

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**CURSO DE PSICOLOGIA**

**RAY ANDERSON ALMEIDA DINIZ**

**O CONTRA-IDEAL NIETZSCHIANO: dos valores negativos ao corpo afirmador**

**São Luís**  
**2019**

**RAY ANDERSON ALMEIDA DINIZ**

**O CONTRA-IDEAL NIETZSCHIANO: dos valores negativos ao corpo afirmador**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com Formação de Psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

**São Luís**

**2019**

Diniz, Ray Anderson Almeida.

O contra-ideal nietzschiano : dos valores negativos ao corpo afirmador / Ray Anderson Almeida Diniz. - 2019.  
60 f.

Orientador(a): Márcio José de Araújo Costa.  
Monografia (Graduação) - Curso de Psicologia,  
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Corpo. 2. Nietzsche. 3. Nihilismo. 4.  
Racionalismo moral. 5. Vontade de potência. I. Costa,  
Márcio José de Araújo. II. Título.

**RAY ANDERSON ALMEIDA DINIZ**

**O CONTRA-IDEAL NIETZSCHIANO: dos valores negativos ao corpo afirmador**

Monografia apresentada ao curso de Psicologia da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do grau de Bacharel em Psicologia com Formação de Psicólogo.

Orientador: Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa

Aprovada em 20 de dezembro de 2019

Nota: \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Márcio José de Araújo Costa  
**Universidade Federal do Maranhão**  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Jadir Machado Lessa  
**Universidade Federal do Maranhão**

---

Prof. Dr. Carlos Antonio Cardoso Filho  
**Universidade Federal do Maranhão**

---

Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle  
**Universidade Federal do Maranhão**  
(Suplente)

À minha mãe Keila Costa, ao meu irmão Thiago, à Jacyara Lima, à minha tia Katiana Costa. Ao meu pai Raimundo Nonato Diniz, *in memoriam*. E, especialmente, à minha vó Domingas Costa, por ser minha grande inspiração de vida.

## AGRADECIMENTOS

À minha família, em especial, à minha vó Domingas, minha mãe Keila, meu irmão Thiago, meu falecido pai Nonato, à minha tia Katiana, meus tios Kleiton, Cláudio e João Batista. Sem vocês e suas respectivas ajudas, dificilmente eu teria concluído esse percurso. A vocês, meu muito obrigado!

À Jacyara por todo companheirismo e ajuda, principalmente, nos momentos em que eu desacreditei de mim mesmo. Sem o teu apoio e encorajamento, acredito que seria mais difícil todo esse percurso. Obrigado por tudo!

Ao professor Márcio, por ter colaborado significativamente na minha formação, desde suas excelentes aulas em Psicologia Social ou coordenando o grupo de pesquisa Transversalidades (ao qual tive a honra e o prazer de ser um dos primeiros integrantes), e por ter me orientado nesse trabalho monográfico. Sem um orientador como você, dificilmente eu teria concluído essa pesquisa. És uma das minhas grandes inspirações profissionais. Obrigado por tudo!

Ao meu analista, Augusto Mochel, pelo espaço de escuta e ajuda na ressignificação de muitas questões que estavam diretamente ligadas a esta monografia, ao meu percurso acadêmico e de vida. A você, meu muito obrigado!

A todos os professores do Departamento de Psicologia que fui aluno pela contribuição em minha formação de psicólogo. Há em mim um pouco dos ensinamentos de cada um de vocês. Em especial ao professor Jadir pelos ensinamentos enquanto professor, supervisor de estágio em clínica Fenomenológico-Existencial e pela ajuda na superação dos meus muitos medos a partir do enfrentamento; ao professor Jean por ter me proporcionado o primeiro contato, na graduação, com vertentes filosóficas; à professora Wanderlea pelas aulas regadas a carinho, cuidado e afeto. Às professoras Wânia, Isalena e Valéria por terem me apresentado a Psicanálise e suas implicações. Ao professor Lucas, sempre disposto a ajudar enquanto coordenador de monografia; à professora Rosane, pelas aulas maravilhosas de Psicologia escolar. A vocês, meu muito obrigado!

Aos colegas de turma Elone, Adriele, Rafael, Nathália, Carol, Luiza, Francis, Larissa Oliveira, Yarla, Ana Luísa, Ana Maria, Yasmin, Aline, Jóine, Abraão, Valberto e Mayla. Dentre estes, agradeço em especial a Bruna pela amizade mais

do que sincera, pela cumplicidade, o cuidado e ajuda quando mais precisei. Muito obrigado a todos!

Aos demais colegas e amigos que fiz durante todo meu percurso acadêmico: Matheus, Victor, Assis, Thaís Matos, Natássia, Márcia, Fernanda, Emanuelle, Luiza Valéria, Loyane, Yuri, Rayanderson, Adriano Jhones e Giordano. Dentre estes, reservo um especial agradecimento ao meu amigo Nicolau por ter sido um grande encontro afetivo alegre, seja nos momentos de ajuda quando necessitei ou naqueles que trocamos risos, levezas e muito aprendizado. Obrigado a vocês!

Por fim, meu obrigado a atlética do curso de Psicologia, Psicodélica, pelas dezenas de novas amizades e por me possibilitar ocasiões para fazer algo que tanto gosto que é a prática de esportes.

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. *Derrubar ídolos* (minha palavra para “ideais”) – isto sim é meu ofício. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O “mundo verdadeiro” e o “mundo aparente” – leia-se o mundo *forjado* e a realidade... A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores *inversos* aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro...

(NIETZSCHE, 1888/2008b, p.15-16)



## RESUMO

O presente trabalho monográfico tem por objetivo propor um contra-ideal frente aos ideais metafísicos, dialéticos e niilistas que subjagam e enfraquecem o corpo e a vida, a partir do pensamento empreendido pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Para isso, começaremos apresentando a retomada nietzschiana do trágico, pautada na conciliação entre as forças apolíneas e dionisíacas, situando o socratismo e o racionalismo moral como os reais opositores a Dionísio e a ética trágica. Após isso, abordaremos o significado da morte de Deus enquanto conceito moral e motor central do niilismo, bem como sua origem a partir do ressentimento e do espírito vingativo do sacerdote judaico-cristão. A partir das críticas feitas por Nietzsche aos ideais metafísicos e niilistas, retomaremos a noção nietzschiana de corpo concebido como vontade de potência. Para tanto, será preciso compreender o conceitos de forças ativas e reativas e sua relação com a própria vontade de potência e, por último, conceber o que seria a vontade potência. Por fim, depreende-se que o corpo, enquanto vontade de potência, é uma possibilidade real de combate ao caráter negativo da vontade, ao tornar-se um corpo afirmativo, que quer expandir-se. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, desenvolvida a partir do percurso metodológico conhecido por pesquisa bibliográfica. No tocante às considerações finais, afirma-se a possibilidade de um porvir afirmativo, onde o niilismo, ao negar a tudo, inclusive a si próprio, se transmutará numa vontade afirmativa, logo, numa vontade de potência criadora. Espera-se, com esse trabalho, contribuir como o desenvolvimento da ciência psicológica enquanto pensamento ativo, criador e afirmativo, além de uma possível motivação futura acerca de pesquisas que tenham como ponto de partida o pensamento nietzschiano.

**Palavras chaves:** Nietzsche; Racionalismo moral; Niilismo; Vontade de potência; Corpo.

## ABSTRACT

The present monographic work aims to propose a counter-ideal against the metaphysical, dialectical and nihilistic ideals that subdue and weaken body and life, based on the thought undertaken by the German philosopher Friedrich Nietzsche. To this end, we will begin by presenting the Nietzschean resumption of the tragic, based on the conciliation between the Apollonian and Dionysian forces, placing Socratism and moral rationalism as the real opponents of Dionysus and tragic ethics. Following this, we will address the meaning of God's death as the moral and central motor concept of nihilism, as well as its origin from the resentment and vindictive spirit of the Judeo-Christian priest. From Nietzsche's critiques of metaphysical and nihilistic ideals, we will return to the Nietzschean notion of the body conceived as the will to power. To do so, it will be necessary to understand the concepts of active and reactive forces and their relation to the will to power and, finally, to conceive what would be the willpower. Finally, it follows that the body, as a will to power, is a real possibility of combating the negative character of the will by becoming an affirmative body that wants to expand. This is a qualitative research, developed from the methodological path known as bibliographic research. Regarding the final considerations, the possibility of an affirmative future is affirmed, where nihilism, in denying everything, including itself, will be transmuted into an affirmative will, therefore, into a desire for creative power. It is hoped, with this work, to contribute to the development of psychological science as an active, creative and affirmative thinking, as well as a possible future motivation to researches that have their starting point at Nietzschean thought.

**Key words:** Nietzsche; Moral rationalism; Nihilism; Will to power; Body.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 DIONÍSIO CONTRA SÓCRATES: a ética trágica contra a moral racional</b> .....	14
<b>2.1 A Tragédia: Dionísio e Apolo, opostos inseparáveis</b> .....	15
<b>2.2 Sócrates e a moral racional: o verdadeiro opositor a Dionísio</b> .....	21
<b>3 A MORTE DE DEUS E O DECLÍNIO DO HOMEM: do ressentimento ao   nihilismo</b> .....	27
<b>3.1 Ressentimento, má consciência e culpa: o solo da moral cristã</b> .....	32
<b>3.2 Deus está morto, mas seu fantasma ainda assombra: o nihilismo e seus   tipos</b> .....	36
<b>4 O CORPO COMO VONTADE DE POTÊNCIA</b> .....	40
<b>4.1 A Vontade de potência e suas forças constituintes</b> .....	42
<b>4.2 O corpo afirmador: da negação à afirmação da vida</b> .....	49
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	56
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	59

## 1 INTRODUÇÃO

Fui criado numa família cristã protestante, onde, ao menos uma vez por semana, eu deveria frequentar e participar dos cultos e eventos organizados pela igreja. Essa rotina se estabeleceu desde a tenra infância e se propagou por anos em minha vida. Nunca me deram a opção de recusa. Sendo assim, eu ia à igreja, querendo ou não, rindo ou chorando, alegre ou triste. Era como se eu fosse uma pessoa sem voz, sem desejos e anseios próprios. A única voz que eu precisava e necessitava ouvir era a de Deus, encontrada na Bíblia e se expressando através da boca do pastor. Era imprescindível obedecer à voz dele caso eu quisesse ter direito à vida eterna e ao paraíso. Apesar de toda tirania – ou justamente por causa dela –, a verdade é que raramente eu ia feliz para esse ambiente.

Nessa época, vários sentimentos negativos me acometiam: culpa, ressentimento, desprezo por si, raiva, vingança, dentre outros. Foram esses sentimentos que mais experimentei durante esse período, pois não conseguia achar um ponto de congruência entre esses valores e a vontade de experimentar outras possibilidades. Era nessa incongruência que esses sentimentos costumavam aparecer, afinal, ia de encontro com aquilo que era considerado “certo e errado” ou “adequado e inadequado” pelos valores oriundos da moral cristã. Anos se passaram, acabei entrando na universidade e, por forças do acaso, me depararei com as obras do filólogo e filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Desde então, passei a enxergá-lo como um pensador capaz de me ajudar na crítica à moral cristã que tanto necessitava para elaborar esse passado confuso, sombrio e triste, tão familiar.

Para além de uma justificativa estritamente pessoal como impulso para tal pesquisa, temos que considerar a influência do pensamento nietzschiano com relação a outros saberes, particularmente a Psicologia. Qual a relevância e a pertinência dessa perspectiva dentro do pensamento ocidental que transformou a Psicologia em ciência? Segundo Machado (2017), tal importância se exprime porque Nietzsche introduz o conceito de valor no conceito de verdade, ou seja, não interessa mais perguntar sobre a verdade, mas sim sobre qual valor está por trás, fundamentando a noção de verdade. Ao questionar o valor da verdade, ele instaura uma nova maneira de pensar. Nesse sentido, podemos usar o pensamento

nietzschiano para refletir sobre os valores que fundamentaram as “verdades” criadas pela Psicologia.

O próprio Nietzsche (1888/2008b), em *Ecce homo*, se considerou o primeiro grande psicólogo. Ao considerar as três dissertações de *Genealogia da moral* (NIETZSCHE, 1887/2009) como três grandes questões decisivas de psicologia – a psicologia do cristianismo, da consciência e do ideal ascético (particularmente o ideal do sacerdote) –, ele também se situa como alguém que contribuiu para esta área. No prólogo de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche (1888/2017, p.7) se regozija quanto à sua capacidade de “auscultar ídolos”, de ouvir seus sons longínquos: “[...] que deleite para alguém que têm ouvidos por trás dos ouvidos – para mim, velho psicólogo [...]”. Tendo neste último livro mencionado “[...] um descanso, um torrão banhado de sol, uma escapada para o ócio de um psicólogo” (NIETZSCHE, 1888/2017, p.7). Por fim, podemos simplesmente dizer que Nietzsche é importante para a Psicologia por fazer do pensamento uma força ativa, criadora e afirmativa. Não seria esse o papel de toda “boa” Psicologia? Fazer do pensamento uma dança, coloca-lo em movimento e questionar todo o peso excessivo dos valores negativos?

[...] a dança põe em xeque a aparente imobilidade das coisas, a rigidez imposta ao pensamento, a fixidez forjada pelas palavras. Com o ritmo, o mundo deixa de ser estável; a linguagem deixa de ser unívoca. E as ideias ganham leveza. Sim, a dança também traz leveza. Não é por acaso que Nietzsche faz dela sua companheira, ao atacar a gravidade dos valores estabelecidos [...]. (MARTON, 2001, p.60-61)

É nesse sentido que essa pesquisa se justifica como relevante. Mas e quanto às questões e as problemáticas que serviram de perguntas norteadoras a este trabalho? Como podemos delimitar nosso problema de pesquisa? Retomemos as próprias palavras proferidas por Nietzsche: “[...] não porque Deus atue por trás dos sacerdotes, mas sim *faute de mieux* [por falta de coisa melhor] – porque foi até agora o único ideal, por que não tinha concorrentes. [...] faltava um *contra-ideal* [...]” (NIETZSCHE, 1888/2008b, p.93 grifo e tradução do autor). Se antes faltava um contra-ideal, talvez, com o pensamento nietzschiano, não haja mais. É sobre isso que nos debruçaremos.

