uno-primordial. Ou conforme Nietzsche (2007a § 1), com Apolo o homem é artista sobre a realidade, com Dionísio o homem torna-se junto à Natureza obra de arte. Esse processo é descrito enfaticamente em *O nascimento da tragédia*.

> [...] e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. 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, como coro de seres naturais, que vivem, por assim dizer, indestrutíveis, por trás de toda civilização, e que, a despeito de toda mudança de gerações e das vicissitudes da história dos povos, permanecem permanentemente os mesmos. (NIETZSCHE, 2007a, p. 52 § 7)

De modo geral, esse processo descrito por Nietzsche é o que torna a tragédia grega tão singular, uma vez que é somente pela construção das forças apolíneas e a destruição destas forças pelos poderes dionisíacos que a tragédia conduz os atores e a plateia a estados letárgicos e ascéticos de reconciliação com a vida. Nesse sentido, a tragédia grega é um exemplo cultural de conciliação entre animalidade e civilização. Contudo, Nietzsche afirma que com a chegada da racionalidade socrática a tragédia grega passou a perder o poder dionisíaco de suas obras, perdendo assim sua natureza ascética e reconciliadora com Natureza, e reduzindo-se até chegar ao cenário moderno de entretenimento para as massas.[77]

É tão interessante quanto necessário ressaltarmos como desde *O nascimento da tragédia* Nietzsche já intuía sobre o que mais tarde ele chamaria por "eterno texto fundamental *homo natura*". Em outras palavras, podemos dizer que as forças trágicas

[77] Cf. *O nascimento da tragédia* § 13, 14.

evocadas pela tragédia ática seriam, nesse contexto, a recordação da animalidade que o autor alerta no aforismo de *Além do bem e do mal*.

Vanessa Lemm contribui comentando sobre a memória e o esquecimento do animal humano diante da cultura e da civilização.

> O que distingue a memória da cultura do esquecimento da civilização é que a primeira recorda a vida onírica do animal. A cultura como memória do animal não deve ser confundida com um ato voluntário de trazer de volta o animal: é uma abertura do ser humano para a possibilidade de um retorno do animal. A memória da cultura não é um meio de controle e dominação sobre o passado (e sobre a vida); ao contrário, é a vida onírica do animal, a liberdade e criatividade do animal, que irrompem na memória além de seu controle. A lembrança surpreende-se com o que excede a capacidade de lembrar. Por conseguinte, a cultura não entende a memória como mais uma capacidade sob o controle consciente do ser humano, mas vê na memória uma forma de atenção, uma prontidão para apreender a vida onírica do animal quando ele se apresenta ao seu encontro. (LEMM, 2009, p. 26-27)[78]

Com base na interpretação de Vanessa Lemm, o animal humano possui estágios de sonho e de vigília. Assim, é possível observar que a memória da cultura se trata de uma capacidade do animal humano de recordar seus instintos mais ocultos, incluindo aqueles mais terríveis e até inomináveis. Essa capacidade não deveria ser vista como retorno à Natureza como um "animal selvagem", por assim dizer, mas como um ascender a verdades que são alcançadas somente pelas paixões do corpo. Não tratar-se-ia ainda de um local disponível e de fácil acesso em nosso espírito, que poderíamos visitar a qualquer momento, de qualquer modo, mas, na verdade, o próprio ascender à animalidade revelaria aspectos da realidade e vida então desconhecidos.

Segundo Lemm (2009, p. 23), Nietzsche escolhe a animalidade porque percebe que este aspecto rompe com a ideia de identidade humana, pois, como já havíamos comentado anteriormente, cada época possui uma máscara que busca representar seu tempo, mas o eterno texto *homo natura* permanece no íntimo do animal humano. Conforme observa Lemm (2009), o que torna o humano um ser promissor é justamente sua capacidade de superar a si mesmo constantemente.

