



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**NÍVEL MESTRADO**

**NELSON LOPES RODRIGUES**

**A CRÍTICA NIETZSCHIANA AO SUJEITO E O ESTATUTO DO CORPO**

**SÃO CRISTOVÃO  
2023**

NELSON LOPES RODRIGUES

A CRÍTICA NIETZSCHIANA AO SUJEITO E O ESTATUTO DO CORPO

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção título de mestre em Filosofia, no Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Mariana Lins Costa

SÃO CRISTOVÃO  
2023

## **AGRADECIMENTOS**

À minha orientadora, Dr<sup>a</sup> Mariana Lins Costa, pela sua amizade, constante apoio, atenção, paciência e seu rigor, sem os quais não seria possível desenvolver de forma eficiente esta pesquisa.

Ao amigo de infância e de estudos Salomão dos Santos Santana por ter acreditado na minha capacidade de continuar neste árduo processo de mestrado, e que sempre esteve pronto para me ajudar com suas palavras de incentivo nos momentos em que a pesquisa se mostrava difícil.

Ao amigo Kleverton Bacelar Santana pela sua amizade e ajuda nos momentos difíceis.

À minha amiga Alexsandra Andrade Santana pelas excelentes dicas e conselhos ao meu projeto.

Aos meus colegas e professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe pela amizade e atenção.

À minha mãe, por todo o seu amor e carinho.

À minha amada imortal, minha esposa Nailma Santos Rodrigues, pois sem a sua compreensão, paciência e apoio seria impossível realizar esse mestrado.

## RESUMO

A presente investigação propõe compreender a crítica de Nietzsche ao conceito de sujeito e a importância do estatuto do corpo como fio condutor de sua crítica no registro histórico da tradição metafísica. Segundo Nietzsche, a filosofia convencionou a ideia de um sujeito com características “atomistas”, ou seja, como se fosse uma categoria essencialista. Nesta dissertação, pretendemos investigar a natureza dos conceitos de “eu”, sujeito, consciência, subjetividade à luz da noção nietzschiana de fisiopsicologia tal qual estabelecida na fase mais madura da sua filosofia. O corpo é o fio que conduz à crítica do filósofo à ideia de sujeito metafísico; corpo que é compreendido como uma estrutura de muitas almas, o que é o mesmo que muitas lutas entre vontades de poder, e daí que, para ele, não haja “um” sujeito, como tampouco um “eu” soberano. Na filosofia nietzschiana, esta organização biológica, o corpo, passa a ser compreendida como uma forma hierarquizada de instintos que lutam por um *plus* a mais de força, e cujo fundamento é a sua doutrina da vontade de poder. A relevância desta pesquisa consiste na tentativa de demonstrar que Nietzsche é um crítico radical da noção de sujeito, a partir do estatuto do corpo. A pesquisa se conclui com a ideia de que sendo, para o filósofo, o corpo a consequência de uma organização hierárquica entre vontades, a nossa percepção deste enquanto uma unidade é apenas uma interpretação de corpos esgotados.

Palavra-chaves: Nietzsche. Vontade de Poder. Corpo. Sujeito. Fisiopsicologia.

## ABSTRACT

The present research proposes to understand Nietzsche's critique of the concept of subject and the importance of the statute of the body as the leading conductive thread of his critique in the historical context of the metaphysical tradition. According to Nietzsche, philosophy has conventionalized the idea of a subject with "atomistic" characteristics, as if it were an essentialist category. In this dissertation, we will investigate the concepts of "I", subject, consciousness, and subjectivity in the light of Nietzsche's notion of physio-psychology as established in the late phase of his philosophy. The body is the conductive thread that leads to the philosopher's critique of the idea of a metaphysical subject; the body understood as a structure of many souls, is the same as many struggles between wills of power, and hence, for Nietzsche, there is nothing like "one" subject, nor there is something as a sovereign "I". In Nietzsche's philosophy, this biological organization, that is the body, is understood as a hierarchical form of instincts that fight between themselves for a plus of strength; a conception whose foundation is his doctrine of the will to power. The relevance of this research consists in the attempt to demonstrate that Nietzsche is a radical critic of the notion of subject, based on the status of the body. The research concludes itself with the idea that the body is, for the philosopher, the consequence of a hierarchical organization between wills, as well as with the idea that our perception of the "I" as a unity is due to an interpretation of exhausted bodies.

Key-words: Nietzsche. Will to Power. Body. Subject. Physio-psychology

Para Alzerino Lino Rodrigues e  
Antônio Raimundo Santiago Santos  
*In memoriam*

# SUMÁRIO

Introdução.....	7
Capítulo I	
<i>Vida como vontade de poder</i> .....	12
1.1. A vontade de poder.....	12
1.2. Vida como vontade de poder .....	21
1.3. O corpo como fio condutor.....	40
Capítulo II	
Corpo e sujeito como multiplicidade.....	44
2.1. Corpo: uma estrutura de muitas almas.....	44
2.2. Crítica à noção de sujeito como unidade.....	49
2.3. Sujeito, genealogia e verdade.....	58
Capítulo III	
Consciência, sociedade e o corpo decadente.....	70
3.1. Consciência e sociedade.....	70
3.2. Richard Wagner e o corpo decadente.....	83
Conclusão.....	96
Referências bibliográficas.....	99



**OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE**

**GC** – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)*;

**ZA** – *Also sprach Zarathustra (Assim falava Zarathustra)*;

**BM** – *Jenseits von Gut und Böse (Além do Bem e do Mal)*;

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

**CW** – *Der Fall Wagner (O caso Wagner)*;

**CI** – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)*;

**AC** – *Der Antichrist (O Anticristo)*;

**EH** – *Ecce Homo (Ecce homo)*;

**VP** – *Vontade de poder*

**FP** – Fragmentos Póstumos.

Para referenciar os escritos e obras de Nietzsche, a presente dissertação seguirá o padrão estabelecido pela revista *Cadernos Nietzsche*, do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN): após a sigla referente ao nome da obra, quando for o caso, virá o nome da parte da obra, ou o número da parte em algarismos romanos e, por fim, o número do aforismo, seção ou parágrafo em algarismos arábicos. Por exemplo: (CW 7), ou (GM III, 5). Quanto a referência às citações de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche após a abreviatura [FP], seguirá o ano e número do fragmento, por exemplo: (FP 1885/1886 2[148]).

## INTRODUÇÃO

A investigação sobre o conceito de corpo ocupa um lugar de destaque no interior da filosofia nietzschiana. Primeiro, porque o corpo expressa de forma direta a própria doutrina da vontade de poder e, segundo, porque o corpo é justamente tomado pelo filósofo como critério para a sua crítica à noção de sujeito. Ora, se o corpo é compreendido por Nietzsche como uma “estrutura de muitas almas” (BM§ 19), como pode haver uma centralidade e unicidade da subjetividade? Seguir esse fio condutor significa analisar o corpo à luz da pluralidade de forças. Nesse sentido é que tomamos nesta investigação o conceito de corpo como “fio condutor” (FP 1882/1885 FP 26 [374]), conforme expressão do próprio Nietzsche, com o fim de compreender por que ele considera um erro filosófico a afirmação de que um “Eu” seja o centro da nossa subjetividade.<sup>1</sup>

Na tentativa de delinear, com maior clareza, o conceito de corpo tal como esboçado por Nietzsche nos concentraremos nas suas obras mais tardias, especialmente em *Além do bem e do mal*, *Crepúsculo dos ídolos* e nas suas anotações entre os anos de 1882 e 1889 publicadas postumamente em que ele aborda justamente a questão do corpo.

A quantidade de aforismos e fragmentos de Nietzsche acerca do corpo é abrangente e implica sempre escolhas das passagens mais elucidativas. Nestas passagens, compostas por aforismos e fragmentos, o filósofo discute sobre a importância de entender o corpo em oposição à ideia de uma unidade do “Eu”. Assim, é a partir da noção de corpo em sua filosofia madura que podemos compreender a crítica que Nietzsche desenvolve acerca da noção de um “Eu” enquanto o centro unificador e essencial de nossa subjetividade, e restabelecendo assim a centralidade nos aspectos psicofisiológicos fundamentados na tese<sup>2</sup> da vontade de poder.

Primeiramente é necessário esclarecer alguns pontos acerca das “obras” de Nietzsche que serão usadas nesta pesquisa. Pois, faremos amplo uso de anotações publicadas postumamente; de modo preciso das traduções para língua espanhola

---

<sup>1</sup> Subjetividade (in. *Subjclivity*, fr. *Snbjclivité*; ai. *Subjektiviláh* it. *Soggettività*) é tomado neste trabalho como o conjunto de todos os fenômenos psíquicos, sentimentos, afetos, e pensamentos enquanto fenômenos de que o sujeito relaciona consigo mesmo e toma como seus próprios. O termo em si já nos coloca em grande desafio, pois se trata de um termo polissêmico, mas, como não é nosso objetivo nesta pesquisa fazer um apanhado de tudo que se escreveu sobre o termo subjetividade, ficaremos com a ideia usado por Nietzsche em sua crítica ao sujeito e à tradição metafísica tal qual o autor entendia.

<sup>2</sup> Valer lembrar que o termo hipótese é empregado pelo filósofo e comentador Müller-Lauter.

veiculada pela editora Tecnos sob a direção e tradução de Diego Sanches Meca, em especial, o *Fragmentos Póstumos* volume III, que abrange as anotações do período de 1882 até 1885, e do volume IV, que vai de 1885 até 1889. No que concerne à polêmica publicação intitulada *A vontade de poder*, tradução do original alemão por Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes da editora Contraponto, trata-se de conjunto de anotações e fragmentos faz parte do “vasto acervo póstumo [*Nachlass*]” (FOGEL, 2008, p. 9).

A polêmica por muito tempo circundou em torno deste conjunto de anotações e fragmentos intitulado *A vontade de poder*. Havia muitas suspeitas de que a irmã de Nietzsche tivesse adulterado e preenchido as anotações de Nietzsche com ideias dela mesma. A coletânea em questão foi organizada para publicação primeiramente pela sua irmã Elizabeth Förster Nietzsche e pelo amigo de Nietzsche Peter Gast. Foi publicada primeiramente em 1906 e depois em uma nova edição em 1909, e os textos supostamente estariam a seguir um “plano Nietzsche em datado de 1887” (FOGEL, 2008, p. 9). Mas, sabe-se hoje que o projeto de criar tal obra foi abandonado pelo filósofo, por isso, “não se sabe se evidentemente, se Nietzsche levaria a cabo a sua realização” (FOGEL, 2008, p. 10). De todo modo, muito do que está nessas anotações fizeram parte de outras obras suas como, por exemplo, *O Anticristo*.