A presente pesquisa será produzida metodologicamente através do uso da pesquisa bibliográfica (MARCONI, LAKATOS, 2003), a partir das principais obras escritas por Nietzsche (1873/1995; 1886/2005a; 1872/2007; 1901/2008a; 1888/2008b; 1887/2009; 1882/2012; 1888/2017; 1883-1885/2018 e etc.). Serão utilizadas também, quando necessário, produções de outros pensadores, tais como, Deleuze (1994; 2018), Barrenechea (2006; 2009), Machado (1997; 2005; 2017) e Marton (2001), contribuindo assim para uma maior compreensão e reflexão acerca da problemática deste projeto, bem como seus possíveis desdobramentos. Descreveremos, a seguir, como consistirá a produção de cada capítulo deste trabalho.

O primeiro capítulo enfatizará a oposição “Dionísio versus Sócrates”. Para tanto, antes de colocarmos Sócrates como o verdadeiro inimigo de Dionísio, faz-se necessário apresentar a concepção apolínea e a dionisíaca. Após compreendermos o que seriam os impulsos e forças apolíneas e dionisíacas, falaremos da importância de uma conciliação entre essas forças que, apesar de opostas, se complementam, formando a verdadeira noção de tragédia grega. Ao retomar a noção de tragédia, Nietzsche se contrapõe à moral racional socrática. O socratismo cria valores superiores em relação à vida através do uso da razão, com o intuito de esconder as feridas, dores e os sofrimentos inerentes à existência. Em vez de negarmos a vida, por que não afirma-la em seu caráter mais absurdo? Sendo assim, não podemos tomar Apolo como o oposto de Dionísio. A verdadeira oposição consiste entre o homem teórico e o homem trágico, o racionalismo moral e a ética trágica, respectivamente.

No segundo capítulo abordaremos a crítica nietzschiana frente ao judaísmo-cristianismo e a relação da morte de Deus, enquanto conceito moral, com o declínio e o enfraquecimento do homem. Para tanto, precisaremos compreender o conceito de niilismo e sua ligação com o ressentimento, a culpa e a má-consciência. Entendendo o terreno moral que possibilitou a criação de Deus, bem como aqueles que araram esse solo, compreenderemos porque a consequência disso foi o cultivo de um homem fraco, adoecido, negativo, logo niilista.

O terceiro capítulo é intitulado de “O corpo como vontade de potência”. Para compreendermos a escolha desse título, precisaremos entender dois aspectos

do pensamento nietzschiano: a teoria das forças (ativas e reativas) e sua relação com a vontade de potência (afirmativa ou negativa). Se onde há vida, há vontade de potência (Nietzsche, 1901/2008a), o corpo, sendo vivo, também pode ser concebido como tal. Nos capítulos um e dois criticamos, a partir do pensamento nietzschiano, as concepções que enfraquecem, negam e subjagam o corpo e a vida. Ao retomarmos o corpo como vontade de potência, estaremos invertendo essa lógica negativa, transformando-a em algo afirmativo.

Por fim, enquanto considerações finais, lançaremos a hipótese nietzschiana de um futuro mais afirmativo, onde todo o negativo se autodestruirá ao negar a si, segundo sua lógica e dinâmica intrínseca. O niilismo, a vontade de nada, ao negar a si mesmo, será transmutado em uma vontade afirmativa, logo em uma vontade de potência criadora, capaz de inventar novos valores e dar um novo sentido à vida.

## 2 DIONÍSIO CONTRA SÓCRATES: a ética trágica contra a moral racional

O referente capítulo se propõe a discutir e compreender o mergulho filosófico empreendido por Nietzsche ao fazer um retorno à Filosofia dos pré-socráticos – o que Nietzsche (1873/1995) denominava de filosofia na Idade Trágica dos gregos –, como principal inspiração para a sua maneira de pensar e produzir “um filosofar para a vida” a partir das reflexões oriundas da concepção da tragédia helênica.

Ao resgatar a concepção do trágico – aqui se faz uma referência a sua primeira obra publicada, intitulada *O nascimento da tragédia* –, Nietzsche (1872/2007) faz a retomada do elemento esquecido: o Dionisíaco. Ele não apregoa o desprezo ao apolíneo, mas salienta sua importância, bem como a relevância na reconciliação dele com o dionisíaco. A ênfase nietzschiana é clara: o grande inimigo de Dionísio, na verdade, fora Sócrates, não Apolo. Nesse sentido, essa obra aponta para dois caminhos principais: “a crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia de Sócrates [...]; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionisíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade” (MACHADO, 1997, p.11).

É assim que Nietzsche começa sua guerra com o modo de pensar ocidental, percebendo a grande influência que a filosofia socrática tem sobre a maneira de pensar do homem, fazendo com que este acredite na capacidade infinita da razão em criar valores superiores à própria vida, negando-a em nome de noções metafísicas. Segundo Machado (1997, p. 11), “[...] a ‘estética racionalista’ socrática é a que introduz na arte a lógica, a teoria, o conceito, no sentido em que a criação artística deve derivar da postura crítica”. A esse respeito, afirma o próprio Nietzsche (1888/2008b, p. 60):

[...] Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega [...] ‘Racionalidade’ contra instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida! [...] Ele não é apolíneo nem dionisíaco; nega todos os valores estéticos – os únicos valores que o *Nascimento da tragédia* reconhece: [...] no símbolo dionisíaco é alcançado o limite último da *afirmação*.

Com a retomada do dionisíaco, bem como sua reconciliação com o apolíneo, ele faz uma oposição radical à moral racional socrática, a partir da concepção do trágico, ou seja, de uma ética trágica. Para Nietzsche, não mais



interessa pensar metafisicamente, é preciso superar os dualismos que subjagam, enfraquecem e negam à vida, começados pelo modo de pensamento metafísico de Sócrates.

Até que ponto eu havia com isso encontrado a concepção do “trágico”, o conhecimento definitivo sobre o que é a psicologia da tragédia [...] “O dizer sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco [...] (NIETZSCHE, 1888/2008b, p.61, grifo do autor)

É inegável que Nietzsche tenha retomado o pensamento trágico como oposição ao modo de pensar socrático, trazendo à tona outra perspectiva para o exercício e, por conseguinte, para a produção do pensamento. “A Nova maneira de pensar’ significa um pensamento afirmativo, um pensamento que afirma a vida e a vontade de vida, um pensamento que expulsa enfim todo negativo” (DELEUZE, 2018, p. 51). Em suma: enquanto Sócrates afirma o negativo da vida, Nietzsche, a partir da tragédia, propõe um caráter afirmativo em relação à vida.

Antes de adentrarmos nessa questão – que é o tema central das discussões e reflexões deste capítulo – cabe algumas elucubrações acerca do que seria o apolíneo e o dionisíaco, e também a reconciliação dessas concepções tão antagônicas, porém inseparáveis e, por conseguinte, complementares.

## **2.1 A Tragédia: Dionísio e Apolo, opostos inseparáveis**

Para pensarmos a concepção trágica teremos que perpassar e atravessar estes dois conceitos, cabendo assim uma discussão e algumas reflexões acerca da relevância da significação de ambas e, ulteriormente, a elaboração da importância da reconciliação entre os instintos artísticos de criação do dionisíaco e apolíneo. “A base dessa teoria da tragédia são os conceitos de apolíneo e dionisíaco [...]” (MACHADO, 2005, p. 7).

Começaremos exprimindo alguns aspectos que possibilitam facilitar a compreensão e o entendimento acerca do que seria a concepção apolínea. Partindo das representações que caracteriza o deus Apolo, Nietzsche (1872/2007, p. 26) nos coloca o seguinte:

[...] Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, segundo a raiz do nome “resplendente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia. A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência reparadora e sanadora do sono e do sonho, é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida.

A partir do excerto supracitado, podemos destacar alguns pontos fundamentais para o entendimento e a compreensão da dimensão que caracteriza o instinto artístico apolíneo: o divino e a luz, a verdade, a perfeição e, principalmente, a aparência – a representação.

Nesse sentido, podemos conceber Apolo como a divindade que inspira e possibilita aos homens dar formas ao mundo e a si mesmo – sobretudo a si próprio, como princípio de individuação. Não somente simples formas, mas as mais divinas, resplandecentes e perfeitas aparências que poderiam vir a ser criadas por estes.

Ora, se a aparição de Apolo irrompe como a forma perfeita para o homem assemelhar-se, cultivar-se e recriar o mundo em que habita e transita, logo se chegará a um aspecto fundamental acerca do apolíneo: a negação e a dissipação do sofrimento e da dor do indivíduo a partir da aparência e da representação. O instinto artístico apolíneo surge como uma máscara frente ao absurdo e horror da realidade concreta, ou seja, Apolo se coloca como os raios solares que iluminam todo o caráter obscuro da existência: ele é a cura para as dores do indivíduo. É pensando nesse sentido que Deleuze (2018, p. 21, grifo do autor) explicita:

Apolo [...] constrói a aparência da aparência, a bela aparência, o sonho ou a imagem plástica, e, assim, se liberta do sofrimento. “Apolo triunfa sobre o sofrimento do indivíduo pela glória radiosa com a qual envolve a eternidade da aparência”, ele *apaga* a dor.

Nesse sentido, acerca daquilo que também concerne ao apolíneo, Machado (2005, p.7) nos esclarece:

O apolíneo é para Nietzsche o princípio de individuação, um processo de criação do indivíduo, que se realiza como uma experiência da medida e da consciência de si. E se Nietzsche dá a esse processo o nome de apolíneo é porque, para ele, Apolo, deus da beleza, cujos lemas são “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, é a expressão, a representação, a imagem divina do princípio de individuação.

Quando nos deparamos com as colocações mencionadas anteriormente, podemos facilmente erigir uma crítica à concepção apolínea ao afirmarmos que esta não passa de uma fábrica de ilusões ao transformar tudo em aparências, formas e representações perfeitas, divinizadas.

Ora, sabemos que a existência consiste, também, em sofrimento e dor, e que estas são características inerentes e inseparáveis do existir. Mas não é disso que se trata aqui, pois, o apolíneo “[...] já significa, como sempre significará para Nietzsche, o elogio da aparência como necessária não só à manutenção, mas à intensificação da vida” (MACHADO, 2017, p. 29). Se a concepção apolínea é importante para a intensificação da vida, não podemos prescindir-la, porém devemos incorporá-la. Mas incorporá-la a quê? Como uma concepção tão imagética, como a apolínea, das formas e representações, pode servir ao homem como um intensificador para a própria vida?

A razão é que a consciência apolínea é apenas um véu [...] que dissimula ao grego um mundo que, pelo que encerra de verdade, não pode ser ignorado. Pretendendo substituir o mundo da verdade, ou a verdade do mundo, pelas belas formas, a arte apolínea deixa de lado algo essencial; virando as costas para a realidade, dissimulando a verdade, ela desconsidera o outro instinto estético da natureza, que não pode ser esquecido: o dionisiaco. (MACHADO, 2017, p. 29-30)

É nesse sentido que resgataremos, a partir do pensamento filosófico nietzschiano acerca da tragédia, o elemento esquecido e fundamental a esta concepção: o dionisiaco. É somente incorporando a concepção dionisiaca a si que a apolínea pode se transformar em intensidade para a vida. Trataremos dessa reconciliação posteriormente, pois, agora, faz-se necessário compreender mais sobre o deus relegado: Dionísio.

Dioniso é apresentado com insistência como o deus *afirmativo e afirmador*. Ele não se contenta em “resolver” a dor num prazer superior e suprapessoal; ele afirma a dor e faz dela o prazer de alguém. Mais do que se resolver no ser original ou reabsorver o múltiplo num fundo primitivo, Dioniso *se metamorfoseia* em múltiplas afirmações. Mais que reproduzir os sofrimentos *da individuação*, ele afirma as dores *do crescimento*. É o deus que afirma a vida, para quem a vida tem que ser afirmada, *mas não* justificada, nem redimida. [...] Dioniso [...] “como o fim da individuação”. (DELEUZE, 2018, p. 23, grifo do autor)

Ora, se o instinto artístico apolíneo é a expressão das formas mais belas, resplandecentes e perfeitas que tentam idealizar a vida como algo que pode ser

experimentado sem dor e sofrimento, renegando a própria vida ao julgá-la e inferiorizá-la ao buscar as formas perfeitas, o instinto artístico dionisíaco será a força que irá se opor frente a esse aspecto negativo: será o impulso afirmativo vital.

Doravante, o deus Baco será a força afirmadora da vida – Dionísio, o afirmativo: o afirma-a-dor. Aquele que afirma a vida – principalmente na dor e no sofrimento –, que se regozija nela e que irá lutar contra todo o modo que visa à negação da existência em prol de um mundo de representações ideais. A força dionisíaca é aquela que transmuta a negação da vida em afirmação e transforma a dor do existir em gozo e prazer pela própria existência.

Não é suficiente apenas dizer que a concepção dionisíaca se apresenta como a força afirmadora da vida, mesmo em toda sua dor e sofrimento. Cabe também se questionar a fonte que inspirou Nietzsche a chegar nessa nova maneira de pensamento e de enxergar o mundo tal como ele é. Nesse sentido, Machado (2005, p. 8, grifo do autor) nos ajudar a refletir sobre as águas que Nietzsche bebeu para poder elucubrar sobre esta concepção:

[...] o dionisíaco é pensado por Nietzsche a partir do culto das bacantes: cortejos orgiásticos de mulheres que, em transe coletivo, dançando, cantando e tocando tamborins em honra de Dioniso, à noite, nas montanhas, invadiram a Grécia vindos da Ásia. Em vez de um processo de individuação, trata-se de uma experiência de reconciliação das pessoas com as pessoas e com a natureza, uma harmonia universal, um sentimento místico de unidade. A experiência dionisíaca é a possibilidade de escapar da divisão, da individualidade, e se fundir ao uno, ao ser; é a integração da parte na totalidade. Ao mesmo tempo, o dionisíaco significa o abandono dos preceitos apolíneos da medida e da consciência de si. Em vez de medida, delimitação, calma, tranquilidade, serenidade apolíneas, o que se manifesta na experiência dionisíaca é a *hybris*, a desmesura, a desmedida.

Partindo do que acabara de ser exposto por esse fragmento acima mencionado, percebemos mais ainda os aspectos que tornam distintas as concepções dionisíacas e apolíneas. O dionisíaco é a parte que complementa a limitação apolínea de pensar o mundo somente através das formas, do processo de individuação e de valores que se apregoam superiores a própria vida.