---

[78] "What distinguishes the memory of culture from the forgetfulness of civilization is that it remembers the dream life of the animal. Culture understood as a memory of the animal should not to be confused with a voluntary act of bringing back the animal: it is an openness of the human being to the possibility of a return of the animal. The memory of culture is not a means of mastery and domination over the past (and over life); rather, it is the dream life of the animal, the animal's freedom and creativity, which erupts in memory beyond its control. Remembering is surprised by what exceeds the capacity to remember. Accordingly, culture does not understand memory as yet another capacity within the human being's conscious control, but sees in memory a form of attentiveness, a readiness to grasp the dream life of the animal when it comes forward to its encounter. " (LEMM, 2009, p. 26-27)

Porém, *o esquecimento da civilização* sobre a animalidade seria o que impediria o humano de superar suas limitações enquanto animal. Ou seja, o esquecimento do animal pela civilização tende a cristalizar o humano em tipos de vida nocivos à saúde da cultura – e, consequentemente, nocivos a si mesmo. Nietzsche afirma que, ao lado da filosofia platônica, o cristianismo foi o principal adestrador do animal humano no ocidente.

Em *O Anticristo*, por exemplo, encontramos várias considerações do filósofo sobre esse posicionamento.

> Nem a moral e nem a religião tocam, no cristianismo, em algum ponto qualquer da realidade. [...] - Esse mundo *ficcional* puro distingue-se, em muito para seu desfavor, do mundo de sonho pelo fato de que o ultimo espelha a realidade, enquanto que aquele falseia, desvaloriza, nega a realidade. Somente após o conceito "natureza" ter sido inventado como contraconceito para "Deus", "naturalmente" teve de ser a palavra para "reprovável" – todo aquele mundo de ficção tem sua raiz no ódio contra o que é natural (*Natürliche*; a realidade!), ele é a expressão de um profundo mal-estar pelo real... [...] (NIETZSCHE, 2020, p. 20-21 § 15)

Nietzsche reclama o distanciamento que o cristianismo produz sob a cultura, uma vez que essa doutrina valoriza os aspectos metafísicos e menospreza os aspectos naturais. A realidade entendida como condizente ao pecado e ao erro produz sob a cultura um desprezo pelo corpo e pela animalidade, pois, nessa perspectiva, a essência humana estaria fundada sob uma ideia originária fora da realidade material – sob um plano espiritual. É nesse sentido que o filósofo afirma: "[...] o cristianismo quer ser senhor de predadores; seu instrumento para tanto é torná-los enfermos – a debilitação é a receita cristã para a domesticação, para a civilização" (NIETZSCHE, 2020, p. 28 § 22).

E junto a influência cristã, a filosofia platônica teria alicerceado o estado de negação da realidade pelo ser humano, e a negação da animalidade como traço da identidade humana. Tanto o cristianismo como o platonismo consolidaram a desvalorização da animalidade nas éticas e a epistemes do pensamento ocidental – Nietzsche busca reverter e reinterpretar esse cenário.

O mundo que crê na pureza da identidade humana enquanto essência metafísica é vista por Nietzsche como uma ficção; e, em contraponto, o autor ressalta que mesmo o mundo dos sonhos é mais real, pois o sonhar requer a realidade como referência do seu agir. Assim, como apontamos anteriormente, é pelo estado onírico que o animal recorda de sua natureza; sob o uso da razão, e da desnutrição dos instintos, esse acesso ao animal humano é quase impossível; portanto, adoecendo o ser humano.

Ainda no referido aforismo, o autor ressalta que a Natureza se tornou um contraconceito da ideia de Deus; mas não por acaso, Nietzsche percebe que as condições

culturais impostas pelo cristianismo tornaram possível a ascensão de outras interpretações da realidade, pois, novamente, o *eterno texto homo natura* haveria sempre de ressurgir e se ressignificar. Assim, para Nietzsche, a Natureza se impõe.

> Nós aprendemos as coisas de uma outra forma. Nós nos tornamos mais modestos em todas as partes. Nós derivamos o homem não mais do "espírito", da "divindade", nós o recolocamos entre os animais. Ele é considerado por nós o animal mais forte, pois ele é o mais ardiloso: uma consequência disso é a sua espiritualidade. Por outro lado, nós nos defendemos contra uma vaidade que, também aqui, novamente deseja se fazer ouvir: como se o ser humano tivesse sido o grande propósito oculto do desenvolvimento animal. Ele não é de forma alguma a coroa da criação, cada ser está, ao lado dele, em um mesmo estágio de perfeição. (NIETZSCHE, 2020, p. 19 § 14)

O trecho acima acentua o posicionamento de Nietzsche sobre o lugar do ser humano na Natureza, e sob o qual o autor busca advogar. Com o surgimento da natureza como contraconceito de Deus, o humano já não deve mais ser compreendido como criação da vontade divina, mas, do ponto de vista biológico, um animal como todos os outros.