Após a segunda grande guerra, os espólios de Nietzsche ficaram à disposição de críticos filológicos, a saber, G. Colli e M. Montinari. Segundo Fogel, é importante e necessário que “vejamos tal obra como uma rica antologia de textos nietzschianos tardios”. Devemos enfatizar também que as anotações ali dispostas são autênticas, o que não é refere-se à ordem que foram dispostas (FOGEL, 2008, p. 10).

Para a professora Scarlett Marton, as anotações foram analisadas filologicamente a fim de “limpar” todas as intervenções que os textos de Nietzsche sofreram por parte de sua irmã. De modo que “os trabalhos de Giorgio Colli e Mazzino Montinari em Weimar permitiram ordenar e publicar os fragmentos póstumos, na íntegra, de acordo com a cronologia original.” (SCARLETT, 1990, p. 26). De todo modo, os comentaristas especialistas de Nietzsche se utilizam dessa coletânea como um instrumento a mais para compreender a sua filosofia. Este aporte bibliográfico é colocado como importante porque muitas das intuições de Nietzsche acerca do corpo e dos seus estudos biológicos estão nas suas anotações póstumas.

Também nesta dissertação, adotamos a interpretação de Scarlett Marton no que tange a ideia de que existem três períodos na filosofia de Nietzsche. Para Marton, essa

periodização “nos auxilia a apontar as influências a que o filósofo se acha exposto nos diversos momentos de seu itinerário e a recuperar as etapas do processo de elaboração de suas ideias” (MARTON, 1990, p. 27). Com o intuito de focar mais detalhadamente nos nossos propósitos, faremos uso principalmente dos escritos referentes ao terceiro período intelectual de Nietzsche, pois trata-se do período da “reconstrução”, “na medida em que se salienta seu empenho em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia.” (MARTON, 1990, p. 27). Este período é especialmente importante porque a noção de vontade de poder, fundamental para a compreensão da sua noção de corpo e por conseguinte da sua crítica ao sujeito, está mais bem delineada.

A pesquisa está dividida em três capítulos:

No primeiro capítulo, apresentaremos o fundamento para a compreensão do conceito de corpo e, portanto, especificamente, a apresentação da doutrina da vontade de poder desenvolvida pelo filósofo. Assim, neste primeiro momento, investigaremos como o filósofo compreende a luta de forças que organizam a realidade, buscaremos entender como as noções de hierarquia, pluralidade e relação são noções importantes para entender esse que é um dos principais conceitos do pensamento tardio nietzschiano. A partir da compreensão deste conceito, a saber, a vontade de poder, buscaremos entender também como a noção de vida toma forma e se articula no interior dessa doutrina, como consequência das lutas entre as pluralidades de forças, ou seja, objetivaremos investigar como o filósofo entendia a vida como vontade de poder. Grande parte das construções filosóficas tardias de Nietzsche, assim como suas críticas às “descobertas” da área da biologia<sup>3</sup> e fisiologia do século XIX, principalmente no que se refere aos estudos do naturalista Charles Darwin acerca da teoria da adaptabilidade, estão contempladas e fundamentadas no seu conceito de vontade de poder. O aporte teórico será fundamentado em comentadores como Wolfgang Müller-Lauter, Scarlett Marton, Gilles Deleuze, André Luiz Mota Itaparica e Mariana Lins Costa. Na última seção do primeiro capítulo, apresentaremos o significado da ideia de corpo como

---

<sup>3</sup>“A palavra biologia em seu sentido atual, parece ter sido inicialmente usada em 1800 pelo médico alemão Karl Friedrich Burdach, em *Propedêutica ao estudo de toda arte da cura (Propädeutik zum Studium der gesammten Heilkunst)* (cf. MENDELSON, 1964, p. 40). Gottfried Reinhold Treviranus, em *Biologia ou filosofia da natureza viva (Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur, 1802)*, considera a biologia a ciência que unifica os seres vivos: “semelhança de aspecto no funcionamento desigual do mundo externo é o caráter distintivo da vida”. Lamarck também foi responsável pela consolidação do termo, sendo que, também em 1802, o utilizou para indicar a continuidade entre os mundos animal e vegetal e a necessidade de unificar os seus estudos. Podemos dizer que a biologia nasceu buscando definir a propriedade ou a qualidade que caracterizava os vários tipos de seres vivos. Portanto, na época de Nietzsche, o debate sobre os fundamentos da vida e, por isso, da biologia eram muito intensos.” (FREZZATTI, 2018, p. 27).

pluralidade de vontades de poder, mostrando como Nietzsche compreendeu o corpo a partir dela. O corpo, segundo ele, passou por um processo de esquecimento na tradição filosófica, de modo que tenta recolocar novamente essa noção no centro de sua filosofia, tornando a compreensão do corpo no fio condutor da sua crítica à metafísica. Nesse sentido, investigaremos o significado de termos biológicos como fisiologia, nutrição e procriação no interior do pensamento nietzschiano, o que leva à tentativa de situar Nietzsche no interior das discussões do século XIX referentes à biologia.

No segundo capítulo tentaremos compreender a relação entre corpo e sujeito na filosofia nietzschiana, ou seja, como Nietzsche desenvolveu a sua crítica ao sujeito, e como este juízo está circunscrito no âmbito de sua noção de corpo e vontade de poder. Assim, é a partir da noção de corpo em sua filosofia mais tardia que podemos compreender como o filósofo critica a noção de um “Eu” da tradição metafísica, enquanto o centro unificador de nossa subjetividade, e a dicotomia mente-corpo, o que conduz à centralidade do estatuto do corpo (como fio condutor) para a compreensão da temática da subjetividade no pensamento de Nietzsche. Neste capítulo também investigaremos porque o filósofo criticou a tradição filosófica com a concepção implícita ou explícita da unicidade do Eu em oposição ao corpo como uma “estrutura de muitas almas” (BM §19). Dito mais precisamente: investigaremos como o filósofo de Röcken demonstrou que a ideia de uma unidade subjetiva nada mais é do que uma interpretação, um tipo de ficção. Para Nietzsche, os organismos biológicos são resultantes de múltiplas vontades de poder, de modo que, no caso do ser humano, também o “sujeito”, ou o “eu”, também são uma espécie de síntese dessas configurações que se harmonizam momentaneamente. Também tentaremos compreender como o homem passou a se entender como sujeito, como passou a interpretar a si mesmo e o seu corpo como “Um”, e como uma tal interpretação veio assegurar a ideia de que poderia haver também uma verdade “em si” sobre as coisas, que se oporia à multiplicidade em decorrência de uma mentalidade “atomista” da existência.

No terceiro capítulo, a partir de tudo que foi investigado acerca da crítica nietzschiana à noção de sujeito, unicidade, verdade e interpretação, tentaremos compreender como essa constituição biológica assomada ao processo histórico culminou na ideia de consciência<sup>4</sup>. Pois o filósofo questionou a soberania da

---

<sup>4</sup> O termo consciência na língua alemã possui diferenças que não existem na língua portuguesa. O termo empregado no âmbito epistêmico é o *Bewusstsein*. Sua segunda forma consiste no âmbito da moralidade, o termo em alemão é *Gewissen*. Estaremos diferenciando os termos de acordo com a necessidade.

consciência [*Bewusstsein*] e a sua importância na tradição filosófica. Apontaremos a sua crítica à consciência epistêmica, demonstrando como ele atribuiu a essa “faculdade” a condição de “superficialidade”, mas também de uma utilidade tardia, como um instrumento de sobrevivência na vida em comunidade, isto é, um tipo de instinto de comunicação. Tentaremos compreender como a concepção de sujeito e subjetividade, e de estar consciente de alguma coisa são resultantes de processos históricos, como no processo de hominização se mostraram importantes para a criação da linguagem como instrumento de comunicação. Para Nietzsche, o “atomismo”, seria mais uma ficção e fruto de um erro próprio à linguagem. Por isso, a pesquisa tentará compreender por que a sociedade tomou como parâmetro de existência uma subjetividade unívoca.

Ainda no terceiro capítulo avançaremos na tentativa de compreender como essas formas de interpretar o mundo se desdobraram em conformações diferentes de subjetividade, pois, é possível dizer, que na filosofia de Nietzsche há duas formas gerais de subjetividade, ou tipos humanos, sendo estes: o sadio e o doente, decorrentes de uma constituição fisiopsicológica. Investigaremos as noções de corpo saudável e de corpo doente, e como estas noções estão estreitamente relacionados com a estrutura interna que configuram os corpos. Apontaremos também, como o pensamento nietzschiano compreende a modernidade e os seus corpos e subjetividades como decadentes, e como a obra de arte de Richard Wagner se apresenta como um caso, um testemunho, um sintoma da decadência que caracteriza a modernidade, ou seja, buscaremos esboçar por que o filósofo percebe Wagner como o tipo decadente *par excellence*. E enfim apontar como Nietzsche, em oposição ao tipo decadente de Wagner propõe o tipo saudável do porvir sendo este, o além do homem, o corpo capaz da afirmação e criação da vida.

## CAPÍTULO I

### *Vida como vontade de poder*

#### **1.1 A vontade de poder**

“Corpo como fio condutor”. Essa formulação foi repetida por Nietzsche em suas anotações, pelo menos, dez vezes. Encontramo-la em: 2[68] outono de 1885-outono de 1886; 2[70] outono de 1885 outono de 1886; 2[91] outono de 1885 outono de 1886; 26[374] verão-outono de 1884; 26[432] verão-outono de 1884; 27[27] verão-outono de 1884; 27[70] verão-outono de 1884; 36[35] junho-julho de 1884; 40[15] agosto-setembro de 1885; 42[3] agosto-setembro de 1885. Uma repetição que, sem dúvida, revela a importância da noção de corpo para o entendimento da sua filosofia tardia.

Para o filósofo, o corpo é uma complexa relação de querer apoderar e obedecer. De relações de forças, de multiplicidade, e por isso, um ponto de coesão hierarquizada, de modo que o corpo é “o fenômeno mais rico, mais claro, mais compreensível: deve ser posto metodicamente em primazia, sem que descubramos algo sobre seu significado último (VP §489). Isso que, em geral, entendemos como uma substância é apenas um momentâneo estado hierarquizado de forças que se estabelecem numa configuração. Essa configuração é consequência de um conceito muito caro para Nietzsche, a saber, a vontade de poder. Nietzsche afirma que os processos do corpo, a exemplo da nutrição, são como especializações das vontades que assenhoram. E cada processo orgânico pertence a esta hierarquia do corpo, onde cada tipo de processo é subjugado a outro mais forte. É então a partir da doutrina da vontade de poder que poderemos compreender como a noção de corpo é constituída na filosofia nietzschiana.