Dionísio é aquele quem dissipa as formas a partir da liberação contínua das forças; foge à divisão e a individualidade para juntar-se ao uno; é a ponte que conduz a integração da parte à totalidade; é a desmedida da medida e da ideia de

consciência de si. “[...] o dionisíaco produz a desintegração do eu, a abolição da subjetividade; produz o entusiasmo, o enfeitamento, o abandono ao êxtase divino, à loucura mística do deus da possessão” (MACHADO, 2005, p.8).

Dessa forma, o êxtase dionisíaco produz, enquanto dura, um efeito letárgico que dissipa tudo que foi vivido no passado: é uma negação do indivíduo, da consciência, do Estado, da civilização, da história. Metamorfoseados em sátiros e silenos, seres da natureza que são protótipos do homem verdadeiro, os “loucos de Dioniso” desintegram o eu, a consciência, a individualidade e se sentem na verdadeira natureza. (MACHADO, 2017, p. 32)

Até que ponto o dionisíaco pode significar uma intensificação e afirmação da vida sem que esta se perca em um contínuo de suas próprias intensidades e forças? O dionisíaco, enquanto força, pode ser controlado? Como encontrar o mínimo de medida na desmesura de Dionísio? Como produzir um pequeno resquício de consciência para que ele não se afunde definitivamente num processo letárgico?

Essas interrogações podem novamente nos reconduzir ao apolíneo, pois, ao refletirmos acerca do dionisíaco e sua fome insaciável por devorar e destruir as formas poderíamos acabar incorrendo em um equívoco: o medo do mundo sem forma alguma. Isso seria possível? Como conceber uma existência sem o princípio de individuação? Como se tornar o uno sem antes ter sido parte? Como achar plausível um mundo totalmente real, sem representações e ilusões?

Não é esse, porém, o dionisíaco que Nietzsche elogia. Expondo suas características, ressaltando seus perigos, seu terrível instinto de destruidor o filósofo visa a realçar ainda mais a importância do novo antídoto que contra ele foi criado. [...] A característica da nova estratégia [...] é integrar, e não mais reprimir, o elemento dionisíaco, transformando o próprio sentimento de desgosto causado pelo horror e pelo absurdo da existência em representação capaz de tornar a vida possível. Mérito ainda de Apolo, mérito do deus do sonho e da beleza [...] (MACHADO, 2017, p. 33-34)

A partir de agora começamos a entrar no ponto mais importante concernente ao que consistiria a compreensão da concepção de tragédia grega: a reconciliação do apolíneo e do dionisíaco. “[...] a última palavra de Nietzsche a respeito do nascimento da tragédia não é o antagonismo entre o apolíneo e o dionisíaco: é a aliança, a reconciliação entre os dois [...]” (MACHADO, 2005, p.8). Nesse sentido, Nietzsche (1872/2007, p.24, grifo do autor) afirma que:

Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica mas à certeza imediata da intuição [Anschauung] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*, da mesma maneira como a procriação depende da dualidade dos sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações.

Ora, percebe-se que não se trata de uma reconciliação definitiva, dada num fluxo eterno e perene das forças e das formas, mas de uma verdadeira guerra que não cessa. E como nessa batalha nunca haverá um vencedor absoluto, de tempos em tempos, se fará imprescindível uma aliança entre elas.

Assim, a difícil relação entre o apolíneo e o dionisíaco na tragédia poderia realmente ser simbolizada através de uma aliança fraterna entre as duas divindades: Dionísio fala a linguagem de Apolo, mas Apolo, ao fim, fala a linguagem de Dionísio [...]. (NIETZSCHE, 1872/2007, p.127)

“A tragédia é a reconciliação, a aliança admirável e precária dominada por Dioniso. Pois, na tragédia, Dioniso é o fundo do trágico” (DELEUZE, 2018, p. 22). Apesar de não podermos apontar um vencedor definitivo, ainda sim, haverá uma imposição dionisíaca frente ao apolíneo. Contudo, é “[...] como se Apolo ensinasse a medida a Dioniso, ou como se servisse a poção mágica, a bebida trágica, em sonho” (MACHADO, 2017, p.37). Apolo e Dionísio são opostos inseparáveis; distintos complementares; o que é a morte para um, é a vida para o outro e vice-versa.

Estes dois instintos tão diferentes caminham lado a lado, o mais das vezes em estado de conflito aberto, excitando-se mutuamente a fazer criações novas e mais vigorosas, a fim de perpetuar entre eles o conflito dos contrários que recobre em aparência apenas o nome de arte que lhes é comum: até que, por fim, por um milagre metafísico do querer helénico, aparecem unidos, e nesta união acabam por engendrar a obra de arte ao mesmo tempo dionisíaca e apolínea, a tragédia ática. (DELEUZE, 1994, p. 51)

À guisa de conclusão acerca da concepção do trágico, ressaltaremos um último e relevante aspecto. Para tanto, buscar-se-á, nas próprias palavras de Nietzsche (1872/2007, p. 52), as pistas capazes de conduzir-nos a este elemento: “[...] um superpotente sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza. [...] de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria [...]”.

Eis que surge o que há de mais belo e afirmativo encontrado nessa concepção: a alegria – ou, em outros termos, o regozijar e enaltecer a vida. “[...] a

finalidade da tragédia é produzir alegria. A tragédia [...] não produz sofrimento, mas alegria: uma alegria que não é mascaramento da dor, nem resignação, mas a expressão de uma resistência ao próprio sofrimento” (MACHADO, 2017, p. 38-39). Esta forma alegre, em última instância, se chama: a ética trágica.

Esse aspirar infinito, o bater de asas do anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual como [...] uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los. (NIETZSCHE, 1872/2007, p. 140)

## **2.2 Sócrates e a moral racional: o verdadeiro opositor a Dionísio**

Na seção anterior discutimos e refletimos acerca dos conceitos que caracterizam o apolíneo e o dionisíaco. Abordamos também a necessidade que ambas têm de uma reconciliação – mesmo que de tempos em tempos por viverem numa incessante batalha entre si –, pois, exprimir a importância dessa aliança é, em suma, afirmar uma perspectiva mais genuína concernente à tragédia. Por fim, de maneira breve, salientamos que o intuito da tragédia é produzir a alegria apesar dos sofrimentos e das dores do mundo.

Doravante, entraremos na discussão central proposta pelo referente capítulo: Sócrates como o verdadeiro opositor frente ao dionisíaco; o racionalismo moral socrático contra a ética trágica resgatada por Nietzsche. Nesse sentido, começaremos com um apontamento feito por Barrenechea (2006, p.43) sobre a influência do socratismo na arte grega e, conseqüentemente, no degrading e enfraquecer do homem:

[...] Nietzsche vai assinalar que a arte grega chegou à decadência, ao esgotamento, pela anarquia dos instintos estéticos, pela irrupção de um exagerado instinto de conhecimento. O socratismo, que sustenta a necessidade de tentar não só conhecer o real, mas corrigir o real, postulando um além-mundo, estragou as potências afirmativas da arte grega.

Sócrates, nesse sentido, elevando o conhecimento, fazendo dele algo superior ao real e, por conseguinte, à própria vida, não somente criou um mundo metafísico, como também enfraqueceu a existência real e concreta, suscitando

assim o desprezo pela realidade em nome de um suposto saber puro e verdadeiro encontrado na racionalidade:

[...] é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na scrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo. Penetrar nessas razões e separar da aparência e do erro o verdadeiro conhecimento, isso pareceu ser ao homem socrático a mais nobre e mesmo a única ocupação autenticamente humana: tal como aquele mecanismo dos conceitos, juízos e deduções foi considerado, desde Sócrates, como a atividade suprema e o admirável dom da natureza, superior a todas as outras aptidões. (NIETZSCHE, 1872//2007, p.92)

O socratismo engendra o instinto de conhecimento que julga a si próprio como força capacitada para avaliar o erro e o acerto dentro da natureza das coisas e do ser, instaurando assim um dualismo, uma dialética: o racionalismo moral. “[...] o espírito científico [...] acredita que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode conhecer o ser em seus abismos mais longínquos e até mesmo corrigi-lo [...]” (MACHADO, 1997, p.12), ou seja, a vida passa a ser compreendida a partir de conceitos e combinações lógicas.

É com a ascensão desse instinto, que busca um saber puro e verdadeiro, que será ocasionado o declínio, o enfraquecimento e, por fim, o desmoronamento do seu oposto: a ética trágica. “[...] com isso a velha tragédia foi abaixo, o princípio assassino está no socratismo estético: na medida, porém, em que a luta era dirigida contra o dionisíaco na arte mais antiga, reconhecemos em Sócrates o adversário de Dionísio [...]” (NIETZSCHE, 1872/2007, p. 81).

[...] Sócrates é o primeiro gênio da *decadência*: ele opõe a ideia à vida, julga a vida pela ideia, põe a vida como devendo ser julgada, justificada, redimida pela ideia. O que ele nos pede é que cheguemos a sentir que a vida, esmagada sob o peso do negativo, é indigna de ser desejada por si mesma, experimentada nela mesma: Sócrates é o “*homem teórico*”, o único verdadeiro contrário do homem trágico. (DELEUZE, 2018, p. 24)

Partindo desse ponto, começaremos a discutir e a refletir acerca dessa outra invenção moralizante socrática: o homem teórico. “[...] o instinto é justamente a força afirmativa-criativa, e a consciência se conduz de maneira crítica e dissuadora, em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador [...]” (NIETZSCHE, 1872/2007, p. 83). Nesse sentido, percebe-se que o homem teórico, para Sócrates, é aquele cujo processo criador ocorre somente através da



consciência – cabe oportunamente lembrar aqui qual força (apolínea) a consciência se subordina enquanto medida para as coisas –, enquanto o instinto (dionisíaco) da desmedida e da dissolução da consciência – se torna mero crítico.

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres e ou presas aguçadas. No homem essa arte do disfarce chega a seu ápice; aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade, é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. (NIETZSCHE, 1873/1991, p. 31-32)

O intelecto, a razão, em suma, o homem teórico, para o pensamento trágico nietzschiano, não passa de mero disfarce e mendacidade. Apenas os indivíduos enfraquecidos e esturricados utilizam desse meio para conservação de si: só o homem fraco, por conseguinte, moral, como Sócrates, para vislumbrar no conhecimento a verdadeira e única força motriz capaz de alcançar a verdade. A presunção socrática, na tentativa de corrigir o mundo pelo uso do racionalismo moral, não nos fortalece em nada, apenas demonstra a vaidade dele e o desprezo pelo mundo real. Segundo Nietzsche (1872/2007, p. 82):

[...] o socratismo [...] para onde quer que dirija o seu olhar perscrutador, avista ele a falta de compreensão e o poder da ilusão; dessa falta, infere a íntima insensatez e a detestabilidade do existente. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de desprezo e superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas, em um mundo tal que seria por nós considerado a maior felicidade agarrar-lhe a fímbria com todo o respeito.

O pensamento nietzschiano nos faz um alerta para essa sede insaciável oriunda do instinto do conhecimento que, ao se separar da vida para avalia-la e subjugar-la por um viés desdenhoso e negativo, fazendo da própria sede de saber não um instrumento, mas o valor superior capaz de exercer um julgamento sobre a vida. Nietzsche (1873/1995, p. 20) nos relembra:

[...] quem se ocupa dos Gregos deve lembrar-se sempre de que o desejo imoderado do saber é, em si e em todos os tempos, tão bárbaro como o ódio ao saber, e de que os Gregos domaram o seu instinto de conhecimento, em si insaciável, mediante a consideração

pela vida e mediante uma necessidade de vida ideal – porque o que aprendiam logo queriam viver

Sendo assim, podemos rapidamente pensar que o instinto do conhecimento é em si problemático. Mas não, o problema não é verdadeiramente esse. A problemática real “[...] é o estabelecimento do postulado socrático segundo o qual só pode ser belo aquilo que é consciente, racional” (MACHADO, 2017, p. 46). Somente pelo uso da razão se pode almejar o belo, o bom e verdadeiro, segundo o pensamento de Sócrates. Ou seja: o homem teórico é aquele que concebe para si uma vida ideal em detrimento da vida real. “[...] É justamente ‘a crença inabalável de que o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode atingir os abismos mais longínquos do ser, e não apenas é capaz de conhecer o ser, mas ainda de corrigi-lo’” (MACHADO, 2017, p. 47-48). É devido ao racionalismo moral – que é dialético por excelência – criado por Sócrates que o instinto do conhecimento passa a ser usado para criar categorias dicotômicas de valores superiores, desconsiderando radicalmente a vida. “A dialética, em geral, não é uma visão trágica do mundo, mas, ao contrário, a morte da tragédia, a substituição da visão trágica por uma concepção teórica (com Sócrates) [...]” (DELEUZE, 2018, p.30).

Por meio do subterfúgio da razão, o homem criou a sua maior ilusão, a sua maior farsa. Foi a partir do pretexto da racionalidade como a medida perfeita para a criação da verdade, enquanto valor superior em relação à vida, que o homem inventou a sua maior mentira. Nesse sentido, podemos ver aonde o desespero conduziria o homem, e este seria seu grande fado:

[...] a verdade o levaria ao desespero e ao aniquilamento, a verdade de estar eternamente condenado à inverdade. Ao homem, entretanto, convém a crença na verdade inalcançável, na ilusão que se aproxima de modo confiável. Será que ele não vive propriamente por meio de um engano constante? (NIETZSCHE, 1872//2005b, p. 29)

Como o homem pode atenuar esse desespero ao defrontar-se com esse equívoco, que consiste em buscar algo que não está ao seu alcance, que é a verdade – a magna Verdade – por intermédio do uso da razão? Como não sucumbir ao limbo existencial ocasionado pelos limites da racionalidade e do conhecimento? Somente resgatando a concepção trágica do homem em detrimento de uma concepção teórica do homem.

“Qual é a condição para que se dê o retorno ou o renascimento da tragédia? Nietzsche o enuncia claramente: que o espírito científico deixe de ser ilimitado e sua pretensão a uma validade universal seja aniquilada [...]” (MACHADO, 1997, p.13). Nietzsche não só salienta o antídoto frente ao veneno originado pelo homem do conhecimento, como já aponta sua superação e cura a partir da realização do retorno ao trágico: “[...] a arte trágica é a atividade que dá acesso às questões fundamentais da existência, e se constitui, ainda hoje, como o antídoto à metafísica racional” (MACHADO, 1997, p.12).