Porém, como todos os animais, o humano também possui suas características próprias de sua espécie, e por isso o filósofo afirma que o animal humano é o mais ardiloso. O uso da linguagem para fins de produção estética, moral e científica são exemplos da astúcia do ser humano para lutar e dominar a Natureza. Para Nietzsche, "[...] O "espírito puro" é uma estupidez pura: se subtraímos o sistema nervoso e os sentidos, a "casca mortal", então calculamos erradamente a nós mesmos – e mais nada!..." (NIETZSCHE, 2020, p. 20 § 14). Portanto, Nietzsche busca pensar o ser humano como um todo: considera as conquistas da cultura e alerta sobre suas tensões; investiga a essencialidade animal constitutiva do ser humano, mas não se deixa cair na selvageria; e busca analisar a cultura para elevar o humano aos mais elevados níveis que esse ser pode alcançar.

4.3 O FILÓSOFO COMO MÉDICO DA CIVILIZAÇÃO

Patrick Wotling (2013, p. 149) ressalta que Nietzsche utiliza uma linguagem metafórica médica para analisar a cultura. Assim, no âmbito da sociedade, o filósofo é colocado como o *médico da civilização*.[79]

[79] Cf. *Fragmento póstumo*, inverno de 1872-1873, 23 [15].

> Toda cultura é uma interpretação, cada um de seus componentes traduz, pois, certa manifestação e certo estado do corpo. Ao interrogar uma moral, uma filosofia, uma concepção do direito ou uma tendência da arte numa dada sociedade, o filósofo médico busca as informações sobre os instintos que ali atuam. (WOTLING, 2013, p. 151)

Patrick Wotling chama de *teoria dos sintomas* a metodologia de investigação cultural de Nietzsche. Essa teoria busca interpretar a relação e os produtos culturais que surgem do relacionamento entre cultura e corpo. Tendo como base a vontade de potência enquanto hipótese interpretativa da realidade, Nietzsche busca analisar os estados de saúde e *décadence* que mantem a hierarquia do corpo – como ser natural ou como cultura. Assim, para Wotling (2013, p. 154), Nietzsche vê como necessário realizar uma genealogia (ou história) da vontade de potência, identificando as fisiologias das culturas, desse modo, buscando compreender o estado de *poder* e de *décadence* do corpo cultural analisado.

Uma das características que distingue a investigação cultural nietzschiana deve-se ao fato do filósofo ter colocado o corpo como parâmetro de análise. Em *A gaia Ciência*, por exemplo, o filósofo questiona se a filosofia não teria sido apenas uma má interpretação sobre o corpo.[80] Assim, devemos ter em mente que elementos culturais como a moral, a religião, as artes e a filosofia criam signos que auxiliam o ser humano a expressar seus instintos.

> Trata-se, então, não só de decifrar corretamente o texto original do corpo, através dos signos que a cultura torna acessíveis, mas também de denunciar as interpretações falíveis que desde Platão triunfam na tradição filosófica, interpretações idealistas, que esquece seu estatuto e sua fonte produtora, o corpo: a esse respeito, a crítica nietzschiana às morais, às religiões e, sobretudo, às filosofias se assemelha mais à colocação em evidência de um modo defeituoso de constituição do que a uma destruição brutal. (WOTLING, 2013, p. 155)

Nesse sentido, na interpretação de Wotling, "[...] assim como as obras de um músico traduzem seu sistema de afetos, os textos de um filósofo são sintomas que revelam o acordo ou os conflitos entre as instâncias cuja organização constitui o corpo [...]" (WOTLING, 2013, p. 156); Wotling esclarece que o papel do filosofo é expressar o mundo a partir de símbolos (tradicionalmente, símbolos conceituais), mas o filósofo também analisa o mundo a partir dos seus próprios afetos e instintos. Aqui, Wotling observa que Nietzsche contradiz a tradicional crença na objetividade filosófica e busca

[80] Cf. *Gaia Ciência*, *prólogo* § 2.

uma linguagem que supere as interpretações idealistas que desconsideram a Natureza e do corpo.