A doutrina da vontade de poder<sup>5</sup> é, portanto, a espinha dorsal teórica pela qual a noção de corpo é pensada nesta pesquisa.

Por isso, a doutrina da vontade de poder funciona nesta investigação como uma chave interpretativa, ou seja, a partir dessa doutrina central poderemos compreender as

---

<sup>5</sup> Existe uma ampla discussão sobre as traduções vontade de poder e vontade de potência, que não será aqui abordada, pois, não é foco do trabalho. Portanto, optaremos por vontade de poder seguindo a interpretação de alguns comentadores como Giacoia Jr. Manteremos, porém, a tradução “vontade de potência” nas passagens das obras de Nietzsche cujos tradutores optaram por ela.

demais noções. A noção de vontade de poder encontra-se de forma mais delineada em *Além do Bem e do Mal*, e também nas anotações e fragmentos entre 1884 e 1888, portanto, na sua filosofia mais tardia. O conceito ocorre pela primeira vez em 1883, em *Assim Falou Zaratustra*, ligado justamente à noção de vida.

A vontade de poder é a doutrina<sup>6</sup> nietzschiana que busca dar conta não só do corpo, mas também da psicologia e das relações sociais. Pois, se de acordo com Scarlett Marton: “as reflexões sobre as esferas de atuação do homem no nível social e psicológico e as acerca da vida enquanto fato biológico estão, de algum modo, relacionadas” (SCARLETT, 1990, p. 29), Nietzsche justamente define vida no sentido biológico como vontade de poder: “Lembrando que (...) onde encontrei vida, ali encontrei vontade de potência; e até mesmo na vontade daquele que serve encontrei vontade de ser senhor” (ZA II, Da superação de si). Dessa forma, podemos aceitar a ideia de que a vontade de poder é a tese relevante da sua filosofia, de modo que “Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica” (SCARLETT, 1990, p. 29).

A vontade de poder apresenta alguns aspectos que tentaremos compreender para chegar aos corpos: ela se apresenta como uma força relacional entre várias forças, como ampliação de poder, e como pluralidade, em posições de domínio e obediência.

Para Nietzsche, a vontade de poder é uma força que tende a se alargar. Ou seja: a vontade de poder é uma força que “procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). Essa busca por domínio é um dos aspectos da vontade que as vezes é mau compreendida devido o uso do senso comum. Como um tipo de autoridade política, ou de um desejo que fazer algo. Para o Nietzsche, cada vontade que domina, cada vontade que é subordinada se subtrai mais força ou se apropria de mais força. Segundo ele, não existe lei, pois, cada poder tira, em cada momento, na sua última consequência. Justamente no fato de que isso não seja nenhum *mezo termine* a calculabilidade” (VP §634).

A existência de uma força se dá a partir da sua relação com outras forças. Para Gilles Deleuze, toda “força está, portanto, numa relação essencial com outra força”, isso, porque o “ser da força é o plural; seria rigorosamente absurdo pensar a força no singular” (DELEUZE, 2018, p. 15). Da relação entre forças se estabelece uma determinada configuração, que pressupõe uma força que manda e outra que obedece,

---

<sup>6</sup> Müller-Lauter usa o termo doutrina na obra utilizada nesta pesquisa.

afinal “comando e execução pertencem ao um da vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54). Essa relação se dá pelo “grau de resistência e o grau de superioridade de poder” (VP §634). O poder é, portanto, “indicado pelo efeito que o poder exerce sobre o outro”, e “a qual ela resiste” (*idem*). Ou seja, a vontade sempre procura por mais *quanta* de força a partir de outras forças que lhe resistem ou com as quais se alia.

É nessa relação entre forças que os aspectos de mando e obediência se efetivam. Pois a força é em essência “uma vontade de domínio e de defender-se contra um domínio” (VP §634). Por isso, nestas ações de domínio a força não tem como um princípio a “autoconservação.

Esse aspecto é importante, pois ela é um dos argumentos que relaciona a ideia de átomo enquanto unidade com a noção de pluralidade da vontade. Como desenvolveremos, a vontade de poder possui aspectos que se opõe fortemente contra a ideia de unidade.

Na sua obra *Nietzsche e a filosofia*, o filósofo francês interpreta o caráter relacional que dá origem às forças como relações quantitativas e qualitativas que se estabelecem entre elas. As relações quantitativas dizem respeito à diferenciação de poder entre uma força e outra, pois uma determinada força é mais forte ou mais fraca na relação com as outras forças. As relações qualitativas entre as forças estão relacionadas às suas diferenças de quantidade; a qualidade de uma força pode ser ativa ou reativa. Por isso que para Deleuze, as “forças tem uma quantidade, mas também a qualidade que corresponde à sua diferença de quantidade”, já que “cada força recebe a qualidade que corresponde à sua quantidade, isto é, a afecção que preenche efetivamente a sua potência” (DELEUZE, 2018, p. 59). Isso significa que as relações quantitativas e qualitativas não podem ser vistas de modo separado, pois, “a inseparabilidade das duas gêneses significa que não podemos calcular abstratamente as forças; devemos, em cada caso, avaliar concretamente a sua qualidade respectiva e a nuance dessa qualidade” (*idem*). Por isso, uma vontade pode ser forte ou fraca, como também ativa ou reativa.

Segundo Deleuze, portanto, as forças dominantes (quantitativamente mais fortes) são classificadas como forças ativas e estão relacionadas com o inconsciente, de modo que “por natureza, elas escapam à consciência” (DELEUZE, 2018, p. 57). De outro lado, as forças reativas são definidas como as “condições de vida e as funções, as tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade” (*idem*), e relacionam-se ao âmbito da consciência, pois trata-se de “funções reativas, especializações reativas”, isto é,

“expressões de tais ou quais forças reativas.” (*ibidem*). Na interpretação de Deleuze, além da consciência, especializações, como a nutrição, estão direcionadas por forças reativas.

Ao conceber as expressões inconscientes como aquelas mais ativas e superiores, são as forças instintivas ativas que demarcam, segundo essa interpretação, a superioridade de um corpo:

O verdadeiro problema é a descoberta das forças ativas, sem as quais as próprias reações não seriam forças. A atividade das forças, necessariamente inconsciente, é o que faz do corpo algo superior a todas as reações; em particular, a esta reação do eu que é chamada de consciência (DELEUZE, 2018, p. 57).

Segundo o filósofo francês, a força ativa tende à apropriação, a um *plus* de força, de modo a ser capaz de impor novas formas. Quanto à força reativa só pode ser percebida na sua relação com as forças ativas, pois se de um lado a “reação designa um tipo de forças tanto quanto a ação” de outro, “as reações não podem ser apreendidas nem compreendidas cientificamente como forças, senão relacionadas com as forças superiores”<sup>7</sup> (DELEUZE, 2018, p. 59). Por conta disso é que segundo a interpretação proposta por Deleuze, em Nietzsche, o “reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada como tal em relação com o ativo, a partir do ativo” (DELEUZE, 2018, p. 59). Mas, acima de tudo, “só podemos apreender as forças reativas naquilo que são, isto é, como forças” (DELEUZE, 2018, p. 57), ou seja, as forças devem ser entendidas de acordo com as relações que estabelecem entre elas, e suas qualidades correspondem “à sua diferença de quantidade” (DELEUZE, 2018, p. 59), e não somente na sua quantidade somente do ponto de vista mecanicista das ciências.

Segundo o filósofo francês, Nietzsche admitia não somente forças em termo de quantidade como se fazia nas ciências (DELEUZE, 2018, p. 59). E nesse sentido, podemos, por exemplo, compreender a seguinte declaração de Nietzsche: “Nosso ‘conhecimento’ limita-se a estipular quantidades, o que quer dizer que não podemos impedir, por nada, o sentir essas diferenças de quantidades como qualidades. A

---

<sup>7</sup> Nietzsche entendia aqui cientificidade como um conhecimento que reconhece somente a quantidade como característica da força. Por isso, na página 59 Deleuze vai citar um aforismo da Vontade de poder para dizer que “tornou-se científico na medida em que pôde usar o número e a medida” (NIETZSCHE APUD DELEUZE, 2018, p. 59)

qualidade é uma verdade perspectiva para nós; nenhum “em si” (VP §563). Ou ainda: “Concepção ‘mecanicista’: não quer nada a não ser quantidades: mas a força está na qualidade. A mecânica, portanto, pode descrever processos, mas não pode explicar” (VP §660). Daí que para Deleuze, Nietzsche demonstre interesse em ultrapassar os “valores preconceituosos, ingenuidades e mal-entendidos” das ciências (DELEUZE, 2018, p. 59).

Nesse sentido, vale ainda mencionar uma outra anotação em que Nietzsche alude à possibilidade de se compreender as quantidades das vontades como qualidades.

Não deveriam ser todas as quantidades sinais de qualidades? O poder maior corresponde a uma outra consciência, a um outro sentimento, a um outro desejo, a um outro olhar perspectivo; o crescimento é ansiar ser mais; a partir de um *quale* cresce o ansiar por um mais de *quantum*; em um mundo puramente quantitativo tudo estaria morto, inteiriçado, imóvel (VP §565).

Não é o caso de discutirmos aqui a pertinência da interpretação deleuziana, pois é um tema que abrangeria mais do que o presente trabalho se propõe. Nesta pesquisa, nos alinharemos à interpretação de Scarlett Marton que entende vontade e força como sinônimos. Por outro lado, continuaremos nos apropriando de algumas ideias de Deleuze em outros pontos para ajudar-nos na compreensão do conceito.

Para Marton, a diferenciação entre força fraca e forte, ativa ou reativa não parece ser algo para se levar em consideração: “Nada permite supor que as forças se distingam da vontade de potência e nada leva a presumir que também atuem na matéria inorgânica (MARTON, 1990, p. 52). Por isso, tomaremos a interpretação da vontade de poder e força como sinônimos, ou mais exatamente, adotaremos a perspectiva de que “a vontade de potência seja a explicitação do caráter intrínseco da força” (MARTON, 1990, p. 55). Pois, como o próprio Nietzsche afirma “não existe nada senão força!” (NIETZSCHE *apud* MARTON, p. 53).