Nesse sentido, compreende-se que a racionalidade é importante, mas não quando usada como critério de valoração frente à vida e seu caráter essencialmente trágico. E é frente aos limites da razão, que “[...] o ressurgimento da experiência trágica já começa a se realizar, visto que o homem moderno começa a pressentir os limites do prazer socrático do conhecimento [...]” (MACHADO, 1997, p.13).

[...] a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar esse prazer nas aparências, mas por trás delas. Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual [...]. Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, o tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessários, dada a plethora de incontáveis formas de existência a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo [...]. (NIETZSCHE, 1872/2007, p. 100)

Somente a partir da concepção dionisíaca da arte chegaremos a regozijar-nos frente à existência. A moral racional socrática nos coloca frente a inúmeros limites existenciais e, por conseguinte, a uma negação da vida em nome de aparências e valores superiores metafísicos. Só transporemos essa visão de mundo com a ética trágica.

É na antinomia “ética trágica contra moral racional” que reside a grande guerra do “homem trágico contra o homem teórico”. Somente ao enxergar o trágico da existência e afirmar a vida em toda sua contradição – sobretudo na dor e no sofrimento –, que passaremos a não mais categorizar e avaliar a vida em dualismos socráticos de “belo e feio”, “bem e mal”, “falso e verdadeiro”. Só assim não mais

subordinaremos a vida à razão, fazendo da concepção trágica um contra-ideal ao ideal moral de Sócrates. Apenas o homem trágico, ao se deparar com os limites da razão, é capaz de cantar o cântico do eterno prazer na existência, fazendo da própria vida o grande avaliador de si e do mundo.

### **03 A MORTE DE DEUS E O DECLÍNIO DO HOMEM: do ressentimento ao nihilismo**

No capítulo anterior, discutimos acerca da inspiração filosófica que conduziu Nietzsche ao resgate da concepção de tragédia grega e as reflexões que foram suscitadas a partir dessa imersão na Filosofia pré-socrática. Nesse sentido, salientou-se dois aspectos relevantes retomados por ele: os impulsos artísticos dionisíaco e apolíneo como forças complementares e conciliáveis em detrimento de uma noção mais dialética entre eles, salientando a importância da aliança entre essas forças para uma concepção mais genuína da tragédia; bem como apresentar o verdadeiro opositor a Dionísio e ao homem trágico, que é Sócrates e o homem teórico. Ou seja, expressou-se o grande conflito entre a ética trágica e a moral racional oriunda do pensamento socrático.

A partir disso o homem passou a avaliar a vida conforme critérios valorativos racionais, dialéticos, metafísicos e, conseqüentemente, morais. A razão, sendo capaz de afirmar o que é bom, belo e verdadeiro acaba por subjugar, negar e enfraquecer a existência em seu caráter mais essencial, que é o trágico: a racionalidade moral como negadora da vida. “A confiança na vida se foi; a vida mesma tornou-se um problema [...]” (NIETZSCHE, 1882/2012, p.13).

Nesse sentido, podemos pensar uma influência muito forte do socratismo sobre o cristianismo, pois ambos, apesar de suas particularidades distintas, se aproximam em seu caráter mais decadente ao estabelecer valores superiores à própria vida. Ora, se Sócrates fez da Razão o grande avaliador, o cristianismo, por sua vez, seguindo também uma lógica metafísica, transformará Deus no grande avaliador do mundo, da existência e da vida. Podemos ver nitidamente, na filosofia de Sócrates, um precursor para o cristianismo, que se aproximam na medida em que a fundamentação de ambos está radicada na moral.

O que era crença no valor superior da verdade baseado na razão, acaba por transformar-se em crença cega, na própria fé inquestionável em relação a Deus, ou seja, na tradição, costumes e valores dos sacerdotes. “Até agora foi o homem, concebido enquanto criatura em relação a um Criador, quem avaliou; e os valores que o criou desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo” (MARTON, 2001, p.72).

O homem passará, doravante, a renunciar à vida terrena e seu próprio corpo em nome de Deus e da vida eterna. “A verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema” (DELEUZE, 2018, p.122). Os sacerdotes, transmudanos, ao fazer de Deus a magna verdade, a representação colocada acima do bem e do mal, são acusados por Nietzsche (1883-1885/2018, p.30-31):

Sufrimento e impotência – foi o que criaram todos os trasmudanos; e a breve loucura da felicidade, que apenas o ser mais sofredor experimenta.

Fadiga que de um salto quer alcançar o fim, com um salto-mortal, uma pobre, insciente fadiga que nem mais deseja querer: ela criou todos os deuses e trasmudanos.

[...] Foram os doentes e moribundos que desprezaram corpo e terra e inventaram as coisas celestiais [...].

Precisamos, mesmo que de modo breve e lacônico, entendermos quem são esses sacerdotes, transmudanos, esses bajuladores do paraíso e da vida eterna. Deus, enquanto conceito, não se originou sozinho, tampouco foi criado sem um criador. Os sacerdotes o engendraram. A concepção divina judaica, apesar de ser um conceito vazio, não foi produzida ao acaso, tendo seu surgimento a partir do nada. É aquele que Nietzsche (1887/2009) chamou de Sacerdote ascético, na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, o responsável pela criação do conceito de Deus.

Quem seria esse sacerdote ascético? Qual seria seu interesse em criar o conceito de Deus? “O asceta trata a vida como um caminho errado, que se deve enfim desandar até o ponto onde começa; ou como um erro que refuta [...]” (NIETZSCHE, 1887//2009, p.98). Era necessário que alguém incorporasse esse ideal. Alguém precisa encenar ser o porta-voz de Deus.

Aquele que dá forma ao ressentimento, aquele que conduz a acusação e leva sempre mais longe o empreendimento de vingança, aquele que ousa a inversão dos valores, é o sacerdote. E, mais particularmente, o sacerdote judeu, o sacerdote sob sua forma judaica. (DELEUZE, 2018, p.162)

Com a “voz de Deus” saindo de sua boca, o sacerdote judaico pôde exercer seu poder, dominar, produzir indivíduos cegamente obedientes. A produção do divino, executada pelo sacerdote, interessava-se pelo poder, pela autoridade, ou seja, flertava com a dominação, a obediência e a subserviência. Ao aceitar a Deus, o

homem negou sua própria vida e a este mundo. Por conseguinte, a moral sacerdotal passou a ser a ditadora da verdadeira verdade, a responsável por operar o conceito de Deus. Foram esses adoecidos, morredidos e impotentes quem criaram Deus e o colocaram como redentor de si diante da vida. “O espírito desses redentores era feito de lacunas; mas em cada lacuna haviam posto sua ilusão, seu tapa-buraco, que chamavam de Deus” (NIETZSCHE, 1883-1885/2018, p.87-88).

Nesse sentido, percebe-se claramente que já não é mais a razão que está acima da vida como “A grandiosa verdade”, mas Deus, “A grande instância superior”, o juiz dos juízes. Se antes o homem almejava a superação do absurdo da existência através do conhecimento racional, agora renega-se a vida terrena em nome de um conceito metafísico vazio – Deus – que promete o paraíso e a eternidade: a moral racional é substituída ao ser transformada em moral cristã. Neste aspecto, irrompe aquele que, possivelmente, fora o primeiro a se colocar explicitamente como carrasco de Deus:

De fato, eu mesmo não acredito que alguém, alguma vez, tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita, e não apenas como eventual advogado do Diabo, mas também, falando teologicamente, como inimigo e acusador de Deus [...]. (NIETZSCHE, 1878/2005c, p.7)

Com base no que fora dito acima, o referente capítulo irá percorrer o caminho mais caro à filosofia nietzschiana: sua guerra em relação ao cristianismo, em forma de crítica mordaz e ferrenha, a essa noção estritamente metafísica. “Em nós se realiza, supondo que desejem uma fórmula – *a autossupressão da moral*” (NIETZSCHE, 1881/2016a, p.13). É esse eixo do pensamento nietzschiano que nos interessará de agora em diante.

Tentaremos compreender e pensar, juntamente ao autor e comentadores, como a moral cristã pode ser responsabilizada pela decadência do homem – juntamente a Sócrates, o primeiro decadente – transformando-o em um ser impotente, ressentido, vingativo, obediente e, sobretudo, niilista. Ao abjurar a vida, ele a diminui. A redução da vida terrena e real em prol da representação de uma vida pautada na eternidade. “Desvalorizando este mundo em nome de um outro, essencial, imutável e eterno, a cultura socrática-judaico-cristã é niilista desde a base” (MARTON, 2001, p.71).

“Aquele que renega a vida é ainda aquele que quer uma vida diminuída, sua vida degenerescente e diminuída, a conservação de seu tipo e, além disso, a potência e o triunfo de seu tipo” (DELEUZE, 2018, p.125). Afastar-se da vida se transforma em um eco mortífero. E quanto a isso o próprio Nietzsche (1883-1885/2018, p.43) salienta: “[...] a terra está cheia daqueles a quem se deve pregar o afastamento da vida. [...] cheia de supérfluos, a vida é estragada pelos demasiados”.

“Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do valor da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos [...]” (NIETZSCHE, 1882/2012, p.11-12). Mas sobre quais corpos ele se refere? É nesse sentido que retomaremos o pensamento de Nietzsche para refletir acerca dessas formas subjetivas adoecidas que se originam das influências moralizantes cristãs sobre o indivíduo. O próprio Nietzsche (1888/2008b, p. 102), em “Ecce homo”, afirma:

Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo o que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou um homem, sou dinamite.

É essa crise que interessa-nos, esse colapso causado por ele, dentro da moral cristã e seus desdobramentos que moralizaram o homem e, por conseguinte, o enfraqueceram, debilitando seu espírito e sua vontade. É sobre essa “explosão” causada por Nietzsche que iremos nos debruçar reflexivamente, não somente reiterando e reafirmando suas críticas petardas, mas abrindo caminho às novas perspectivas trazidas pelo pensamento nietzschiano.

“Não é possível revirar todos os valores? E o Bem não seria mal? E Deus apenas uma invenção e finura do demônio? Seria tudo falso, afinal? E se todos somos enganados, [...] não temos também de ser enganadores?” (NIETZSCHE, 1878/2005c, p.10).

E se isso tudo que nos disseram até hoje não passar de um mero devaneio daqueles malogrados e que rogam pragas destinadas diretamente à vida e à existência? E se esse enredo não passar de um milenar processo letárgico daqueles desprezadores de corpos que Nietzsche (1883-1885/2018) explicitou através da boca de Zaratustra? É imprescindível um olhar mais desobediente e questionador, mais perspectivo e menos dialético. Precisamos problematizar acerca da moral que define o bem e mal:



Até agora, foi sobre o bem e mal que se refletiu da pior maneira: sempre foi um tema demasiado perigoso. A consciência, a boa reputação, o inferno [...]; na presença da moral [...], não se deve pensar, menos ainda falar: aí – se obedece! [...] criticar a moral, tomá-la como problema, como problemática [...]. (Nietzsche, 1881/2016a, p.10)

Tendo dito tudo isso, começaremos a aprofundar e pensar sobre as reflexões nietzschianas que o levaram a responsabilizar a moral cristã como ocasionadora da decadência e do adoecimento do homem. Portanto, se faz imprescindível salientarmos alguns apontamentos sobre o que originou e conduziu o homem ao seu próprio declínio. Nesse sentido, tocaremos em aspectos importantes que exprimem a crítica de Nietzsche em relação ao cristianismo.

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!”? [...]. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos os seus assassinos! Mas como fizemos? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de amanhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (NIETZSCHE, 1882/2012, p.137-138)

Tudo começa com a morte de Deus. O homem cria Deus à sua imagem e semelhança – Deus como símile do homem –, mas depois o mata. O homem fez do nada seu grande espelho. A identificação com o vazio instaura a grande crise da humanidade: a vontade de nada. Segundo Nietzsche (1887/2009, p.140, grifo do autor), “[...] o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”. Está radicado neste aspecto o advento do niilismo.

Antes de adentrarmos nesse ponto fundamental, caberá entendermos, mesmo que de modo sucinto, os motivos que o levaram ao desejo pelo nada. Sendo assim, não há como prescindir da discussão nietzschiana acerca do ressentimento, da culpa e má consciência, sistematizada na sua obra intitulada *Genealogia da moral* (1887/2009).

### 3.1 Ressentimento, má consciência e culpa: o solo da moral cristã

Nietzsche, em *Genealogia da moral* (1887/2009), mais especificamente na segunda dissertação – “Culpa’, ‘má consciência’ e coisas afins” –, aborda questões relacionadas à origem da culpa, do ressentimento e da má consciência. É pautado nesse movimento retroativo que ele sustentará seus posicionamentos ao afirmar categoricamente a proveniência moral desses conceitos.

A primeira constatação empreendida por Nietzsche (1887/2009) é a própria transformação do animal homem em um animal com a capacidade para fazer promessas. Ao aprender, apreender e, conseqüentemente, internalizar tal capacidade, o homem passara a vislumbrar e a pensar no futuro. O homem, desde então, passou a ser o primeiro animal a se preocupar com o amanhã.

Mas tal faculdade não foi instaurada ao acaso. Não aconteceu por acaso e fortuitamente. Precisou-se, antes disso, criar no animal homem outra característica distinta, mas interligada à noção de promessa. Outra marca precisava ser feita. Sendo assim, foi necessária a criação do traço mnêmico. Em suma: engendrou-se no homem a capacidade memorativa, produziram-no a memória. “A tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas [...] traz consigo [...] a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais [...]” (NIETZSCHE, 1887/2009, p.44).

Mas como era o animal homem antes de produzir em si mesmo a faculdade da promessa e da memória? Era um ser do instante e do aqui-agora, onde o esquecimento era sua maior virtude. Nesse sentido, foi então necessário forjar algo que pudesse marca-lo indelevelmente (Nietzsche, 1887/2009). Mas o que poderia criar essa marca inapagável nele? “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória [...]” (NIETZSCHE, 1887/2009, p.46). Forjou-se sobre a dor a capacidade mnemônica do homem. O homem do futuro, o animal que aprendeu a prometer é aquele que carrega em sua memória as marcas da crueldade, da violência: as marcas da dor exercida diretamente em seu próprio corpo.

Tendo dito as questões concernentes à criação da memória no homem e a capacidade para fazer promessas, bem como sua relação com a dor, lançamos

mais um questionamento apontado por Nietzsche (1887/2009, p.46): “Mas como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência da culpa, a “má consciência”?”