> [...] o exame clínico, pelo qual Nietzsche faz passar os valores e as culturas resultantes, consiste, antes de tudo, em determinar o estado do corpo que os põe como suas condições de existência e em se interrogar sobre o acordo ou desacordo entre essas condições de existências e as exigências da vontade de potência. A saúde, enquanto acordo com as exigências da vontade de potência, só pode, então, designar a aptidão do corpo para levar a cabo uma luta para dominar a realidade. (WOTLING, 2013, p. 165)

Ainda tendo em vista o caráter anti-idealista e anti-dualista do pensamento nietzschiano, Wotling observar que Nietzsche vê saúde e doença como processos naturais e constituintes da vida; contudo, é pela elevação da saúde que se é possível superar a doença. Em um *póstumo*, lemos: "A decadência mesma não é nada que se precisaria combater: ela é absolutamente necessária e própria a todos os tempos e a todos os povos. O que é preciso combater com toda força é o arrastar do contágio para as partes saudáveis do organismo" (NIETZSCHE, 2012b, p. 383, primavera de 1888 § 15 [31]). Assim, conforme Wotling ressalta, na terminologia nietzschiana há a recusa do termo doença, mas a utilização do equivalente semântico *décadence*, pois esse último ressalta o processo de desestruturação de uma organização corporal (física ou cultural).

Porém, devemos ter cuidado ao afirmarmos que Nietzsche defenderia as paixões desenfreadas, sem filtro: em *Crepúsculo dos ídolos* o filósofo afirma: "[...] toda não espiritualidade [*Ungeistigkeit*], toda vulgaridade assenta-se na incapacidade de produzir resistência a um estimulo [...]" (NIETZSCHE, 2014b, p. 54 § 6). Wotling (2013, p. 172) ressalta que o pensamento nietzschiano considera escravo das paixões o corpo que não possui disciplina seus instintos; esse sentido, o desequilibro é sintoma do corpo doente – seja para o excesso ou fraqueza.

Tão ou mais importante que compreender a doença, é compreender como evitar o seu contágio. Em *O nascimento da tragédia*, por exemplo, Nietzsche aponta a obra de Eurípides como sintoma da morte da tragédia, pois a produção do tragediógrafo estaria impregnada de socratismo.[81]

Nesse exemplo d'*O nascimento da tragédia*, é possível percebermos a metodologia da análise médica de Nietzsche: primeiro, o filósofo-filólogo estabelece a cultura a ser analisada (a cultura grega antiga); segundo, seleciona o material de estudo (o teatro trágico grego) e identifica os elementos constituintes daquela produção cultural

[81] Cf. *O nascimento da tragédia* § 11.

(Apolo e Dionísio como forças primitivas); depois, investiga a *décadence* daquela cultura (pensamento socrático disseminado pela obra de Eurípedes). Assim, podemos perceber que as forças evocadas pela tragédia clássica são substituídas pelas forças decadentes do socratismo eurípidiano; portanto, na conclusão nietzschiana da obra, o excesso de razão teria sufocado os instintos e suicidado a tragédia.

Do ponto de vista da teoria dos sintomas de Nietzsche, os gregos são vistos como saudáveis porque constituíram uma cultura voltada a potencialidade dos seus instintos, de modo a preservar seus estados animais e civilizacionais; e, ao contrário, as sociedades modernas e, especialmente as cristãs, são vistas como decadentes, porque constituíram práticas culturais (religiosas, políticas, morais etc.) que afastam o ser humano de sua animalidade, consequentemente, adoecendo-o.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa pesquisa buscamos apresentar um panorama de questões, temas e problemas levantados por Nietzsche e seus intérpretes acerca do conceito de Natureza. Contudo, é necessário ressaltar que o esforço aqui realizado apenas esboça uma possibilidade interpretativa diante da extensa e prolífera gama de questões que a filosofia da Natureza de Nietzsche levantou e continua a levantar no mundo moderno.

A evolução do tema da Natureza na filosofia nietzschiana surge e se desenvolve ao longo de todo o seu pensamento: é resgatado, reinterpretado, reconduzido, mas jamais deixado de lado. Pelo contrário, Nietzsche enfrenta uma odisseia teórica e cultural para tentar alcançar uma base confiante e estabelecer um pensamento moderno, sendo essa base o mundo real, a Natureza.