Para Nietzsche, a vontade de poder diz respeito ao caráter de todas as formas da aparência e do querer, e todo querer é, segundo Nietzsche, um “querer-algo” (MARTON, 1990, p. 222). A constante luta entre as vontades de poder produz todo o atuar no mundo; hipoteticamente, a vontade de poder é “o fato mais elementar a partir do qual se produz um tornar, um atuar” (FP 1888 FP 13:14 [79]). Por outro lado, conforme já mencionado, a vontade de poder é uma força que está sempre em

contraponto à outra força, sua existência é relacional, são forças que atuam em constante disputa por mais poder de mando, e por isso também, vida é pluralidade. Nas palavras de Marton, Nietzsche “postula a existência de uma pluralidade de forças presentes em toda parte” (MARTON, 1990, p. 55). Pois a força não existe como unidade, mas “só existe no plural; não é em si, mas, na relação com outras, não é algo, mas, um agir sobre” (*idem*).

a partir daí, essa hipótese se estende sobre o caráter total da existência –: a vida anseia por um *sentimento máximo de poder*<sup>8</sup> –: é essencial um ansiar por mais poder –: ansiar nada mais é do que ansiar por mais poder –: essa vontade permanece o mais elementar e interior: mecânica é meramente uma semiótica das consequências (VP §689).

Essa multiplicidade das vontades é uma característica que não pode ser esquecida, porque, conforme desenvolveremos adiante, o corpo é uma multiplicidade de instintos, que no sentido elementar é uma multiplicidade de vontades. A vontade de poder enquanto multiplicidade esboça o âmago da natureza. Para Nietzsche, tudo que se inclina para o “Um” é apenas a simplificação, o equívoco de nossas percepções. Por isso, Nietzsche não seria o último metafísico como intuiu Heidegger, mesmo quando Heidegger “julga que a reflexão nietzschiana constitui o momento de completude da metafísica ocidental” (MÜLLER-LAUTER, 1995, p. 46). A vontade de poder não é essencialista, mesmo quando nomeada como vontade de poder no singular, “enganadores preconceitos da linguagem” (MÜLLER-LAUTER, 1995, p. 115) se coaduna com a ideia de atomismo na crítica nietzschiana. Como o filósofo mesmo afirma em seu *Zarathustra*: “malvadas todas essas doutrinas do um” (ZA, *Das ilhas bem-aventuradas*).

A unidade reside apenas no fato de que tudo o que existe é uma síntese, um tipo de configuração, em uma determinada hierarquia. Deste modo, a “luta propicia que se estabeleçam hierarquias. É assim que o filósofo explica o aparecimento das funções orgânicas (MARTON, 1990, p. 30). E são destas hierarquias que formam-se os corpos.

Elas [funções orgânicas] resultam da hierarquia que surge, num dado momento, entre vencedores e vencidos; procedem da vontade de potência que se exerce nos elementos que predominam. E acham-se, elas mesmas, hierarquizadas (MARTON, 1990, p. 30).

---

<sup>8</sup> Grifo do autor.

Para Müller-Lauter, “só podemos falar em unidade no sentido de organização” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74). O argumento nietzschiano se baseia na ideia de que a simplificação do mundo fenomênico tecida pela nossa percepção é falsa, pois tudo que é “verdadeiro” é múltiplo (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74). E por isso, complexo é múltiplo, e, portanto, é “verdadeiro”. Em outras palavras, compreender o mundo como “unidades” é uma construção imaginária da nossa capacidade de conhecer. Assim, para Müller-Lauter, somente “uma multiplicidade pode ser organizada em unidade. Trata-se, no múltiplo organizado, de ‘quanta de poder’, se, pois, o único mundo não é nada mais que vontade de poder” (*idem*).

O comentador de Nietzsche afirma que a unidade se apresenta, em Nietzsche, apenas como organização, como algo que se ordena a partir do múltiplo, trata-se, portanto, de “múltiplo organizado” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 74), de “quanta de poder”.

Por exemplo: o termo “sociedade” é utilizado para designar *um* grupo de pessoas que compartilha uma cultura, uma localidade, uma visão de mundo, mas é uma unidade reconhecidamente formada por uma multiplicidade de indivíduos. Daí que Nietzsche trace um paralelo entre as estruturas sociais e as configurações da vontade de poder. A vontade de poder é uma força que se expressa em todos os âmbitos da realidade, a unicidade dos entes que compõem o mundo aparece como um momento de coesão entre a pluralidade de vontades, de modo que “um ente cujas partes estejam bem coesas encontrará a força justamente na sua “inteireza”: sendo grande a harmonia entre a parte que comanda e a que obedece (COSTA, 2009, p. 53).

A vontade de poder é o fio condutor para compreender a multiplicidade que configura a realidade, para compreender toda e qualquer unidade como mera aparência que se origina quando um ordenamento se estabelece. No fragmento 2[87] da primavera de 1888, o filósofo afirma que:

Toda unidade é somente unidade enquanto organização e jogo de um conjunto: não diferente da unidade de uma comunidade humana: ou seja, o oposto da anarquia atomística; portanto, uma forma de domínio, que significa alguma coisa, mas não é uma só (NF, 1888, 2[87]).

Conforme coloca Scarlett Marton, Nietzsche “constata tanto na vida social quanto na individual, tanto na vida mental quanto na fisiológica, uma única e mesma maneira de ser da vida: a luta” (MARTON, 1990, p. 47). Isso significa que tudo o que existe é palco de resistências e contrarresistências, de forças que agem umas contra as outras. E por isso, não há momentos de pausa, não há momentos de paz no curso do vir a ser.

Dado o seu caráter de força que só tem existência na relação com outras forças, a vontade de poder vai contra o conceito atomístico. Para Nietzsche, o atomismo é uma forma de argumentação que não condiz com a pluralidade e o caráter relacional que diz respeito à essa dimensão mais elementar da realidade.

A unicidade é um problema caro para Nietzsche, na medida em que ela também é aplicada para compreender o corpo. A unidade de algo, para Nietzsche, é decorrente de um momento de ordem, pois no universo a multiplicidade é o que há de mais fundamental na existência dos organismos. A unicidade é somente um momento em que acontece a coesão entre as várias forças.

De um lado, internamente, essa multiplicidade organizada está em constante luta e, de outro, essa mesma multiplicidade de forças que age externamente sob a forma de uma unidade também está em luta constante com outras “unidades” por mais *quanta* de força. É necessário compreender, então, como o ordenamento da multiplicidade consegue ser realizado de modo a formar uma "unidade". Para o filósofo, só há pluralidades.

A “coisa em si” é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as “propriedades”, em todas as “atividades” de uma coisa, então *não* sobra a coisa: pois coisidade é primeiramente *simulada de acréscimo* por nós, por necessidades lógicas, portanto, para fins de designação, de entendimento (para ligação daquela multiplicidade de relações, propriedades, atividades) (VP §558).

Nietzsche critica, portanto, na tradição filosófica aquilo que ele chama de atomismo, ou em outras passagens de egipcismo. O uso desses termos é interessante na pesquisa, pois eles revelam a forma como a crítica de Nietzsche consolida-se. É notório que, no tempo de Nietzsche, a estrutura de um átomo já era concebida como formada por elementos diversos como elétrons e nêutrons e prótons. Mas, na crítica nietzschiana

a ideia de átomo é utilizada como contraponto da pluralidade. O atomismo<sup>9</sup> é compreendido não tanto a partir da física atual do seu tempo, mas como um modelo de pensamento acerca da ideia de unicidade que Nietzsche pretende criticar. É o atomismo (egipcismo) contra a multiplicidade. Mesmo criticando a ideia de unicidade do átomo, Nietzsche compreende que o mundo é interpretado dessa forma como um subterfúgio para facilitar o seu entendimento, e que encontra na própria estrutura da “linguagem” e nos “meios de expressão de nossas leis” apoios para essa interpretação (FP, 1884, 25 [394]).

Dos animais mais simples como unicelulares e protozoários até os mais complexos como um chimpanzé ou um ser humano, todos se caracterizam como formados por camadas de vontades, de relações de forças; onde cada camada pode ser entendida como um complexo de organizações entre forças, que também formam “unidades” que compõem o organismo. “Consistindo numa pluralidade de adversários, tanto no que diz respeito às células quanto aos tecidos ou órgãos, ele [o corpo] é animado por combate permanente” (MARTON, 1990, p. 31).

Segundo Nietzsche, as vontades de poder são as forças que fundam todos os entes. No caso dos organismos vivos, como sugerido acima, é como se pequenas comunidades ordenadas e coesas de vontades de poder, que são resultantes das lutas internas, desempenhassem cada uma a sua especialidade que dizem respeito a diferentes especialidades, ou seja, órgãos e suas funções. Quanto às capacidades específicas a cada uma das espécies animais, por exemplo, também podemos compreender as suas especialidades como ordenamentos de forças que formam animais com características diferenciadas como correr, nadar, voar etc.

Mas essa relação é uma relação de forças é marcada por certo equilíbrio, estável, embora muito peculiar e rara, como Nietzsche afirma: “Deveria definir-se a vida como uma forma durável de um *processo de equilíbrio de forças*, em que os diferentes combatentes se desenvolveriam, cada um de seu lado, de maneira desigual” (Nietzsche apud Marton, 1990, p.53). A relação entre as múltiplas forças geram a unidade como organização, como um sistema de hierarquia entre estas forças.

Tudo é uma multiplicidade de forças organizadas hierarquicamente. Para Costa, a hierarquia é consequência desta multiplicidade de forças que atuam umas contra as outras, sendo assim:

---

<sup>9</sup> O termo será melhor desenvolvido no outro capítulo, quando trataremos do problema da linguagem na elaboração dos conceitos.

Aqui, temos não só outra perspectiva para compreender a inerência entre combatividade e força, mas também a perspectiva que nos conduzirá a compreender como desse combate incessante podem resultar hierarquias. É através do afeto de comando constituinte das vontades que emerge o sistema hierárquico-organizacional teorizado por Nietzsche (COSTA, 2012, p. 131).

Entretanto, esses ordenamentos são passíveis de mudanças, pois não podemos esquecer que cada vontade existe como um querer ampliar o seu *quanta* de poder, de modo que essas configurações sofrerão, em algum momento, mudanças em sua hierarquia, que justamente garante o ordenamento da multiplicidade em unidade, e assim definharão e morrerão. Por essa constante vontade de expandir o poder, estas configurações sofrem as tensões dentro de sua estrutura. O que torna cada organismo, tecido, e órgãos sempre passível de comprometimento.

Essa vontade sempre crescente que caracteriza as forças pode, assim, comprometer a própria estabilização da estrutura por elas formada, e, portanto, a coesão do todo. Temos um problema no que tange o acúmulo de forças, quanto mais *quanta* de força, maiores são as dificuldades de manter a configuração de tudo que existe inclusive o corpo. Pois, a ampliação do poder das estruturas pode ir de encontro à própria coesão. A multiplicidade organizada como corpo é algo “raro” na natureza, como uma unidade, ao ampliar as forças sempre há um aumento proporcional de tensão entre as inúmeras forças atuantes neste ordenamento biológico, “essa crescente potencialização e, por conseguinte, crescente complexidade, pode vir a comprometer a conservação do todo” (COSTA, 2012, p. 144).