Nietzsche (1887/2009) chama atenção, em forma de crítica aos grandes genealogistas da moral, para o fato de nunca terem se debruçado sobre a real questão por trás da lógica que fomenta e produz a culpa: a concepção estritamente material de dívida. Para se estabelecer uma relação de dívida, precisa-se, básica e unicamente, de dois eixos para o exercício desse conceito, ou seja, faz-se necessário uma relação contratual entre credor e devedor, comprador e vendedor. Um polo que provém e outro que deve ao provedor. É nesse sentido que reside sua lógica e se engendra a noção de dívida.

Ao escutar as palavras “credor” e “devedor” em nossa língua portuguesa, fica nítido o quanto elas se associam com a questão da dor – e já dissemos que a dor está ligada diretamente à memória e a condição de fazer promessas. Sendo assim, o devedor precisa prometer que irá restituir o bem daquele que lhe concedeu algo. A memória funcionará como o mecanismo que o lembrará, constantemente, de sua dívida ou de um crédito obtido com alguém – que deve ser pago, à custa de dor...

Além disso, o “tu deves”, carrega consigo outro fator importante relativo ao dever, que é sua articulação e seu desdobramento em obediência. Dever pressupõe servidão. O dever transformou-se em umas das balizas acerca do que o homem pode ou não fazer, daquilo que deve ou não ser, como nos mostra Nietzsche (2005, p.85):

[...] considerando, portanto, que a obediência foi até agora a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens, é justo supor que via de regra é agora inata em cada um a necessidade de obedecer, como uma espécie de consciência formal que diz: “você deve absolutamente fazer isso, e absolutamente se abster daquilo”, em suma, “você deve”.

Para tanto, como requisito para que o credor possa confiar em sua promessa de restituição – além do cultivo da obediência frente ao dever –, o devedor, inclusive, poderá prometer-lhe algo de extremo valor, como, por exemplo, sua mulher, filhos, pedaços de terra e moradia. Ademais, o devedor também prometia ao credor algum tipo de castigo sobre seu corpo, dando-lhe pleno direito

sobre ele. Autorizando, inclusive, caso fosse imprescindível, a retirada de alguma parte de si (mutilação), conforme o tamanho da dívida ou em conformidade com aquilo que o credor julgasse necessário ou justo, como fim para a quitação do débito (NIETZSCHE, 1887/2009).

Da lógica material da dívida se origina o sentimento de culpa, pois, sendo um devedor, devo pagar, mesmo que seja através da dor. A sensação de culpa é então, doravante, internalizada com base nesse fora que me açoita, nesse outro que me castiga e aflige, mas que não o culpo. A expiação de si se transforma em má consciência quando interiorizada pelo devedor, ou seja, eu sou o único culpado pela dívida que contraí.

Mas e quanto ao ressentimento? O que podemos pensar e refletir acerca de sua origem, aquilo que o instaura e fundamenta, ou seja, suas raízes? Para Nietzsche (1887/2009), o ressentimento está relacionado diretamente com a culpa, mas como seu avesso, seu contrário em um ponto fundamental: sua direção, seu sentido, seu objetivo.

Ora, enquanto a má consciência é tida como produto oriundo da culpa, ao irromper diretamente da relação material de dívida, tendo como objetivo e sentido a expiação do próprio indivíduo que deve (“deve-dor”), o ressentimento será seu oposto, seu avesso em certa gradação. Faz-se opositor à medida que deturpa e inverte o sentido da culpa. Sua inversão situa-se em relação ao credor que, a partir de agora, será o único culpado pela dívida. O ressentimento passa a ser, doravante, a exteriorização da culpa em forma de expiação em relação ao fora. Sua direção passa a ser a de acusar tudo aquilo que me lhe é exterior (NIETZSCHE, 1887/2009).

Tendo esclarecido, mesmo que de modo sucinto, a concepção nietzschiana acerca da origem moral no homem, buscar-se-á, agora, relacionar a culpa, a má consciência e o ressentimento como o solo mais propício e fértil para o cultivo da moral cristã. Vale ressaltar que, apesar da ênfase dada ao cristianismo, Nietzsche (1886/2005a) assinala em direção ao judaísmo como o primeiro nome referente ao cristianismo. Para ele, o cristianismo é apenas a continuação do judaísmo.

Os judeus – um povo “nascido para escravidão” [...], e com ele todo o mundo antigo, “o povo eleito entre as nações”, como eles mesmos

dizem e creem – os judeus realizaram esse milagre da inversão de valores, graças ao qual a vida na Terra adquiriu um novo e perigoso atrativo por alguns milênios – os seus profetas fundiram “rico”, “ateu”, “mau”, “violento” e “sensual” numa só definição, e pela primeira vez deram cunho vergonhoso à palavra mundo. Nessa inversão de valores (onde cabe utilizar a palavra “pobre” como sinônimo de “santo” e “amigo”) reside a importância do povo judeu: com ele começa a *rebelião escrava na moral*. (NIETZSCHE, 1886//2005a, p.83)

A inversão de valores, executada pelos judeus, fizeram com que se passasse a cultivar outro tipo de homem: a moral do escravo passou a ser a geradora de valores. “Entendo por ‘moral’ um sistema de estimações, o qual se refere às condições de vida de um ser” (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.153). O cultivo do homem será feito a partir da lógica do ressentimento que, em si mesma, é uma forma cultural de decadentes.

Nesse sentido, segundo Deleuze (2018, p.171): “Cultura significa adestramento e seleção”. O modelo de homem, de agora em diante, será o ressentido, aquele que expia o seu exterior, amaldiçoando e maldizendo o mundo e a existência. Quanto a isso, Nietzsche (1901//2008a, p.30) nos faz um alerta: “[...] enquanto acreditamos na moral, condenamos a existência”. É preferível condenar a existência em prol da moral.

O homem será adestrado e selecionado a partir de seu próprio declínio, em conformidade com aquilo que de mais baixo já se produziu enquanto conceito de homem: o fraco, adoecido e degenerado se transforma em seu oposto, tornando-se sinônimo de robustez e vigor.

“As morais e as religiões são o meio principal com o qual se pode moldar o homem tanto quanto se queira [...]” (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.102). A moral perseverou sobre aquilo que um dia fora concebido como uma forma elevada de homem. O que era outrora enxergado como aspectos nobres se tornam, numa substituição de consoantes, numa concepção pobre, minguada e esfacelada concernente ao homem. “O que uma época percebe como mau é geralmente uma ressonância anacrônica daquilo que um dia foi considerado bom – o atavismo de um antigo ideal” (NIETZSCHE, 1886/2005a, p.70).

[...] esses valores sociais foram erguidos sobre o homem com o objetivo de fortalecer seu tom, como se fossem mandamentos de Deus, como “realidade”, como mundo “verdadeiro”, como esperança

e como futuro. Agora, quando a origem mesquinha desses valores torna-se clara, o todo nos parece, com isso, desvalorizado, “sem sentido” [...]. (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.30)

Ao compreendermos a mesquinhez e a baixeza que fundamentou e alimentou toda a moral cristã, principalmente no tocante à marca do ressentimento, também entenderemos o porquê a ausência de sentido se instaurou, mesmo com a vitória – milenarmente temporária – desses valores ao se transformarem nas formas de cultivo do homem.

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim, - porque nós primeiro tivemos que vivenciar o niilismo para descobrir, ver por trás o que era propriamente o valor desses “valores”... Teremos necessidade, algum dia, de novos valores... (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.24)

### **3.2 Deus está morto, mas seu fantasma ainda assombra: o niilismo e seus tipos**

Ao afirmar pela primeira vez o advento da morte de Deus, em *A gaia ciência* (1882/2012), Nietzsche não tinha a pretensão de erigir ou suscitar uma defesa radical relativa à descrença total acerca da existência de Deus. Não era isso que interessava a ele. Sua motivação era compreender os valores intrínsecos que fundamentaram e levaram o homem a criar o conceito de Deus. Ou seja: qual o tipo de solo foi arado e preparado, tornando-se extremamente fértil e propício para que a semente da moral cristã pudesse germinar e crescer, expandindo-se como algo nunca visto antes na terra?

Miséria, miséria mental, corporal, intelectual não são capazes em si, absolutamente, de produzir niilismo, isto é, a recusa radical de valor, de sentido, desejabilidade [...]. Essas misérias sempre permitem interpretações inteiramente diversas. Mas sim: em uma interpretação plenamente determinada, na cristã-moral finca-se [...] o niilismo. (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.27)

Ao nos basearmos no fragmento nietzschiano supracitado como uma das possíveis primeiras fontes para executarmos uma interpretação plausível no tocante ao niilismo, perceberemos, logo de súbito, que não há uma relação provável com algum tipo de degeneração fisiológica, psicológica ou de insuficiência intelectual.

Mas há, indubitavelmente, uma relação estreita entre niilismo e a moral cristã. Sendo assim, o que podemos pensar a respeito acerca do significado desta expressão? Então, segundo Nietzsche (1901/2008a, p.29) o “Que significa Niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se”.

O niilismo, segundo Deleuze (2018), pode ser representado por quatro tipos: o negativo, o reativo, o passivo e o ativo. Este último, por se opor aos outros três, não será abordado, pois, interessa-nos as nuances do niilismo que subjuga, condenam e enfraquecem a existência. Com relação a estes, apresentamos o primeiro: o niilismo negativo, ao qual podemos dizer que está relacionado diretamente à desvalorização, desprezo e enfraquecimento da vida, ou seja, ao judaísmo, ao socratismo e ao cristianismo; o segundo, que é o niilismo reativo, aquele pautado na morte de Deus, onde sua base precípua é a crítica dos valores superiores, o homem que se colocou no lugar de Deus e o avaliou, ou seja, a filosofia ocidental de tradição platônica, a ciência moderna e os valores democráticos; por fim, temos a terceira forma de niilismo que interessa-nos, que é o passivo, consistindo na figura do homem sem esperança, aquele que vê o projeto do homem fadado ao fracasso e que não suporta a impossibilidade do progresso – ou seja, o tempo intempestivo de Nietzsche e o que ele viu do futuro, isto é, o nosso tempo, a nossa contemporaneidade.

Feito essa ressalva conceitual importante acerca dos tipos de niilismo, retomamos a discussão sobre a morte de Deus. A expressão “Deus está morto” não traz consigo – como já mencionado antes – alguma forma de ateísmo ou nova seita que pregasse a inexistência de Deus (um novo ideal, o ateísmo). Ao contrário, o óbito da figura suprema divina acontece porque já não é mais possível acreditar nela enquanto valor, enquanto dogma, enquanto verdade. Deus está morto porque o valor que o criou não existe mais. “[...] a desvalorização dos valores divinos. [...] o mundo metafísico foi desvalorizado, perdeu o poder eficiente, sua força de obrigação” (MACHADO, 1997, p.47). O chão que outrora sustentava o conceito de Deus era, na verdade, areia movediça. Deus sucumbiu porque foi tragado pelo próprio terreno insustentável que um dia o criou: a moral cristã o suplantou.

Talvez as noções mais solenes, em torno das quais sempre se lutou e sofreu, os conceitos de “Deus” e “pecado”, não venham a nos

parecer mais importantes que um brinquedo ou uma dor de criança para o homem velho [...]. (NIETZSCHE, 1886/2005a, p.55)

“Não existem fenômenos morais, apenas uma interpretação moral dos fenômenos” (NIETZSCHE, 1886/2005a, p.66). Nesse sentido, nunca houve um fenômeno moral que pudesse ser intitulado de Deus. O que existiu, na verdade, fora uma interpretação moral desse conceito e, quando pensada frente à vida, ao mundo e ao corpo, o que se via era apenas desprezo e renúncia total em relação a estes.

E essa interpretação já nascera morta, decadente, rumo ao desaparecimento. O que temos agora, na verdade, é apenas a assombração do fantasma de Deus. A exegese divina desvaneceu, seu sentido metafísico se mostrou insuficiente frente ao caráter essencialmente trágico da existência.

Tendo perdido seu único sentido na terra pela sua própria descrença que questionava a verossimilhança acerca do divino, o homem enterrou Deus logo após mata-lo. O que sobrou, então, para o homem enquanto sentido? O sentido de nada. A vontade de nada. Em suma: o niilismo.

Segundo Deleuze (2018, p.189): “Na palavra niilismo, *nihil* não significa o não-ser, mas, antes de qualquer coisa, um valor de nada. A vida assume um valor de nada na medida em que é negada, depreciada”. Ou como bem acrescenta Nietzsche (1901/2008a), não existe niilismo como causa; o que há, na verdade, é o niilismo como efeito, expressão de uma lógica de decadência, ou seja, o desenvolvimento da história hegemônica do Ocidente:

O reino do niilismo é poderoso. Expressa-se nos valores superiores à vida, mas também nos valores reativos que tomam o seu lugar e ainda no mundo sem valores do último dos homens. É sempre o elemento da depreciação que reina, o negativo como a vontade de potência, a vontade como vontade de nada. (DELEUZE, 2018, p.217-218)

O niilismo é o fim da criação de valores superiores em relação à vida, mas ao mesmo tempo é o que de mais nefasto há enquanto ocaso para o homem: o vislumbre no negativo enquanto sentido; a ânsia pela vontade de nada. O perigo do niilismo é ter os dois pés em aspectos diversos, mas que se articulam por terem sido forjados no mesmo terreno: um é no sentido extramundano, para o “além-mundo”; e também a ausência de sentido ao defrontar-se com o mundo. Ambos engendrados pela lógica decadente.



É preciso que se produza a superação do niilismo e, por conseguinte, da ausência de sentido em relação ao mundo real e à vida. Que se construam novos valores, mas em solos diferentes do terreno pantanoso e movediço oriundo da lógica da decadência. A vida é profusão em relação à produção de sentido, basta a enxergamos tal como ela é: essencialmente trágica. Que o homem seja a ponte para o além-do-homem, como aponta Nietzsche (1844-1900/2018), através da boca de Zaratustra. Que ele seja a ligação entre o animal e o além-do-homem. O sentido do além-do-homem é o seu retorno ao aquém, ou seja: à própria terra.

#### 4 O CORPO COMO VONTADE DE POTÊNCIA

Nos capítulos antecedentes apresentamos algumas reflexões e críticas nietzschianas acerca de duas perspectivas que, desde sua ascensão, vem enfraquecendo o homem e, por conseguinte, a vida: o socratismo e o cristianismo.