O filósofo percebe que a atividade intelectual não pode ser idealista a ponto de extrapolar a realidade e ignorar a vida, mas, ao contrário, necessita da realidade para sustentar a vida e a própria atividade intelectual. Nessa perspectiva, Nietzsche teve que enfrentar sozinho uma tradição muito bem consolidada de pensamento, fundada sob bases greco-romana e judaico-cristã, assim como a própria ciência moderna. Em *Ecce Homo* (NIETZSCHE, 2008a, p. 15 § 2), por exemplo, o filósofo afirma ser o oposto da tradição de homens que se consolidaram como virtuosos, e derrubar ídolos seria seu ofício. Mas tento tal postura, teria o pensamento de Nietzsche uma intensão dialética? Isto é, ser simplesmente o contrário dessa tradição? Deleuze oferece-nos uma resposta aplicável a essa questão.[82]

> Nietzsche é um "dialético"? Uma relação, mesmo que seja essencial, entre um e outro não basta para formar uma dialética: tudo depende do papel do negativo nesta relação. Nietzsche diz que a força tem como objeto outra força. Todavia, é precisamente com outras forças que a força entra em relação. É com outra espécie de vida que a vida entra em luta. O pluralismo tem às vezes aparência dialética; contudo, ele é seu inimigo mais feroz, seu único inimigo visceral. Por isso devemos levar a sério o caráter resolutamente antidialético da filosofia de Nietzsche. (DELEUZE, 2018, p. 17)

Deleuze ressalta o caráter criativo e combativo do pensamento nietzschiano. Nietzsche não propõe apenas o oposto da tradição, uma dialética, mas estimula a criatividade que torna possível a pluralidade de concepções de vida. Assim, não bastaria criar uma filosofia contrária a tradição para surgir uma cura ao que Nietzsche chamou de

[82] Cf. *Contra a dialética*, em *Nietzsche e a filosofia* (2018). Nesse capítulo Deleuze ressalta o caráter anti-dialético e, principalmente, anti-hegeliano da filosofia de Nietzsche.

décadence da cultura ocidental, mas antes, defende a criatividade de emergir diversas perspectivas de vida (filosofias, religiões, artes, políticas etc.) que possam manter o sangue da cultura pulsante. Nietzsche nem mesmo nega a tradição, mas a critica; explora suas potências e denuncia o que ele entende como deficiências. Desse modo, urge que existam diferentes formas de vidas, diferentes interpretações sobre a vida, para que seja possível avaliar qual delas é a melhor para se viver.

Para tingir seus ambiciosos objetivos, Nietzsche recorreu dos mais diversos recursos a seu dispor. O filósofo muniu-se de suas habilidades de filólogo e poeta para criar e experimentar uma linguagem própria que o possibilitasse acessar novos estados de percepção sobre a realidade assim como evitar ou combater as armadilhas ontológicas presentes nas gramáticas tradicionais. E a partir do seu conceito de vontade de potência, Nietzsche tece sua interpretação sobre a realidade física e cultural. O dever do filósofo, nesse contexto, é interpretar a realidade e orientar a cultura à saúde.

> Só uma ciência ativa é capaz de interpretar as atividades reais, mas também as relações reais entre as forças. Ela se apresenta então em três formas. Uma *sintomatologia*, visto que interpreta os fenômenos tratando-os como sintomas cujo sentido é preciso procurar nas forças que os produzem. Uma *tipologia*, visto que interpreta as próprias forças do ponto de vista de sua qualidade, ativo ou reativo. Uma *genealogia*, visto que avalia a origem das forças do ponto de vista de sua nobreza ou de sua baixeza, visto que encontra a ascendência delas na vontade de potência e na qualidade dessa vontade. As diferentes ciências, mesmo as ciências da natureza, têm sua unidade nessa concepção. (DELEUZE, 2018, p. 99)

Deleuze (2018, p. 99) afirma que a tríade dos "filósofos o futuro"[83] propostas por Nietzsche seria composta pelo filósofo médico, o filósofo artista e o filósofo legislador. O *médico* interpretaria os sintomas; o *artista* modelaria os tipos de vida e de sujeito; o *legislador* determinaria o lugar e a genealogia dos tipos no contexto geral da cultura. De modo geral, a vida precisaria ser constantemente interpretada, pois a fugacidade das forças indetermina sua duração. Interpretar e avaliar é o trabalho dos filósofos do futuro.