## **1.2. Vida como vontade de poder**

A biologia indica um campo teórico de grande relevância na proposta filosófica de Nietzsche do século XIX, pois ele busca nesta área científica em particular porque “o termo ‘biologia’ passa a ser usado mais sistematicamente” (FREZZATTI, 2018, p. 27) para a sua crítica filosófica. Além disso, naquela época, “a biologia estava mais próxima da filosofia do que de uma proposta indutiva científica” (SALANSKIS, 2021, p. 114). Nietzsche compreendeu os processos biológicos dos organismos como processos análogos aos processos sociais, ambos como processos de relações de dominação

(FREZZATTI, 2018, p. 40), isto é, em termos da doutrina da vontade de potência. (SALANSKIS, 2021, p. 112).

Nietzsche viveu numa época de grandes avanços científicos, principalmente nos âmbitos das descobertas bioquímica, o que como, já mencionado, foi bastante explorado pelo filósofo. Ao contrário de naturalistas e pensadores como Darwin, Lamarck ou Spencer, o impulso cardinal da vida não é preservação, ou adaptação, mas sim, um *plus* de dominar (MARTON, 1990, p. 37).

Segundo Frezzatti, Nietzsche fez intensa leitura sobre várias áreas do conhecimento humano, desde biologia até as leis físicas. Assim, ele foi anotando tudo que lhe era útil para compor as suas ideias. Além disso, são as suas próprias problemáticas que orientam as suas leituras científicas.

À intensa leitura de livros científicos pelo filósofo alemão, principalmente de biologia, fisiologia e psicologia, mas também de física, medicina, química e antropologia, somam-se o uso de vários exemplos biológicos em seus livros e a transposição de conceitos biológicos para conceitos filosóficos em suas investigações. Assim, por leitura, não estamos entendendo um simples ato de ler esses livros e repetir seus conceitos e teorias: o filósofo alemão estudou essas obras, anotando em seus cadernos ou nos próprios livros aquilo que lhe interessava – tanto o que concordava quanto o que discordava. Sua transposição não ocorre sem a adequada transformação e incorporação dos conceitos científicos. Suas questões filosóficas, portanto, guiam suas leituras científicas: suas necessidades filosóficas dão a perspectiva de suas pesquisas nos textos biológicos (FREZZATTI, 2018, p. 26).

Os estudos na área bioquímica que Nietzsche realizou estão muito presentes já na época de *Aurora* (FREZZATTI, 2018, p. 26). Para Nietzsche, a vida confirma sua ideia de uma luta constante das forças que anseiam por mais poder. E não somente no âmbito biológico, mesmo nas suas mínimas formas elementares da vida, como as moléculas que compõe as células funcionam dentro da ideia de luta de forças. “No mundo químico reina a mais viva percepção da diversidade das forças” (NIETZSCHE apud ASSOUN, 1991, p. 127).

Para Costa, o uso das ideias biológicas no século XIX serve como um aparato interpretativo para demonstrar a vontade de poder, de modo que o filósofo “não

condiciona as suas reflexões aos parâmetros impostos pelas ciências naturais, antes faz uso delas de modo a convertê-las a serviço das suas concepções” (COSTA, 2009, p. 54).

Em *Além de bem e mal* § 36, o filósofo afirma:

Supondo-se que se pudesse reduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência e nela também se encontrasse a solução do problema da geração e da nutrição – esse é um único problema -, então se teria, com isso, o direito de conseguir definir inequivocamente toda força efetiva como: vontade de potência. (BM §36).

No entanto, ele não trata a biologia simplesmente como um processo biológico, existe um projeto muito bem definido, existe uma crítica àquilo que ele considera metafísico, ele “transforma aquilo que lhe foi possível adaptar [da biologia] em matéria da sua cosmovisão ou filosofia da natureza” (COSTA, 2009, p. 54). Essa crítica de nietzschiana se fundamenta na ideia de que termos como nutrição e geração são na realidade processos de dominação. Segundo Frezzatti, são termos que centrais nas discussões das ciências biológicas da época de Nietzsche como temas axiais, ou seja, problemas relevantes para os estudos biológicos (FREZZATTI, 2018, p. 27).

Como mencionado, o século XIX na Europa é assolado por novas descobertas fisiológicas. E autores como Lamarck, Haeckel, Roux, Darwin, Virchow e Claude Bernard foram pensadores com quem Nietzsche dialogou com eles nas suas obras, e, por isso, “na época de Nietzsche, o debate sobre os fundamentos da vida e, portanto, da biologia eram muito intensos” (FREZZATTI, 2018, p. 27).

Como colocado por Frezzatti, Nietzsche absorveu grandes quantidades de materiais bibliográficos de estudiosos da biologia, de cada um ele adaptou para a elaboração da sua doutrina da vontade de poder. Daí a afirmação de Frezzatti de que a doutrina da vontade de poder de Nietzsche funciona como um tipo de perspectiva da realidade no sentido de “interpretar os processos biológicos como processos de relações de dominação” (FREZZATTI, 2018, p. 27). Embora o próprio filósofo tenha sido um crítico das ideias científicas do século XIX, “a importância dos temas biológicos nos textos de Nietzsche é inegável” (FREZZATTI, 2018, p. 27).

Partindo de alguns aspectos das entidades vivas, em especial os rizópodes, o filósofo buscou comprovar que os processos fisiológicos destes animais são guiados pela luta das vontades de poder. Ou seja, eles se organizam dentro de uma luta de vontade que entram em instantes de coesão. No entanto, não são lutas entre iguais, mas

das partes diferentes que “segundo nossa suposição, só é possível se as partes não forem perfeitamente idênticas umas às outras, caso em que o equilíbrio não pode ser mantido constantemente” (FREZZATTI, 2013, p. 651).

No fragmento póstumo 7[9], da primavera de 1887, Nietzsche considera que a vontade de poder é o princípio que rege a vida dos animais, unicelulares ou pluricelulares, tanto o grupo dos rizópodes, quanto os animais pluricelulares como os homens.

em virtude do qual forças dominantes, configuradoras e ordenadoras estão sempre aumentando o alcance de suas poder e, dentro dele, continuamente o simplificam: fazer crescer o imperativo (FP 1887, 7[9]).

Para o autor de Zarathustra, os animais que praticam determinadas especializações como nutrição, absorção ou procriação não é nada do que manifestações de luta por mais força, por um tipo de abundância de força.

Ao ler *Problema biológico*, de 1881, de Rolph, Nietzsche concorda parcialmente com este biólogo, que admitia que “a origem das espécies não se dá em meio à escassez, mas em meio à abundância” (FREZZATTI, 2007, 459), trocando o termo abundância por poder, compreendemos o quanto o filósofo estava desenvolvendo suas próprias ideias sobre o desenvolvimento da vida. Ao estudar o mundo unicelular, a exemplo dos pseudópodes, o filósofo interpreta a absorção como um processo claro da dinâmica das vontades atuando no mundo orgânico. Para ele:

O protoplasma estende seus pseudópodes para buscar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. Depois, faz a tentativa de dominá-lo [*überwinden*], de apropriar-se dele, de incorporá-lo: - o que se denomina nutrição [*Ernährung*] é meramente um fenômeno ulterior, uma aplicação dessa vontade originária [*ursprünglichen Willens*] de tornar-se *mais forte* (FP 1885 35 [34]).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Esse fragmento, segundo a edição crítica de Colli-Montinari, foi escrito apoiado em *Cultura e natureza* (*Cultur und Natur*, 1887) de Emmanuel Herrmann (cf. KSA, v. 14, p.742 e 762). A edição espanhola dos fragmentos póstumos indica *Problemas biológicos também como tentativa para o desenvolvimento de uma ética racional* (*Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, 1882), do biólogo William Henry Rolph (cf. NIETZSCHE, 2008, p. 389 e 595). Essa indicação parece justificar-se para outros trechos do fragmento. Apesar de uma clara influência de Rolph na construção da noção de vontade de potência e de Nietzsche dizer em uma carta à sua irmã Elisabeth: “Esse bom livro de W. Rolph, *Problemas biológicos*, saiu aí em Leipzig, editado por Wilhelm Engelmann” (Carta de antes de 15/11/1884, de Menton, França, NIETZSCHE, 2010, p. 501), o filósofo alemão deixou escrito que a única coisa de valor nesse livro era a polêmica contra Herbert Spencer: “Finalmente, eu distingo o polêmico escrito de um alemão meio-inglês, que possui bastante espírito [*Geist*], ácido e ciência, para

Primeiramente, é importante salientar aqui que o naturalismo de Darwin, que o filósofo Nietzsche se lastreia para desenvolver a sua obra está pautada na sua leitura da obra *A história do materialismo*, de Friedrich Albert Lange, lido pela primeira vez em 1886 (SOMMER, 2019, p. 35) Ou seja, Nietzsche não leu *A origem das espécies*, mas comentadores sobre esta obra.

Para Darwin, assim como para Nietzsche, a vida era extremamente competitiva, com uma luta constante pela sobrevivência. Um dos princípios da lei de Darwin “toda variação, por menor que seja, deve preservar-se, desde que apresente utilidade para o indivíduo, denominei ‘Princípio de Seleção Natural’” (DARWIN, 2002 p. 80). Assim, a definição de seleção natural está lastreada pela ideia de utilidade. E quando nos remetemos ao livro *A genealogia da moral*, basear ideias filosóficas em “utilidade” já se configura em um traço errático de dedução (GM II, §2).

Nietzsche se vale das teses de Henry Rolph para interpretar a nutrição como luta entre vontades de poder. Henry Rolph compreendia a nutrição como luta decorrente da insaciabilidade eterna dos organismos; insaciabilidade causada pela infinita capacidade de absorção celular: “Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento, por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los”. (MARTON, 1990, p. 40). Por isso, como colocado por Frezzatti, que “Rolph ataca a ideia darwiniana que a luta é causada pela escassez de recursos” (FREZZATTI, 2018, p. 29). Logo, não só a nutrição como a própria reprodução são consequências da capacidade insaciável de absorver outros corpos: “a reprodução como ligada diretamente à nutrição: quando a célula atinge o limite de seu crescimento, ocorre a divisão celular que propicia a continuidade da absorção. A absorção ou a osmose é o caráter essencial da vida” (FREZZATTI, 2018, p. 29).