Com o socratismo temos a supremacia da razão em detrimento da vida, o início da dialética e metafísica como geradores e produtores dos valores superiores à vida. Temos, doravante, a racionalidade moral como a faculdade mais elevada, sendo capaz de definir o bom, o belo e o verdadeiro: a razão como a grande avaliadora da vida. Segundo Nietzsche (1888/2017, p.21) essa “[...] ‘razão’ é a causa de falsificarmos o testemunho dos sentidos. Na medida em que mostram o vir-a-ser, o decorrer, a transformação, os sentidos não mentem”.

No cristianismo, apesar de diferenciar-se em relação ao socratismo, seja na maneira como opera ou no modo como se apresenta, percebemos, nitidamente, várias semelhanças em suas bases e fundamentos. A discrepância reside apenas na substituição das grandes representações para avaliar a vida, pois, na moral cristã, tem-se a divindade como a figura central da grande verdade: Deus como o sucedâneo da primazia da razão. Ainda sim continua os riscos e toda negação em relação à vida. Nesse ponto, Nietzsche (1888/2017, p.30) nos alerta: “[...] A vida acaba onde o ‘Reino de Deus’ começa”.

Apesar dessa distinção, os terrenos para seus cultivos são os mesmos. Ambas as perspectivas são de cunho metafísico e dialético, tendo como pilar fundador e central o ressentimento frente à vida, em suma: são niilistas. “Com o pensar metafísico, tentou impor a existência de outro mundo, de um mundo verdadeiro, essencial, imutável. Com a religião cristã, buscou forjar a existência de outra vida, de uma vida melhor, mais feliz, eterna” (MARTON, 2001, p.58). As duas acabam por enfraquecer o homem e seu corpo, o mundo e a vida ao retirar todo o sentido da terra, colocando-o em um mundo superior ou uma vida eterna, onde não haverá mais dor e sofrimento. “[...] não mais enfiar a cabeça na areia das coisas celestiais, mas levá-la livremente, uma cabeça terrena, que cria sentido na terra” (NIETZSCHE, 1883-1885/2018, p.31)!

Ora, notamos que tais perspectivas não passam de grandes difamadoras e negadoras da vida, ao colocar, seja a razão ou Deus, como os únicos e verdadeiros grandes sentidos para a vida terrena, mesmo que pra isso seja necessário abjurar o próprio corpo, a terra e, sobretudo, a vida. “Que se tenha ensinado o desprezo pelos primeiríssimos instintos da vida; que se tenha inventado uma ‘alma, um ‘espírito’, para arruinar o corpo [...]” (NIETZSCHE, 1888/2008b, p.107). Eis o surgimento de um grande paradoxo metafísico: para a obtenção da vida é preciso negar a própria vida. Quanto a isso, Marton (2001, p.55) assinala: “[...] será preciso desprezar todas as aspirações humanas hostis à vida e amar as propensões em sintonia com os sentidos, os impulsos, os afetos. [...] desdenhar tudo o que até então se venerou [...]”.

Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *ancilares* de moral, “alma”, “espírito” [...], “Deus”, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade? Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, *ou seja, da vida*, quando se faz da anemia um ideal do desprezo ao corpo a “salvação da alma”, que é isto, senão uma receita de *décadence*? (NIETZSCHE, 1888/2008b, p.77, grifo do autor)

O presente capítulo se proporá a discutir algumas reflexões oriundas do pensamento nietzschiano como uma perspectiva contrária ao socratismo e ao cristianismo. Não nos interessa fazer da concepção nietzschiana um novo ideal, mas sim um contra-ideal – ou como o próprio autor define (1888/2017): um martelo contra os ídolos, destruidor de ideais –, capaz de transmutar a negação da existência e da vida em afirmação. Mas como transformar o Niilismo, a vontade de nada, em afirmação, logo, em Vontade de potência? Como desfazer esses ideais metafísicos e recolocar o sentido da vida na terra, no corpo, logo, nela mesma?

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. (NIETZSCHE, 1888/2017, p.14-15)

Nesse sentido, precisaremos pensar e refletir acerca de alguns conceitos nietzschianos fundamentais para fazer guerra a toda forma metafísica e niilista acerca da vida. Discutiremos sobre as forças ativas e reativas e sua relação com a Vontade de potência. Por fim, resgataremos à noção de corpo, empregada por Nietzsche (1883-1885/2018), em “Assim falou Zaratustra”, como “a grande razão”. “É

decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo [...]: o lugar certo é o corpo [...]" (NIETZSCHE, 1888/2017, p.81).

Buscaremos articular esses conceitos e pensá-los a partir do corpo como expressão das forças que tem por sentido a efetuação da Vontade de potência. "[...] o corpo é entendido como um processo dinâmico: um movimento de forças em constante mudança. [...] sendo corpo, é um ser múltiplo e instável, regido pela dinâmica da vontade de potência" (BARRENECHEA, 2009, p.14-15). Sendo assim, o corpo não possui uma natureza espiritual tampouco material, é constituído apenas e a partir das relações de forças que se exercem e lutam entre si para a efetuação da vontade de potência.

#### **4.1 A Vontade de potência e suas forças constituintes**

Precisaremos começar pela compreensão de um conceito fundamental na teoria nietzschiana: a Vontade de potência. Para entendermos melhor o que ele tem a nos ensinar quanto a esta formulação, torna-se necessário, inicialmente, nos debruçarmos sobre sua perspectiva acerca das forças, sendo estas denominadas como ativas ou reativas.

Segundo Barrenechea (2009), Nietzsche não esclareceu muito detalhadamente o que seriam essas forças, fazendo alusão a elas apenas em excertos isolados contidos em seus muitos livros, com exceção de *genealogia da moral*, quando as denominou, especificamente, de ativas e reativas.

Contudo, isso não o impossibilitou de deixar algumas pistas para possíveis interpretações, embora seja imprescindível articulá-las à concepção de Vontade de potência para as compreendermos melhor. Ademais, assinalou os aspectos que as caracterizariam como pontos, centros e *quantum*, em algumas partes assinaladas em *Além do bem e do mal* (BARRENECHEA, 2009).

Apesar de Nietzsche não haver se detido especificamente em ampliar e esclarecer a sua teoria das forças, nos apoiaremos principalmente nas interpretações empreendidas por Deleuze no seu livro *Nietzsche e a filosofia* (1962/2018), para compreendermos melhor o que seriam as forças ativas e as reativas e, posteriormente, articulá-las à vontade de potência.

Começaremos pelas compreensões que dizem respeito às forças reativas. Mas antes desse enfoque, cabe ressaltar uma diferença primordial entre elas e as forças ativas. A distinção consiste em entender como essas forças se estabelecem e se relacionam entre si. Nesse sentido, por se tratarem de forças, depreende-se que estas se colocam como dominantes e dominadas, ou seja, em relação de hierarquia.

Segundo Deleuze (2018), as forças ativas são as dominantes e as reativas, as dominadas. Vale ressaltar que dominantes e dominadas são, respectivamente, as qualidades dessas forças. E que apesar da força reativa ser considerada como dominada, ainda sim não deixa de ser força, logo não cessa de se exercer e efetuar a sua potência. Considerando o que acabara de ser mencionado, podemos retomar a direção para uma compreensão mais detalhada acerca das forças reativas e nos debruçarmos, a princípio, apenas sobre elas.

Segundo Deleuze (2018), as forças reativas, além de serem as dominadas, são caracterizadas pelas forças que servem aos meios e aos fins, ou seja, são forças que servem aos mecanismos e condições de vida. Nesse sentido, podemos compreendê-las como as forças que reagem, visando tarefas mais utilitárias e funcionais, com o intuito de conservação e adaptação.

Contudo, o próprio Deleuze (2018) nos faz um alerta em relação a não pensarmos essas forças apenas por intermédio de suas finalidades e mecanismos, pois, apesar disso, ainda são forças e precisam ser interpretadas como tal e na sua relação com as forças que as dominam, logo, as ativas. Em suma: as forças reativas são as que se exercem em função da autoconservação e dos utilitarismos, sendo uma força exercida por intermédio da consciência.

Tendo esclarecido o que caracteriza as forças reativas, cabe nos questionarmos, doravante, quais seriam essas forças dominantes, consideradas ativas. Mas o que pode caracterizar uma força ativa? “Sem dúvida é mais difícil caracterizar essas forças ativas. Por natureza, elas escapam à consciência [...]” (DELEUZE, 2018, p.57). Sendo assim, como compreender uma força que não pode ser depreendida via consciência, logo, via memória e hábito?

“O que é ativo? Tender à potência”. Apropriar-se, apoderar-se, subjugar, dominar, são as características da força ativa. Apropriar-se

quer dizer impor formas, criar formas explorando as circunstâncias. Nietzsche critica Darwin porque este interpreta a evolução, e até mesmo o acaso na evolução, de maneira totalmente reativa. Admira Lamarck porque este pressentiu a existência de uma força plástica verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações, uma força de metamorfose. (DELEUZE, 2018, p.58-59)

Nesse sentido, as forças ativas são aquelas que estão por trás das forças reativas, operando seu domínio e sua apropriação dentro da hierarquia. Contudo reitera-se que, mesmo as forças ativas – apesar de serem as dominantes – só podem ser concebidas em sua relação com as reativas. E por quê? Ora, se as forças reativas se efetuam para fins mais utilitários e de conservação, logo, perpetuar e cristalizar as coisas, as ativas se efetuam como a força que as criam. Sendo assim, a tendência à potência é a atividade da força, ou seja, a efetuação da criação, da transformação, da diferença, em suma: é a força que caracteriza o próprio fluxo da mudança e da transmutação, logo, é criadora por excelência. Tais forças estão num processo contínuo e ininterrupto de luta entre si, sempre visando expandir-se, aumentar-se, superar-se. Nesse sentido, Marton (2001, p.65) compreende que:

Na ótica nietzschiana, o mundo é constituído por forças agindo e reagindo umas em relação às outras. As forças tendem a exercer-se o quanto podem, querem estender-se até o limite, atuando sobre outras e resistindo a outras mais; efetivam-se manifestando um querer-vir-a-ser-mais-forte. Elas não se situam no tempo, mas o instituem; não preenchem o espaço, mas o constituem.

Já exprimimos alguns pontos que nos ajudaram na compreensão de alguns aspectos referentes à caracterização e a qualidade das forças, tanto ativas quanto reativas. Sendo assim, se torna imprescindível, agora, entendermos o seu fator diferencial, ou seja: a Vontade de potência. Mas o que seria a Vontade de potência? Quais elementos nos ajudam a pensar sobre este conceito?

Seria inconcebível refletirmos sobre tal conceito sem antes situá-lo a partir da teoria das forças. Entretanto, não podemos cometer um erro grosseiro ao confundir a própria vontade de potência com as forças. Se as forças não são equivalentes à vontade de potência, então, o que seria, de fato, esta última? Precisamos começar esclarecendo alguns pontos para não incorrerem nesse equívoco.

Segundo Deleuze (2018), as forças estão relacionadas com a efetivação daquilo que elas podem, enquanto que a vontade de potência estaria relacionada a um tipo de querer interno, mas também complementar. Nesse sentido, não é algo que precede a força, como algum tipo de substância que originariam as forças, mas um complemento, algo interior e que faz parte delas.

A vontade de potência acrescenta-se, portanto, à força, mas como o elemento diferencial e genético, como o elemento interno de sua produção. Ela nada tem de antropomórfica em sua natureza. [...] deve ser considerada, ao mesmo tempo, como elemento genealógico da força e das forças. Portanto, é sempre pela vontade de potência que uma força prevalece sobre outras, as domina ou as comanda. Além disso, é ainda a vontade de potência [...] que faz com que uma força obedeça na relação [...]. (DELEUZE, 2018, p.69)

Precisamos nos debruçar sobre esse ponto colocado que define e situa o elemento genealógico das forças como sendo a própria vontade de potência. “Genealógico que dizer diferencial e genético” (DELEUZE, 2018, p.71). Que isso quer dizer? Que a vontade de potência é tanto o elemento que produz a quantidade das forças em suas relações com outras forças, como também é o elemento que engendra a qualidade produzida dessas mesmas relações impostas pelas forças.

Vale ressaltar que, segundo Deleuze (2018), apesar da vontade de potência ser um princípio, ela incorpora o acaso em vez de suprimi-lo. E é o acaso que impõe a relação às forças: o acaso é o jogo que estabelece a luta constante entre as forças. “A vontade de potência acrescenta-se necessariamente às forças, mas só pode acrescentar-se a forças relacionadas pelo acaso. [...] só ela é capaz de afirmar todo acaso” (DELEUZE, 2018, p.71). É o acaso que coloca em curso o jogo das forças, é por ele que elas se efetuem.

Cabe aqui um breve esclarecimento acerca da quantidade e da qualidade das forças. Quanto à quantidade destas, podemos definir como dominadas e dominantes; quanto às suas qualidades, podemos denominá-las de ativas ou reativas. Ressaltamos que em ambos os tipos de forças encontra-se vontade de potência, portanto, torna-se inútil querer compreender uma força pela sua quantidade. O que importa é sua interpretação com base em sua qualidade. Mas a quem cabe esse “interpretar”? “[...] respondemos: *a vontade de potência*; é a vontade de potência que interpreta” (DELEUZE, 2018, p.72). Dito isto, seguiremos com nossas reflexões acerca do conceito de vontade de potência.

Ora, se à vontade de potência é atribuída uma característica interpretativa em relação à qualidade das forças, ela mesma precisará ser tomada por esse mesmo atributo. Sendo assim, como podemos qualificar a vontade de potência? Qual é a sua qualidade? Ou seria melhor nos perguntar: quais seriam suas qualidades? “Mas, para estar assim na fonte das qualidades da força, é preciso que a própria vontade de potência tenha qualidades particularmente fluentes, ainda mais sutis que as da força” (DELEUZE, 2018, p.72). É isso que tentaremos entender: quais seriam essas particularidades tão fluidas e tão mais discretas que as que concernem propriamente às forças?

As qualidades da vontade de potência, que se referem, pois, imediatamente, ao elemento genético ou genealógico, esses elementos qualitativos fluentes, primordiais, seminais, não devem ser confundidas com as qualidades da força. Por isso, é essencial insistir nos termos empregados por Nietzsche: *ativo e reativo* designam as qualidades originais das forças, mas *afirmativo e negativo* designam as qualidades primordiais da vontade de potência. Afirmar e negar, apreciar e depreciar expressam a vontade de potência, assim como agir e reagir expressam a força. (DELEUZE, 2018, p.72, grifo do autor)

Nesse sentido, compreende-se que afirmativo e negativo são as qualidades que expressam a própria vontade de potência. Cabem aqui mais algumas indagações acerca da formulação nietzschiana acerca desse conceito. Que significa dizer que a vontade de potência pode ser qualificada como afirmativa ou negativa? O que diferencia a afirmação da negação dentro do fluxo das forças que compõem e se expressam a partir da própria vontade de potência?