> Avaliar qual é o valor das coisas: para tanto, não é suficiente o fato de as conhecermos. Não sei nem mesmo se isto é já necessário! É preciso *poder* lhes atribuir valor, lhes conferir e lhes tomar o valor, em suma, é preciso ser alguém, que tem o direito de distribuir valores. [...] (NIETZSCHE, 2015, p. 251, verão-outono de 1884 § 26 [453])

Aqui chegamos a um dos pontos que acreditamos ser crucial da filosofia nietzschiana da Natureza: preparar o solo cultural para os homens do futuro. Nietzsche

[83] Cf. *Além do bem e do mal; Quinta parte: para a história natural da moral* § 203.

vê a modernidade como decadente, mas crê na possibilidade de um tratamento cultural realizado pelos filósofos do futuro – médicos da cultura. Toda filosofia nietzschiana estabelece-se sob a Natureza para dar solo firme ao futuro da humanidade. Um futuro sem idealismos incautos. Nesse sentido, Nietzsche alerta sobre essa difícil tarefa:

> [...] Para os novos filósofos – não há outra alternativa: para espíritos fortes e originais, que possam impulsionar escalas de valor opostas, deformar e inverter os "valores eternos"; para os precursores, para os homens do futuro, que formarão desde já um nó que obrigue a vontade de milênios a abrir-nos caminhos novos. (NIETZSCHE, 2014a, p.114 § 203)

Portanto, seriam esses filósofos e governantes dotados de espírito livre e criativo que conduziriam a humanidade a estados mais elevados de cultura, salvaguardando a humanidade da tendência à pequenez da modernidade. A filosofia da Natureza de Nietzsche não promete um futuro excelente e imaginário – ela conduz às bases para que a humanidade tenha consciência de sua condição enquanto animal humano, assim como desperta as paixões e potencialidades própria desse ser. É notável o otimismo de Nietzsche - não no sentido romântico, mas no sentido de despertar para a realidade, não negar o passado e também não desistir das lutas futuras. Portanto, como dizia Zaratustra: "apenas sois pontes: possais servir de pontes para outros maiores que vós" (NIETZSCHE, 2009, p. 353). Compreender a Natureza não apenas para compreender o ser humano, mas para elevá-lo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Física I-II**. Tradução de Lucas Antioni. Campinas: Editora Unicamp, 2009.

COPLESTON, Frederick Charles**. A History of Philosophy: Greece and Rome**, v.1. New York: Doubleday, 1993.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermentina Galvao. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Clássicos)

FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. **Nietzsche contra Darwin**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sedas & Veredas)

ITAPARICA, André Luís Mota. **Idealismo e realismo na filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Editora Unifesp, 2019. (Sendas & Veredas)

JASPERS. Karl. **Introdução à filosofia de Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia**. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Princípios metafísicos da ciência da natureza**. Tradução de Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 2019. (Textos filosóficos)

LEMM, Vanessa. **Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being**. New York: Fordham University Press, 2009.

MARQUES, António. **A filosofia perspectiva de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2003. (Sendas e Veredas)

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza: cursos no Collège de France**. Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglard. Tradução de Álvaro Cabal. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tópicos)

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

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **NIETZSCHE: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (1844-1900). **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se filosofa com o martelo**. Tradução de Jorge Luiz Viesenteiner. Rio de Janeiro: Vozes, 2014b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e Mal: prelúdio de uma filosofia do futuro**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2014a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução e notas de Mario Ferreira dos Santos 3.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **AURORA: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é**. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos: 1884-1885: volume V**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889: volume VI**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos: 1887-1889: volume VII.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos: volumen II (1875-1882)**. Traducción de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos, 2008c.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Volume II. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O Anticristo: maldição ao cristianismo**. Tradução de Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre verdade e mentira**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação.** Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

STACK, George J. Nietzsche and Anthropomorphism. **Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía**. v. 12, n. 34, 41-71. México, 1980. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/40104164.> Acesso em fev de 2022.

WHITEHEAD, Alfred North. **O conceito de natureza**. Tradução de Júlio B. Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Coleção Tópicos)

WOTLING, Patrick. As Paixões Repensadas: Axiologia e efetividade no pensamento de Nietzsche. Tradução de Ivo da Silva Júnior. **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 15, 2003. ISSN. 1413-7755

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