Henry Rolph compreendia que a nutrição é consequência da insaciabilidade, mas não era do mesmo modo que na visão darwiniana, para Frezzatti, “Rolph ataca a ideia darwiniana que a luta é causada pela escassez de recursos” (FREZZATTI, 2018, p. 29), portanto, a luta entre os organismos é uma consequência da insaciabilidade dos

---

profundamente ‘decompor’ aquela união entre *bêtise* e darwinismo, que Herbert Spencer, sob o título: *Data of Ethics*, colocou no mundo: Rolph, *Problemas biológicos* 1881. De certo, a não ser o polêmico, não há nada no livro para louvar; e, no fundo, ofende aqui, como o livro que ele ataca, que homens insignificantes queiram intrometer-se em domínios onde apenas uma espécie seleta de conhecedores e ‘experimentadores’ podem falar sem imodéstia” (FP 1885 35 [34]). FREZZATTI, 2018, p. 28.

organismos, eterna causada pela infinita capacidade de absorção celular (FREZZATTI, 2018, p. 29).

Por outro lado, a reprodução, como um processo vital será compreendida por Nietzsche também como uma consequência da absorção. A reprodução não simplesmente expulsar de si outro ser, mas é apenas a consequência da acumulação de força que o organismo conseguiu absorver. De modo que, “a reprodução como ligada diretamente à nutrição: quando a célula atinge o limite de seu crescimento, ocorre a divisão celular que propicia a continuidade da absorção. A absorção ou a osmose é o caráter essencial da vida” (FREZZATTI, 2018, p. 29). Portanto, o próprio processo de alimentação de um organismo se corresponde imediatamente ao processo de reprodução, o excesso de força provoca a “separação”, uma divisão para que a voracidade continue. Para FREZZATTI:

O processo físico-químico da osmose faz com que as células absorvam mais substâncias do que necessitam. A insaciabilidade faz com que a vida seja uma tendência de aumentar em tamanho, fortalecer seus órgãos e esbanjar energia. A mais ínfima célula ataca sua vizinha, assenhoreia-se dela, assimila-a, e, ao atingir seu tamanho máximo, divide-se para que a voracidade continue. Não há permanência e duração sem a geração de descendentes: se esta não ocorrer, há decadência (FREZZATTI, 2007, p. 459).

Logo, tanto a nutrição como a questão da reprodução são consequências da capacidade insaciável de absorver outros corpos “Nesse processo, alguns órgãos, os de captação de alimento, por exemplo, poderiam entrar em luta com outros e até incorporá-los. (MARTON, 1990, p. 40).

Nietzsche parece estar em certa medida “alinhado” (mesmo que de forma inconsciente) com Lamarck<sup>11</sup> no que concerne a ideia de uma “força plástica

---

<sup>11</sup> Cf Nietzsche identifica em Lamarck alguns traços entre Lamarck e Hegel, para ele a ideia de um “progresso” inunda o pensamento da biologia, e, portanto, percebe traço da metafísica, pois “Lamarck e Hegel – Darwin é somente um efeito secundário” (PF 1885, 34[75]). Ainda no artigo *A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo*, o comentador Wilson Frezzatti tece considerações sobre essa questão. Para Frezzatti, “Sem muita razão, Richter conclui desses aspectos acima mencionados que ‘as numerosas passagens em que se manifesta o evolucionismo de Nietzsche nos autorizam a considerá-lo como discípulo, embora semi-inconsciente, de Lamarck’ (p. 71). Sua estratégia foi aproximar Nietzsche dos lamarckistas e mostrar que a maior parte das vezes que o filósofo alemão citava as ideias de Darwin ou dos darwinistas era para criticá-las ou, quando concordava com elas, Lamarck as teria enunciado antes. Esse seria o caso da origem simiesca do homem. Segundo Richter, Lamarck havia falado dela antes de Darwin (p. 61). Nesse capítulo, a semi-inconsciência do

verdadeiramente ativa, primeira em relação às adaptações, uma força de metamorfose” (DELEUZE, 2018, p. 59), assim, também, o filósofo se valeu das ideias do zoólogo para pensar a questão das especializações que ocorrem nos organismos. Essa especialização compreendida como um ordenamento de forças.

variavam se fossem submetidas às novas circunstâncias que criavam novas necessidades que, por sua vez, criavam novos hábitos, que se mantidos durante muito tempo produziam a variação” (MARTINS, 2020, p. 10).

Conforme sintetizado por Frezzatti, Lamarck, biólogo do final do século XVIII para início do século XIX, entendeu as funções da nutrição e crescimento como princípios elementares. Além disso, para Lamarck, haveria uma transformação histórico-evolutiva, em outras palavras, segundo a sua concepção, os organismos partem de estados mais simples para mais complexos, passando da nutrição evoluindo para a reprodução (FREZZATTI, 2018, p. 30). Segundo Frezzatti, “em *A teoria da progressão dos animais de Lamarck*, Martins afirma que o biólogo francês pensa a nutrição e o crescimento como as funções mais gerais que a organização possui nos corpos vivos, desde os mais simples até os mais complexos” (FREZZATTI, 2018, p. 30). Portanto, parece haver uma ideia semelhante com a ideia de Nietzsche de que haveria as funções dos órgãos variam de acordo com a sua organização, e na medida em que estes corpos se tornam mais complexos (*idem*).

Segundo Frezzatti, essa ideia parece ter sido uma variação da ideia de uso e desuso de Lamarck e do qual o embriologista e zoólogo Roux teria se valido para propor a ideia de “autonomia entre as partes” (FREZZATTI, 2007, p. 459).

Outro autor do qual Nietzsche se valeu para pensar a vontade de poder como vida foi o psicólogo Théodule-Armand Ribot. “Ribot foi o responsável, na França, pelo projeto de uma psicologia científica com caráter de disciplina axial para a discussão das questões humanas, livre da filosofia, ou seja, livre de questões metafísicas” (FREZZATTI, 2010, p. 4).

Podemos dar vários exemplos que mostram semelhanças teóricas entre Nietzsche e Ribot, entre tantas, a relação entre o fisiológico e a moralidade da

---

lamarckismo de Nietzsche é atribuída a uma confusão, pois o filósofo consideraria a evolução uma ideia darwinista (p. 70).” (FREZZATTI, 2011, p. 808).

sociedade. Para Frezzatti, ambos os autores tinham bastantes similaridades conceituais e teóricas. Segundo o interprete de Nietzsche:

o contexto teórico de Ribot: a continuidade entre o físico e o espiritual (moral e cultural); a consciência como produto do desenvolvimento orgânico; a decadência cultural causada por doenças fisiológicas; a luta dos afetos ou impulsos para se tornarem conscientes; a aniquilação da vontade; a noção de centro de coordenação; a decadência enquanto dissolução; método patológico; memória e esquecimento; as características da nobreza ou aristocracia; alguns aspectos sobre a educação; entre outros. A mais importante, contudo, é a proposta de uma nova psicologia, antimetafísica, fisiológica e de posição condutora em relação às outras ciências. Em Nietzsche, essa proposta aparece claramente em "Além de bem e mal", § 23, e, em Ribot, em todos os seus livros até pelo menos 1888 (FREZZATTI, 2010, p. 5).

Segundo Frezzatti, Ribot entende a nutrição dos organismos como um princípio essencial vital, e a reprodução é como apenas uma forma de uma nutrição. Nutrição e reprodução são processos conservativos, ainda de acordo com Frezzatti, Ribot pensa que “conservar e reproduzir são os processos essenciais da vida” (FREZZATTI, 2018, p. 31).

Contudo, como já sugerido, como aprofundaremos adiante, para Nietzsche a vida não pode ser explicada simplesmente pela ideia de conservação.

Não se pode deduzir a atividade mais básica e original no protoplasma de uma vontade de autoconservação: pois ele absorve em si, de modo insensato, mais do que exigiria a sua conservação: antes de tudo, ele não “se conserva” com isso, mas se arruína... A pulsão aqui dominante há de explicar esse não querer conservar-se: “fome” já é uma interpretação segundo organismos desigualmente complicados (– fome é uma forma de pulsão especializada e mais tardia, uma expressão da divisão do trabalho, a serviço de uma pulsão superior que domina) (VP §651).

Embora não se tenha a noção do tamanho da influencia de Ribot na obra de Nietzsche, é possível perceber certo apreço notadamente do filósofo pelos estudos de Ribot, “Nietzsche também conta de seus encontros com Robertson e fala da revista de Ribot: “Você sabe que nós, na Alemanha, não temos nada similar em qualidade, como os ingleses nessa revista e os franceses na excelente *revue philosophique de Th. Ribot*” (Nietzsche *Apud* FREZZATTI, 2010, p. 3). Assim, podemos verificar também que os

temas abordados por Nietzsche são também temas das Ribot para construir uma psicologia experimental, de modo que:

Não falta material para ela iniciar sua fase experimental: mecanismo das sensações, condições da memória, imaginação, associação de ideias, sonhos, sonambulismo, êxtase, alucinação, loucura, idiotismo, história, raças, língua, relação entre o físico e o moral, etc (FREZZATTI, 2010, p. 6).

Além disso, Ribot parece ter contribuído com a elaboração nietzschiana nos estudos acerca da memória, apresentado em sua obra *A genealogia da moral*. É de Ribot que Nietzsche se apropriará das ideias da psicologia experimental para combater as ideias metafísicas. Segundo Frezzatti, Ribot percebia na psicologia uma área mais próxima dos seus anseios empiristas. Para Ribot, a “psicologia é independente e diferente da filosofia, não podendo ser a base da metafísica” (RIBOT Apud FREZZATTI, 2010, p. 5). Assim, a psicologia “é o estudo puro e simples de fatos empíricos, não discute questões metafísicas. Analogamente à biologia e à física, que não perguntam o que é a vida e a matéria, ela não deve ter a alma como seu objeto” (*Idem*). Segundo Frezzatti, “são as posturas antimetafísicas e antiessencialistas de Nietzsche que o inserem no debate psicológico francês” (FREZZATTI, 2010, p. 7).

Para o fisiologista, a vida consiste em ganhar ou perder, assimilar ou soltar, assim como acontece com os protozorários que assimilam outros seres pela osmose para em seguida gerar sua cópia, a vida é alcançar mais força.

Viver, para Ribot, é adquirir e perder, ou seja, assimilar e desassimilar. O esquecimento é a desassimilação, sem a qual o organismo não pode assimilar novos registros. Assim, a memória é um processo de organização de graus variados, compreendido entre dois extremos: o estado nervoso novo e o registro orgânico (inconsciente) (FREZZATTI, 2018, p. 31).