Já dissemos que a vontade de potência é quem interpreta a qualidade das forças, agora nos questionamos o seguinte: a quem cabe, então, interpretar a própria vontade de potência? Como interpretar o elemento genealógico e genético que, por excelência, já é quem interpreta as forças? É isso que tentaremos compreender agora.

Podemos aproximar facilmente a reação à negação, bem como a ação à afirmação, compreendendo cada um a partir de seu modo de efetuação. Cabe apenas não incidir em equívocos ao confundi-las – já mencionamos que ativo e reativo são qualidades das forças interpretadas pela vontade de potência. Essa proximidade se exerce apenas como meio, ou seja: reagir é o meio que a negação



usa para se efetuar; e agir é o meio pelo qual a afirmação se efetua. Agir e reagir são instrumentos da própria vontade de potência.

É nesse sentido que as forças necessitam de algo que as ultrapasse. “[...] a afirmação e a negação transbordam a ação e a reação porque são qualidades imediatas do próprio devir: a afirmação não é a ação, mas a potência de se tornar ativo, o *devir ativo* em pessoa” (DELEUZE, 2018, p.73, grifo do autor). “A atividade é uma afirmação da potência [...]” (MACHADO, 2017, p.91). Ora, se a afirmação é a potência que devém em atividade, a negação é a potência situada em um sentido oposto a esse movimento, ou seja, é a potência do devir reativo.

Cabe aqui salientarmos que apesar da afirmação e negação serem polos distintos dentro da lógica das forças que se expressam e se efetua na vontade de potência, ambas a constituem e se fazem importantes na interpretação dada baseada nas relações das forças entre si. Diferenciam-se apenas no modo pelo qual se exercem enquanto potência.

Sendo assim, não podemos incorrer em algo que a perspectiva nietzschiana tanto criticara que é a maneira dialética de conceber as coisas. É por isso que também é importante compreender qual potência se exerce a partir disso. Ou seja, é uma potência que se expressa enquanto devir ativo ou um devir reativo?

Dito isto, retomemos a questão de como interpretar a vontade de potência. “[...] a vontade de potência não é apenas o que interpreta, mas o que avalia. Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa” (DELEUZE, 2018, p.73).

Com base nesse aspecto, pode-se depreender que não se interpreta a vontade de potência simplesmente, pois ela contém em si duas características distintas, mas que se complementam: a interpretação e a avaliação. Podemos deduzir que ela, em concomitante ao interpretar, também possui uma avaliação. Mas por que essa diferenciação é necessária? O que significa dizer que a vontade de potência é interpretativa e avaliativa simultaneamente? Apenas relacionando com as forças podemos conceber melhor essa questão.

Interpretar é determinar a força que dá um sentido à coisa. Avaliar é determinar a vontade de potência que dá um valor à coisa. Os valores não se deixam, pois, abstrair do ponto de vista de onde tiram

seu valor, assim também como o sentido não se deixa abstrair do ponto de vista de onde tira sua significação. É da vontade de potência [...] que derivam a significação do sentido e o valor dos valores. [...] A significação de um sentido consiste na qualidade da força que se expressa na coisa: esta força é ativa ou reativa, e de que nuance? Um valor de um valor consiste na qualidade da vontade de potência que se expressa na coisa correspondente: a vontade de potência é afirmativa ou negativa, e de que nuance? (DELEUZE, 2018, p.73)

Percebemos que, enquanto interpretação, a vontade de potência só pode se efetuar quando relacionada às respectivas forças que determinam um sentido à coisa. Então ela não interpreta diretamente a si mesma, mas se avalia, conforme a determinação do valor dado à coisa a partir dela. A interpretação é dada a partir do sentido das forças, pela vontade de potência; enquanto que em relação a si mesma, age como avaliação dos valores de seu valor.

São forças ativas ou reativas? Isso caberá à vontade de potência interpretar de acordo com o sentido das forças. É uma vontade afirmativa ou negativa? Caberá à vontade de potência avaliar qual potência que está em jogo, se é um devir ativo ou um devir reativo, e qual valor é atribuído à coisa a partir disso. Uma força é reativa quando sua vontade de potência é negativa, ou seja, é niilista, destruidora e cristalizante; uma força é ativa quando sua vontade de potência é afirmativa, ou seja, criativa, transformadora, plástica e metamorfoseadora.

A partir de tudo que já fora discutido e refletido até aqui acerca das forças e de sua relação com a vontade de potência, tentaremos agora utilizar destes conceitos para pensarmos uma questão que também é fundamental na teoria nietzschiana e, principalmente, para as reflexões suscitadas e produzidas neste capítulo: a retomada do corpo.

O corpo humano, no qual tanto o passado mais longínquo quanto o mais próximo de todo o devir orgânico torna-se de novo vivo e corporal, por meio do qual, sobre o qual e para além do qual parece fluir uma torrente imensa e inaudível: o corpo é um pensamento mais espantoso do que a antiga “alma”. (NIETZSCHE, 1901/2008a, p.332)

Buscaremos compreender as concepções nietzschianas sobre o corpo e de como ele também se exerce e se efetua como relações de forças (ativas e reativas) e, por conseguinte, enquanto vontade de potência. “Todo corpo ‘deverá ser uma vontade de potência encarnada, quererá crescer, se estender [...], não por

moralidade ou imoralidade, mas por que vive e a vida é vontade de potência” (MACHADO, 2017, p.102).

Através da retomada do corpo, compreendido como vontade de potência, tentaremos recolocar o sentido da vida na terra, na natureza, ou seja, nas coisas terrenas e reais. “De modo mais honesto e mais puro fala o corpo sadio, o perfeito e quadrado: ele fala do sentido da terra” (NIETZSCHE, 1883-1885/2018, p.32).

Nesse sentido, faremos oposição a toda forma metafísica, dialética, que serve apenas como expressões negativas da vontade de potência, ao negar e difamar a vida e as coisas terrenas. A superação de todos os valores que até hoje são tidos como os valores superiores e verdadeiros. Estamos falando da superação frente ao niilismo, ou, em linguagem nietzschiana, da transvaloração de todos os valores. E por que não começar essa transvaloração a partir do corpo? Segundo Nietzsche (1901/2008a), a crença no corpo sempre será muito mais confiável que qualquer crença atribuída a algo de cunho metafísico ou incorpóreo como a alma ou o espírito. “O corpo apresenta-se [...] como o mais efetivo e o mais seguro para abordar todas as questões que instigam a vida humana” (BARRENECHEA, 2009, p.47). Tomemos, então, o corpo como ponto de partida.

## **4.2 O corpo afirmador: da negação à afirmação da vida**

Nietzsche nunca escrevera um livro específico acerca de como ele concebia, compreendia ou enxergava o corpo. Entretanto, em fragmentos isolados de algumas de suas obras, podemos encontrar alusões pertinentes a essa perspectiva. Muito provavelmente fora em “Assim falou Zaratustra”, na primeira parte deste escrito, no capítulo intitulado de “os desprezadores do corpo”, que ele tenha se debruçado um pouco mais sobre isso, deixando vislumbres para possíveis interpretações concernentes à sua concepção do corpo.

Com base em um recorte feito nesse capítulo supracitado, percorreremos um caminho interpretativo e elucidativo sobre o que poderia ter dito Nietzsche sobre o corpo. Como apoio conceitual e teórico, recorreremos também a Barrenechea (2009) e seu livro intitulado de *Nietzsche e o corpo*. Ademais, estaremos articulando essas novas reflexões e proposições com tudo aquilo que já fora discutido

anteriormente neste capítulo. Dito isto, podemos retomar a questão do corpo em Nietzsche. O que entende ele sobre o corpo? O que significa corpo na perspectiva nietzschiana? Leiamos o que o próprio Nietzsche (1883-1885/2018, p.33) tem a nos dizer sobre isso que ficou tão misteriosamente em aberto em sua teoria:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de “espírito”, meu irmão, um pequeno e brinquedo de tua grande razão.

“Eu”, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.

O que o sentido sente, o que o espírito conhece, jamais tem fim em si mesmo. Mas sentido e espírito querem te convencer de que são o fim de todas as coisas: tão vaidosos são eles.

Instrumentos e brinquedos são sentidos e espírito: por trás dele está o Si-mesmo. O Si-mesmo também procura com os olhos do sentido, também escuta com os ouvidos do espírito.

O Si-mesmo sempre escuta e procura: compara, submete, conquista, destrói. Domina e é também dominador do eu.

Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele.

Apesar de pequeno, esse fragmento nietzschiano é extremamente denso, misterioso e cheio de pontos que podem ser facilmente transformados em equívocos, caso não haja uma exegese e uma articulação com outros aspectos e perspectivas. Iremos nos debruçar, doravante, sobre cada parte componente desse excerto extraído, arriscando uma possível interpretação com relação àquilo que Nietzsche quis deixar como possíveis caminhos para uma compreensão do corpo.

Que Nietzsche quer dizer ao afirmar que o corpo é uma grande razão? O que significa compreendê-lo enquanto uma multiplicidade e, ao mesmo tempo, um sentido? Como entendê-lo como ora sendo rebanho e, concomitantemente, também sendo pastor? Ao chamar o corpo de grande razão, não estaria ele apenas deslocando a racionalidade do âmbito ideal e metafísico para algo mais tangível, material, logo, corporal – rompendo com o socratismo, porém se aliando a uma concepção puramente materialista?

Segundo Barrenechea (2009), não podemos confundir a perspectiva nietzschiana com um simples materialismo, ao atribuir ao corpo um mero estatuto de corporeidade, reduzindo-o a um tipo simples e objetivo de materialidade. Mas retornaremos a esse ponto posteriormente. Voltemos a pensar acerca do que diz Nietzsche.

O que o leva a afirmar que o espírito ou alma são meros instrumentos e brinquedos na mão da grande razão? Não seria apenas uma inversão ingênua na lógica estabelecida por Sócrates, onde a razão é quem passa a se submeter ao corpo? Em que consiste dizer que possuímos essa coisa maior e que não queremos crer, que é o corpo como grande razão, que não diz Eu, mas o fabrica, produz o Eu? O que seria esse Si-mesmo que se expressa como dominador, conquistador e destruidor? Que soberano desconhecido é esse, chamado Si-mesmo, que dita o jogo de nossos pensamentos, sentimentos e, por conseguinte, de nossos afetos? Como ele pode habitar nosso corpo, sendo ele próprio o corpo? Começemos nossas possíveis interpretações pelo seguinte comentário de Barrenechea (2009, p.12):

[...] o autor considera o corpo como o fio condutor para a compreensão de todas as questões filosóficas, enquanto a alma, ao contrário, é interpretada como uma armadilha conceitual, uma artimanha teórica, uma tese questionável que ensina o homem a renegar a terra, a permanecer em uma vida fraca e doentia, com os olhos voltados para o além, para um âmbito utópico e inatingível.

É por isso que, a princípio, se faz necessário situar e fazer do corpo o fio condutor para compreender questões mais complexas em detrimento de conceitos vazios e metafísicos – como o de alma ou de espírito, de sujeitos ou coisas, que não costumam dizer nada. Retornemos então ao ponto que ficara em aberto: não estaria Nietzsche aplicando apenas uma inversão ingênua, destituindo o ideal através daquilo que é real e concreto? Não estaria ele apenas trocando o idealismo pelo materialismo? Podemos afirmar categoricamente que não é disso que Nietzsche estava falando.

Não se trata apenas de aplicar uma simples inversão e substituir uma ideia por algo mais substancial, mais material. À medida que vamos compreendendo que a perspectiva nietzschiana concebe o corpo como uma relação hierárquica, constante e incessante de lutas entre suas forças, não podemos aceitá-la como uma inversão simplória. “[...] há no corpo uma hierarquia, na qual encontramos forças que

mandam e outras que obedecem, há superiores e inferiores [...]” (BARRENECHEA, 2009, p.119).

Se mesmo por trás da matéria há forças que atuam e se exercem sobre ela, como poderíamos afirmar, então, que isso é um simples materialismo? Sobre esse aspecto, entende-se que:

Nietzsche considera a luta, a mudança e a configuração de relações hierárquicas de forças como as características fundamentais do fenômeno corporal: o corpo é um conjunto de impulsos em combate que mudam permanentemente de lugar, cujos “senhores” se sucedem no poder, estabelecendo diferentes configurações hierárquicas, em outras palavras, o corpo é uma “estrutura social dos impulsos e dos afetos”. (BARRENECHEA, 2009, p.50)

Ora, no subcapítulo precedente a este já discutimos a concepção das forças e sua relação com a vontade de potência. Também já dissemos que elas são interpretadas a partir de um elemento diferencial e genealógico, chamado de vontade de potência. Nesse sentido, podemos interpretar que, sendo o corpo fundamentalmente composto por forças que lutam entre si, ele também pode ser concebido, inclusive, enquanto vontade de potência.

Segundo Nietzsche (1901/2008a), por trás de tudo aquilo que vive há uma vontade, porém não uma vontade simplesmente de querer viver ou de vida, mas sim a vontade de potência. O corpo é algo que vive, sendo assim, ele pode se efetuar e ser compreendido a partir da efetuação de sua vontade de potência. Ou seja: o corpo é também vontade de potência. “O corpo, portanto, [...] é um fenômeno múltiplo cuja dinâmica depende exclusivamente de centros de poder ou pontuações volitivas agindo, exercendo o seu poder sobre outros centros [...]” (BARRENECHEA, 2009, p.90).

Sendo o corpo vontade de potência, ele se exerce tanto como forças ativas quanto reativas, a depender de como serão interpretadas a partir da expressão de suas respectivas qualidades, de acordo com a interpretação dada aos seus sentidos conforme a própria interpretação feita pela vontade de potência.

[...] a dinâmica fundamental da vontade de potência se desenrola no confronto de pontos, corpúsculos e centros imperceptíveis de poder em ação: não existiria, no permanente fluxo do devir, nada de permanente, nada se fixaria, nada se cristalizaria. (BARRENECHEA, 2009, p.83)

Cabe agora pensarmos e refletirmos, de maneira breve e incisiva, como o corpo, enquanto vontade potência, pode se efetuar como uma vontade afirmativa ou negativa. Para isso, utilizaremos os mesmos aspectos já usados anteriormente. Ou seja, a vontade não somente interpreta como também avalia. E como pode o corpo ser interpretado conforme a expressão de suas forças, bem como avaliado pela qualidade inerente à sua vontade de potência? Através dele mesmo, desde que concebido enquanto vontade de potência. O que seria então um corpo reativo e um corpo ativo? O que seria um corpo que expressa sua potência ativamente, logo, enquanto vontade de potência? E o que seria a efetuação da potência enquanto algo negativo, ou seja, enquanto vontade de nada?

Já mencionamos que há uma afinidade entre ação e a afirmação, bem como a reação é afinidade pela negação, mas ter afinidade não significa dizer que são equivalentes ou iguais (DELEUZE, 2018). É preciso, mais uma vez, insistirmos na concepção das forças e da vontade de potência, pois só assim poderemos compreender o corpo conforme aquilo que nos propomos a refletir.

Um corpo que se expressa em reatividade tem por efetuação de sua potência um devir reativo, assim como um corpo em atividade se expressa através de um devir ativo. Nesse sentido, temos, respectivamente, um corpo que se exerce e se reproduz a partir de forças fracas e inferiores e um corpo que sua produção deriva de forças fortes e superiores.

O que isso quer dizer? Que um corpo pode se expressar como vontade de nada, bem como vontade de potência. Um corpo pode ser nihilista, ou seja, que têm em seu sentido apenas forças reativas e que a efetuação de seu valor é a vontade de nada, assim como também pode ser um corpo potente, que seu sentido é composto por forças ativas e seu valor se efetua enquanto vontade de potência.

Um corpo que devém em vontade de nada é um corpo enfraquecido, adoecido, negador e difamador da existência. É um corpo que reduz a vida e tudo que pode sua potência, pois, ao sucumbir frente aos ideais metafísicos e dialéticos – afinal não soube lidar com as suas dores e seus sofrimentos –, acabou deslocando a vida de seu corpo e a pôs num lugar utópico e inatingível, ou acabou cristalizando a mesma em conceitos fixos e imutáveis – a coisa em si mesma ou o sujeito.

[...] todo movimento do devir, longe de provir de sujeitos [...] ou coisas é produto da vontade de potência. Não há nada além do fluxo de impulsos, do confronto dinâmico de forças, nada se estabiliza; no devir não encontramos entidades, mas vir-a-ser, mudança, instabilidade. (BARRENECHEA, 2009, p.85)

“Se os conceitos limitam o conhecimento do corpo, é porque eles operam com termos gerais. Mas é possível fixar num termo geral a diversidade, a singularidade do mundo instintivo” (BARRENECHEA, 2009, p113)? Se concebermos o corpo pelo aspecto da vontade de potência, a resposta é não. E é por isso que não podemos tornar e acessar o corpo a partir de meros conceitos.

Contudo, a guerra nietzschiana é empreendida justamente frente a essa noção de corpo. É possível forjar para si um corpo fortalecido, sadio, afirmador e apreciador da existência? Um corpo que ao invés de reduzir a vida e tudo que pode sua potência, afirmaria a expansão e ampliação da vida e de si, excedendo até o limite de suas forças, querendo sempre mais se efetuar enquanto vontade de potência? Nietzsche afirmaria categoricamente que sim.

O corpo, por sua vez, entendido como totalidade de forças, como complexo de impulsos, como constelação do devir orgânico, é exaltado, valorizado. Ele é considerado a “grande razão” [...], isto é, *enxerga* longe, *vê*, muito além da consciência, quais as necessidades profundas da comunidade de impulsos. (BARRENECHEA, 2009 p.120)

Retornemos apenas mais esta vez ao fragmento nietzschiano que denomina o corpo de grande razão. Seria um equívoco interpretativo nosso supor que essa grande razão, que não só reside no corpo, mas também é o próprio, poderia também ser chamada de vontade de potência?

Continuando a seguir o fio interpretativo desse mesmo excerto, há outro trecho que diz o seguinte: o corpo é multiplicidade, mas de um sentido; um rebanho, mas também um pastor, paz e ao mesmo tempo guerra (NIETZSCHE, 1883-1885/2018). Isso não nos faz recordar de algo que já fora repetidamente mencionado neste capítulo? A multiplicidade, o rebanho e a guerra não poderiam ser facilmente compreendidos como a luta e o movimento constante das forças que, quando efetuadas a partir do que podem, tendem ao domínio e a expansão? E o sentido das múltiplas forças sendo um, assim como o pastor e paz, não poderia, nesse caso, ser a interpretação dada às forças a partir da efetuação da vontade de potência?



Acreditamos que sim. Pensamos ser coerente essa interpretação que assemelha a grande razão ao conceito de vontade de potência. Ressaltamos apenas que, como ponto de diferenciação entre ambas as asserções, a grande razão seria, digamos assim, como sendo um pensamento mais misterioso e velado acerca da vontade de potência.

Nietzsche [...] mostra que o homem, enquanto totalidade corporal, enquanto conjunto de forças, não é espírito nem matéria, apenas uma pluralidade de impulsos que visa permanentemente a estender seu domínio, respondendo à dinâmica da vontade de potência. (BARRENECHEA, 2009, p.134)

À guisa de conclusão, reiteramos todo o pensamento empreendido por Nietzsche para fazer guerra a toda concepção metafísica, dialética e niilista acerca do corpo que, por conseguinte, acaba enfraquecendo-o, transformando-o em algo que serve apenas para difamar e negar a própria vida. Em suma, é preciso guerrear contra toda forma de negação que tenta se apropriar do corpo, efetuando-se através dele como vontade de nada. É nesse sentido que podemos utilizar o pensamento nietzschiano como uma maneira eficaz de conceber o corpo, compreendendo-o enquanto um processo constante e incessante de lutas entre as forças, que não sendo separadas do que podem, tendem a se exercer e a se expandir. É assim que podemos interpretar o corpo segundo a perspectiva nietzschiana: o corpo como vontade de potência.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho monográfico enveredou-se por diferentes caminhos propostos pelo pensamento nietzschiano, buscando um aprofundamento teórico e uma compreensão acerca de temáticas tão fundamentais e relevantes com relação àquilo que o motivou, impulsionando a criação de suas obras.

Apesar da distinção desses percursos acerca de suas reflexões, não podemos concebê-los de maneira separada, unilateral, polarizada, logo, dialética. Todo o pensamento nietzschiano está conectado, mesmo que ele fale de conceitos aparentemente diferentes. Tentar depreender Nietzsche com base em elucubrações conceitualmente isoladas tira toda a eficácia e o rigor de seu pensamento. Sendo assim, dialetizar Nietzsche é enfraquecer toda a força de sua maneira de pensar, separando-a daquilo que ela pode, enquanto força ativa, para o próprio pensamento.

Nesse sentido, podemos citar alguns conceitos discutidos neste trabalho a partir dos caminhos assinalados pelo pensamento nietzschiano, tais como: os impulsos e as forças apolíneas e dionisíacas; a noção de tragédia grega; a crítica aos modelos morais que enfraquecem e subjagam a vida, seja o racionalismo moral de Sócrates ou a moral judaico-cristã; o ressentimento, a culpa e má consciência e sua relação com o niilismo; as forças ativas e reativas e sua concernência com a vontade de potência; por fim, o resgate da concepção do corpo concebida por Nietzsche.

Acerca das forças apolíneas e dionisíacas, apresentamos suas particularidades distintivas, mas também enfatizamos a importância da conciliação entre essas forças para uma concepção mais genuína acerca da tragédia grega. A autêntica tragédia ática só é possível quando essas forças se complementam, apesar do conflito constante e incessante entre elas. Ademais, assinalamos o verdadeiro inimigo e opositor de Dionísio: Sócrates e o racionalismo moral, que enfraquece a vida ao negá-la e categorizá-la a partir de valores oriundos da razão. Nesse sentido, propomos, como movimento contrário, a ética trágica como maneira de afirmar a vida apesar de seu caráter absurdo, cheia de dores e sofrimentos.

Apresentamos também a empreitada nietzschiana concernente às origens do ressentimento, da culpa e da má-consciência, e como esses afetos só foram

perpetuados a partir da criação da memória no animal homem, utilizando a dor como o instrumento capaz de criar esse traço mnemônico inapagável. Além disso, salientamos a relação desses afetos com o niilismo e como o sacerdote ascético (judaico-cristão) se apropriou desse solo para desenvolver o conceito moral acerca de Deus. Enquanto cultivado em solo moral, logo, niilista, Deus só serve para enfraquecer, negar e amaldiçoar a terra, o corpo e, conseqüentemente, a vida.

Tomando as críticas nietzschianas acerca do socratismo e do cristianismo, e como essas noções têm a mesma base moral, dialética e niilista frente à vida, nos apoiamos no conceito nietzschiano de vontade de potência para fazer guerra frente a essas concepções existenciais negativas. Apresentamos a teoria das forças, enquanto ativas e reativas, e sua relação com a vontade de potência. O niilismo é também vontade de potência, mas, ao se expressar a partir do negativo, acaba se transformando apenas em vontade de nada, pois separa as forças ativas daquilo que elas podem. Precisamos tornar a vontade afirmativa, expressá-la a partir da afirmação, transmutando-a em vontade de potência. A vontade de potência só amplia e expande a vida quando sua qualidade é afirmativa e suas forças são interpretadas como ativas e criadoras. Nesse sentido, retomamos a noção de corpo concebida por Nietzsche, enquanto constituído por forças ativas e reativas, em constante e incessante luta entre elas, ou seja, como vontade de potência. Para tanto, tomamos o corpo saudável, que se avalia pela vontade de potência, como via afirmativa frente à vida. Um corpo como vontade de potência, que busca a expansão e ampliação de si em detrimento do corpo niilista, enfraquecido e adoecido.

A nossa proposta, pensada e refletida a partir das perspectivas nietzschianas, não se sustenta apenas em criticar os modelos de pensamento que enfraquecem e subjugam à vida, criando indivíduos adoecidos e que só sabem amaldiçoar a terra e renegar seu próprio corpo. Apresenta-se, acima de tudo, como um contra-ideal, uma inversão na lógica e dinâmica que cria valores negativos e niilistas. Por isso, cabe ponderarmos uma questão fundamental. É preciso não tomar o pensamento nietzschiano como moralizante, ou seja, não façamos desse modo de pensar um dogma, ou um novo ideal, pois assim estaríamos apenas trocando de conceito, sem subverter o seu solo moral. Façamos dele algo ativo, o tomemos como conceito ativo, que só se exerce no fluxo das forças e do devir, ou seja,

enquanto criação e afirmação do criado, o que Deleuze denominava de inocência do devir (2018). Que o pensamento nietzschiano seja uma inspiração afirmativa, não um modelo negativo a ser seguido.

Há milênios o mundo, a terra, o corpo e a vida são avaliados e compreendidos a partir de valores reativos e niilistas, que se definem como superiores frente à vida, ora produzidos pela razão, oriundos do racionalismo moral socrático, ora a partir da criação do conceito moral de Deus, suscitado pelos vingativos e ressentidos sacerdotes judaico-cristãos.

Essas concepções melhoraram ou pioraram a existência? Fizeram-nos mais vivos, intensos, criadores, logo, afirmativos, ou mais mortificados, fracos, obedientes, adoecidos, logo, negativos? Todo nosso trabalho, a partir dessa pesquisa, foi mostrar que valores negativos apenas estancam o fluxo da vida e, por conseguinte, não criam valores mais fortes e afirmativos.

O futuro terá como vontade a afirmação, a criação e as forças ativas? Ou continuaremos transitando pelos caminhos que conduzem à reação, ao ressentimento, à vingança e à negação? Chegará o grande tempo em que a vontade de potência criadora tomará o lugar do niilismo, invertendo sua lógica depreciativa, criando valores mais fortes, afirmativos, que intensificam e expandem à vida? Ou continuaremos a criar a partir da vontade de nada, engendrando valores fracos, negativos, que reduzem, aprisionam e enfraquecem a vida?

Acreditamos que chegará o dia em que o niilismo será dizimado pelas suas próprias forças reativas, pela sua própria qualidade negativa. A vontade de nada, quando negada por si mesma, se autodestrói, transmutando-se em vontade de potência, pois se torna afirmativa. Que os próximos milênios possam tomar o pensamento nietzschiano como referência e inspiração para modos de ser e pensar mais vivos, intensos, criadores e afirmativos. Que o corpo e o sentido da terra possam se contrapor aos ideais da primazia da razão e da vida eterna sem corpo e sem vida. Por fim, que a vida concebida enquanto vontade de potência possa ser o solo fecundo e propício para germinar e proliferar as sementes do fluxo do devir e da afirmação.

## REFERÊNCIAS

- BARRENECHEA, M. A. **Nietzsche e o corpo**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- BARRENECHEA, M. A. Nietzsche: a memória, o esquecimento e a alegria da superfície. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL ASSIM FALOU NIETZSCHE, 5., 2004, Rio De Janeiro. **Nietzsche e os gregos: arte, memória e educação**. Rio de Janeiro: DP&A; Brasília, DF: Capes, 2006.
- DELEUZE, G. **Nietzsche**. Tradução: Alberto Campos. Lisboa: Edições 70, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa; Ovídio de Abreu Filho. São Paulo, n-1 edições, 2018.
- MACHADO, R. Introdução: Arte, ciência, filosofia. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Nietzsche e a verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Zaratustra: tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UNIJUÍ, 2001.
- NIETZSCHE, F. W. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução: Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos ed.; Lisboa: 1873/1995.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1882/2012.
- \_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1886/2005a.
- \_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 1883-1885/2018.
- \_\_\_\_\_. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 1881/2016a.
- \_\_\_\_\_. **A vontade de poder**. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 1901/2008a.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1888/2017.
- \_\_\_\_\_. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Tradução: Pedro Sússekind. 3. ed. Rio de Janeiro: 7letras, 1872/2005b.

\_\_\_\_\_. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1888/2008b.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1887/2009.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 1878/2005c.

\_\_\_\_\_. **O Anticristo**: maldição ao cristianismo/**Ditirambos de Dionísio**. Tradução: Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia de Bolso, 1895/2016b.

\_\_\_\_\_. Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. In: **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. 5. ed. São Paulo: Nova cultural, 1873/1991. (Coleção Os Pensadores)

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia**: ou helenismo e pessimismo. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1872/2007.