Do Ernst Haeckel, o Nietzsche vai se valer da crítica de uma modalidade do mecanicismo, para Frezzatti, o mecanicismo biológico pode ser traçado a partir da fisiologia de Descartes. Esse mecanicismo está pautado em cima de três pressupostos da física mecanicista. Segundo Frezzatti, são elas:

a) Os organismos mais simples como também os homens obedecem as mesmas leis mecânicas; b) a causa da ação das partes está dentro do próprio corpo; c) uma

resposta permanece a mesma se as condições de sua manifestação permanecerem as mesmas. No fundo, a crítica que ambos criticam é o mecanicismo representado pelo autômato, ou seja, “a ideia de que os fenômenos vitais se produzem segundo uma ordem determinada e que as condições de sua aparição seguem a lei da causalidade” (FREZZATTI, 2003, p. 5).

Além disso, o cientista que foi biólogo, naturalista, médico, e artista alemão foi importante na popularização das descobertas de Charles Darwin, e também grande expoente do cientificismo positivista.

Para Haeckel, o processo é o princípio vital da vida, de modo que o que diferencia os corpos orgânicos e inorgânico “é que os primeiros apresentam movimentos particulares, que se repetem periodicamente e parecem espontâneos.” (FREZZATTI, 2018, p. 33). Além disso, “a nutrição e a reprodução são essenciais para o processo vital” (*idem*). Segundo o biólogo, a reprodução é a consequência da nutrição, e por isso, o fundamento da vida são os processos bioquímicos, e, portanto, nas mudanças metabólicas dos organismos. Para Frezzatti:

A essência da vida, os processos últimos responsáveis pela adaptação e também pela hereditariedade, são as reações químicas de oxidação (análise e desassimilação) e de redução (síntese e assimilação), que acopladas, desde o surgimento da primeira monera, formam o ciclo do metabolismo e a própria atividade vital primordial. É esse acoplamento contínuo que diferencia, enfim, os seres vivos dos não vivos (FREZZATTI, 2018, p. 33).

Wilhelm Roux tinha algumas questões que o localizava de encontro a Darwin. Segundo Roux, Darwin não consegue explicar “todas as disposições dos organismos”. Para este pensador, os organismos vivos estão além da mera ligação química das partes.

Segundo Frezzatti, Roux entendia conforme o pensamento lamarckiano, a saber, de que a forma da estrutura celular dependeria da sua função, e, portanto, “o funcionamento da célula, do tecido ou do órgão torna-se, assim, a causa que determina o seu grau de desenvolvimento e a sua forma” (FREZZATTI, 2013, p. 644). Aqui é o utilitarismo que Nietzsche sempre combateu, um traço metafísico que para Nietzsche impedia destes estudiosos compreender a luta das múltiplas vontades.

Para Costa, Roux teria proporcionado à Nietzsche perceber que a concorrência não era um fenômeno somente externo, mas também acontecia no próprio corpo do organismo.

Roux teria fornecido ao filósofo a ideia de que a concorrência vital situada por Darwin apenas no exterior, estaria também presente no interior do organismo, reproduzindo-se nas suas mais ínfimas partículas. Essa luta interna seria ainda concebida por ele como mais relevante para a evolução das espécies do que a concorrência externa (COSTA, 2009, p. 54).

De acordo com Frezzatti, Roux postula que a formação dos organismos “é resultado direto da luta entre as suas partes constituintes: moléculas, células, tecidos e órgãos” (FREZZATTI, 2013, p. 641). “como uma conformidade a fins pode surgir sem que nenhuma força atuasse com um propósito” (FREZZATTI, 2018, p. 35). Para Meca, é “o embriologista Wilhelm Roux, que permitiria a Nietzsche utilizar a teoria celular contra os fundamentos filosóficos da era moderna (MECA, 2010, p. 17).

Vantagem para aqueles que, sob o efeito do estímulo, consomem menos impulsivamente, ainda mais onde a assimilação e a regeneração dos alimentos foram reforçadas por ele, fortalecidas pelo estímulo até o ponto da super compensação. Moralmente: o valor da dor, da lesão. A capacidade de resistir à opressão dá a primazia (FP 1883, 7[86]).<sup>12</sup>

Segundo Marton, é de Roux que o filósofo “reteve a noção de que, no próprio organismo, entre órgãos, tecidos e células, existe concorrência vital” (MARTON, 1990, p. 43).

Mas seria possível argumentar que o conceito de vontade de potência apresenta vestígios darwinianos: abriga a noção de concorrência vital. Se Darwin sustentou que esta existe entre os animais, Nietzsche afirma que está presente no próprio organismo. Ora, foi Wilhelm Roux quem lhe forneceu essa ideia. Partindo da noção darwiniana de luta, o biólogo procurou ampliar o campo de ação da teoria evolucionista: queria explicar a gênese dos organismos levando em conta as mais ínfimas partículas. Num período de crescimento, elas combateriam por espaço e, na falta de alimento, também por este (MARTON, 1990, p. 42).

---

<sup>12</sup> Cf. Nietzsche resume nesta passagem o seguinte raciocínio de Roux: se a assimilação não é mais que a resposta da excitação, quanto mais aberto está o ser vivo aos estímulos externos, mais crescerá a sua força de assimilação. Roux, portanto, reconhece que as excitações mais violentas de todas as feridas ou dores orgânicas, é portanto uma função principal no crescimento da força. Como exemplo privilegiado, coloca a regeneração celular que ocorre com os ferimentos violentos do tecido ósseo. Ao mostrar os grandes recursos do organismo, destaca-se o valor constitutivo da perda e da lesão no crescimento da força (MECA, 2010, p. 195)

E embora Roux aceite a perspectiva de que haja uma luta interna entre as partes de um processo mecânico no organismo, há diferenças entre os dois, pois, para Nietzsche, a luta entre as partes são consequências de lutas mais por mais forças de poder. E que estas lutas não estão restritas simplesmente aos processos mecânicos externos, a exemplo, como os fenômenos de tropismo e o nastismo, de suas influências reativas aos estímulos externos do meio ambiente, mas são também movidas por suas próprias condições internas por almejar mais pontos de forças. Em outras palavras, as reações não são provocadas pelas reações externas, mas também pelas próprias reações internas.

Podemos perceber a partir destes autores que Nietzsche se apropria de algumas ideias e vai de encontro às outras, mas vale destacar que Nietzsche está realmente tentando apontar que em cada autor apresenta um indício de metafísica, no sentido que “segurar” determinar um conceito como princípio vital (universal) é um problema em suas ideias.

Dito isso, podemos concluir que, para Nietzsche, a nutrição e a reprodução são consequências da luta que se desdobram como especialidades fundamentais à própria vida. Mais uma vez, nas palavras de Frezzatti, “Nietzsche pretende substituir a nutrição e reprodução como movimentos característicos da vida pela dominação [...]” (FREZZATTI, 2018, p. 26). Ou seja, todos os processos que conformam uma estrutura orgânica devem ser entendidos como vontade de poder, assim como a vida na sua totalidade. Nas palavras do próprio filósofo:

[...] A vontade de poder, como é *minha tese* –; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema – , então se obteria o direito de definir toda *força* atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado por seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência” e nada mais (BM §36).

Para Nietzsche, portanto, a nutrição é apenas uma derivação da vontade de querer tudo conter. Os animais querem se apossar de outros seres, as moléculas querem se apossar das proteínas de outros animais, tudo fica no âmbito do apoderar outrem, de modo que “cada corpo específico aspira dominar o espaço completamente e estender a

sua força ( — sua vontade de poder:) e a repelir tudo o que se opõe à sua expansão[...]” (FP 14[186]).

A alimentação, é apenas uma consequência da apropriação insaciável, da vontade de poder.

Geração, a desintegração aparece quando as células dominantes estão impotentes para organizar o que se apropriaram.

É a força formadora que sempre quer ter disponível um novo "material" (ainda mais "força"). (FP 1885-1886, 5 [76]).

Do biólogo Rolph, Nietzsche combateu as principais teorias sobre a nutrição. Assim como Rolph, o filósofo se dirigiu de forma assertiva contra Darwin acerca do papel do processo de alimentação dos animais.

Para o biólogo, a origem das espécies não se dá em meio à escassez, mas “opulência da alimentação que produz as numerosas variações dos seres vivos e não sua falta” (FREZATI, 2007, p. 459). Em outras palavras, a fome é sinônimo por “um mais do que já tem”, é pela abundância de alimento que se dá mais instinto de consumir que possibilita “produz as numerosas variações dos seres vivos e não sua falta” (FREZATI, 2007, p. 459).

Segundo Ribot, “O processo físico-químico da osmose faz com que as células absorvam mais substâncias do que necessitam” (FREZATI, 2007, p. 459). Ou seja, existe um instinto de insaciabilidade que almeja por mais, para “esbanjar energia” (*idem*). Como Rolph, o autor de Zarathustra também compreendia a nutrição como um processo que tendia para o exagero, para abundância de alimentos, portanto, não é a satisfação que demove a busca de mais alimentos, mas dominar de modo que “O orgânico galga escalas ainda mais elevadas. Nossa gana de conhecimento da natureza é um meio pelo qual o corpo quer aperfeiçoar-se” (VP §676), ou seja, no processo celular de um organismo, a “célula ataca sua vizinha, assenhoreia-se dela, assimila-a, e, ao atingir seu tamanho máximo, divide-se para que a voracidade continue” (FREZATI, 2007, 459).

Mas, a nutrição também é um tipo de especialização que foi se transformando historicamente, o filósofo afirma que a nutrição foi especializando a partir de novas experimentações, assim, “são feitas centenas de milhares de experimentos para modificar a nutrição” (VP §676), movido por uma “vontade de acumulação de força” (VP §689).

De outro lado, quando uma célula se divide, a reprodução do nível mais elementar, assexuada, é porque a força não é mais suficiente para manter a unidade da sua configuração e daí se separa:

A divisão em dois de um protoplasma se produz quando o poder já não é suficiente para dominar a possessão adquirida: a geração e consequência de uma impotência. Onde os machos procuram as fêmeas por causa da fome e se fundem com elas, geração é a consequência de uma fome (FP 1885-1886, 1[118]).

Para Nietzsche, portanto, “todos os processos da vida têm aqui a sua alavanca —: nada quer conservar-se, tudo deve ser somado e acumulado” (VP, §689). Não se trata, portanto, apenas de um jogo de sobrevivência, a vida não funciona sob os ditames da adaptação entre os animais aos meios, mas sim pela busca de mais domínio. Ao contrário de naturalistas e pensadores como Darwin, Lamarck ou Spencer<sup>13</sup>, o impulso cardinal da vida não é preservação, ou adaptação, mas sim, um *plus* de dominar (MARTON, 1990, p. 37).

A vontade de acumulação de força como específica para o fenômeno da vida, para nutrição [Ernährung], geração [Zeugung], hereditariedade, para sociedade, estado, costumes, autoridade // Nós não deveríamos poder admitir essa vontade como causa motora na química? // e na ordem cósmica? (NIETZSCHE *apud* FREZZATTI, 2018, p. 28).

Quais seriam as críticas de Nietzsche contra o naturalismo de Charles Darwin?

Uma das críticas contra Darwin seria no que tange a noção de evolução. A ideia de evolução de Darwin sugeriria que existisse um melhoramento das espécies, de um constante movimento em direção a uma melhoria de desempenho a partir da adaptação ao meio. Mas, também de um tipo de niilismo e fatalismo ao progresso das espécies, inclusive do homem. Como se um tipo de finalidade última atuando: “nas ciências da natureza (“ausência de sentido” —); causalismo, mecanismo. A “regularidade” é um entreato, um resquício” (VP §69).

Para Deleuze, o filósofo de Röcken estabelece duas críticas contra o naturalista inglês: “Nietzsche critica Darwin porque este interpreta a evolução, e até mesmo o ocaso na evolução, de maneira totalmente reativa” (DELEUZE, 2018, p. 58). Em outras palavras, a noção de adaptação de Charles Darwin é compreendida por Nietzsche como um aspecto reativo da vontade de poder. Segundo Deleuze, Nietzsche tem mais simpatia

---

<sup>13</sup> Cf. Ao criticar a ideia de adaptação, no terceiro período da obra, o filósofo poderia estar visando indiferentemente Darwin, Spencer e até Lamarck, embora em momento algum o ataque. Aliás, na vontade de potência enquanto vontade orgânica, a noção de “potência modeladora, que do interior cria formas”, presente em alguns textos, traz ressonâncias da ideia lamarckiana de energia interna dos seres vivos tentando vencer o meio depois de explorá-lo (MARTON, 1990, p. 45).

com Lamarck, pois este naturalista “presentiu a existência de uma *força plástica*<sup>14</sup> verdadeiramente ativa” (DELEUZE, 2018, p. 59), “ como uma forma de metamorfose (*idem*).

Para Frezzatti, “o filósofo alemão pressupõe como a vitória do mais forte, não seria o principal princípio do desenvolvimento (*Entwicklung*), já que é a degeneração, e não o tipo forte, que permitiria a progressão (*Fortschreiten*). O tipo forte promoveria a conservação (FREZZATTI, 2021, 310). Pensando assim, Nietzsche entendia a tese darwiniana, a saber, a conservação como uma interpretação da submissão entre os seres, isto é, como uma força reativa da natureza.

Para Constâncio, a noção de vontade de poder serve como um substituto da “expressão darwiniana de ‘luta pela existência’ como luta pela mera sobrevivência, preservação, autoconservação” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 124). Ainda que essa compreensão seja controversa, é evidente que as ideias darwinianas foram muito úteis para a tese nietzschiana da vontade de poder, de modo que “esta reinterpretação e radicalização da doutrina de Darwin – serve a Nietzsche de fio condutor para ir muito além do naturalismo de Schopenhauer” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 124). A autoconservação é compreendida por Darwin como um aspecto da luta pela sobrevivência, mas para Nietzsche, a ideia de autoconservação é algo secundário. O filósofo, inclusive, entendia que a ideia de conservação, ao ser colocada por Darwin como algo tão central, revelava o fundamento moral e metafísico de tal posicionamento.

Se a conservação das partes é mera consequência da formação do todo, ou seja, do aumento do poder, podemos concluir que as condições de conservação são secundárias às de crescimento. Apesar de termos utilizando a expressão – do próprio Nietzsche – “condições de conservação e crescimento”, a autoconservação está, na filosofia nietzschiana, bem longe de ser considerada o impulso cardinal ou um dos impulsos cardinais de um ser. Para Nietzsche, a autoconservação é uma atividade secundária, e, portanto, insuficiente para explicar o desenvolvimento de um organismo individual ou da espécie como um todo.” (COSTA, 2012, p. 137).

Para Frezzatti, no “caso da luta pela existência, Nietzsche critica Darwin e propõe a luta entre impulsos por mais potência, a luta por dominação” (FREZZATTI, 2011, p. 810). Entretanto, podemos perceber também certas similitudes entre o pensamento do naturalista inglês e o filósofo. Partindo da perspectiva do João

---

<sup>14</sup> Grifo do autor.

Constâncio, há algumas abordagens em que Nietzsche concordaria com Charles Darwin, mas, “não no sentido em que [ele] se autodefinia como darwinista, mas no sentido em que aceita (pelo menos) as principais consequências filosóficas do darwinismo” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 114). Para Constâncio, os dois comungam formas filosóficas semelhantes, que poderiam ser expressas em quatro fundamentos.

Primeiro, as espécies não são eternas, ou seja, as espécies passam por transformações. Uma espécie de animal luta por sua sobrevivência e pela da sua espécie, e Darwin demonstra que algumas destas não conseguem se prolongar na natureza, algumas desaparecem e não retornam.

Segundo, o indivíduo, assim como todos os outros animais, existe segundo as mesmas condições que todo o resto da Natureza, ou seja, sofre mudanças e desenvolvimentos. “nenhuma capacidade e nenhuma atividade – que transcenda a Natureza” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 112).

Terceiro aspecto, a finalidade na natureza só depende de causas eficientes (não há causas finais), ou seja, a finalidade não é pressuposto da sua existência.

Quarto aspecto seria referente à finalidade, quer dizer que a finalidade de alguma coisa na natureza não se segue necessariamente a existência de Deus. Ou seja, a existência de uma finalidade não deriva da existência de um planejamento consciente de um ser superior. Para Constâncio, “Nietzsche critica a interpretação tradicional da finalidade dos órgãos dos organismos em termos que praticamente repetem os de Darwin” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 126). De modo que em ambos os pensadores, tanto Darwin como Nietzsche comungam da tese de que não há uma resposta teleológica para explicação do ordenamento da natureza. A finalidade de algo é no que pode um corpo, de modo que cada órgão é decorrente de um jogo de forças ocasionais, um olho, por exemplo, é decorrente de uma consequência da pluralidade de forças. Nietzsche comenta a questão da utilidade em duas obras, uma delas está na Aurora, de 1881, afirma que:

Os fins da Natureza -. Quem, como investigador imparcial, investiga a história do olho e suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o desenvolvimento gradual do olho, deve chegar a este grande resultado: de que a visão *não*<sup>15</sup> foi o propósito, na gênese do olho, mais sim apareceu quando o *acaso* quando o *acaso*<sup>16</sup> havia juntado o aparelho.

---

<sup>15</sup> Grifo do autor.

<sup>16</sup> Grifo do autor.

Um só exemplo desses: e os “fins” nos caem como antolhos! (A §122).

Em Genealogia da moral, o filósofo afirma também que a utilidade de uma coisa não precede a forma, ou seja, “o ver não é a “causa final” do olho. A finalidade (o efeito útil) é apenas o emprego ou o uso que é dado a uma forma” (CONSTÂNCIO, 2010, p. 127). Assim, é a sua coesidade, é o seu ordenamento que precede a utilidade de um órgão. Nietzsche afirma que:

Mas todos os fins, todas as utilidades, são apenas *indícios*<sup>17</sup> de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função; e toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam, estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual (GM, II, § 12).

A ideia de “espécie” para o filósofo é apenas uma calculabilidade da vontade de conhecer, ou seja, tendemos para simplificar, portanto, a “espécie” é apenas a forma como lidamos com a pluralidade de animais que possuem alguns aspectos semelhantes. O que não quer dizer que cada animal é único, mas sim um acaso no universo, um ordenamento próprio e instável. Ele quer dizer que não existe necessariamente “espécie” como algo que permanece na história, mas sim, um recorte, ou seja, o conceito de espécie se desvia daquilo que se entende como “herdado de antigamente”, não é “nada por si, não é um átomo” (CI IX, §33). Em uma passagem da *Vontade de poder* Nietzsche considera que:

Na ciência da natureza, uma supervalorização da espécie anda de mãos dadas com a degradação moral do ego. Mas a espécie é algo tão ilusório quanto o ego: fez-se uma falsa distinção. O ego é sem vezes mais do que meramente uma unidade na cadeia de elos; ele é, pura e simplesmente, a *cadeia*<sup>18</sup> mesma; e a espécie é uma mera abstração a partir da multiplicidade dessas cadeias e de sua parcial semelhança. Que, como se afirma frequentemente, o indivíduo seja sacrificado à espécie não é absolutamente um fato: é somente a amostra de uma interpretação falsa (VP §682).

É curioso que Nietzsche aponte o naturalista Charles Darwin como mais um representante da metafísica, já que as descobertas do naturalista foram essenciais para a

---

<sup>17</sup> Grifo do autor.

<sup>18</sup> Grifo do autor.

crítica à metafísica no seu tempo. Se para a religião, as espécies que estavam na terra não mudavam, Darwin busca justamente explicar as transformações de determinadas espécies ocorridas ao longo das eras. Como, por exemplo, as diferenças evidentes entre os tipos de dentilhões – uma espécie de pássaro estudada por ele. Em *A origem das espécies*, o naturalista chama nossa atenção para o fato de que as espécies sofrem mudanças durante as gerações. (DARWIN, 2002, p. 54).

Darwin via na competição da natureza as causas para as modificações das espécies, onde aquelas transformações que favorecem ao indivíduo são as mais propensas a sobreviver ao meio. Portanto, em Darwin podemos verificar que há uma luta entre as espécies por meio de transformações, uma compreensão que, em certa medida, não se diferencia muito da de Nietzsche. Entretanto, para o filósofo alemão, essa explicação de uma luta do mais forte não é suficiente para explicar os fenômenos da natureza (FREZZATTI, 2018, p. 35).

Para Nietzsche, não se trata somente de uma evolução do mais adaptado, a vida é muito mais, é poderio, é domínio, não obstante, também não é a eliminação do outro, como tampouco se trata de vencer por sobrevivência, mas sim, de “apropriação”, de “tornar-se mais forte até que cada centro de força seja a única realidade, de apropriar e criar” (FP 1888, 14[8]). Pois, “não autoconservação, mas sim a apropriação, o querer tornar-se senhor, tornar-se mais, tornar-se mais forte” (FP 1888, 14[8]) é o impulso cardinal da existência. As formas biológicas microscópicas evidenciam, como dito, essa troca de forças como uma consumação da luta constante, interna e externa, entre os seres vivos. A célula, dada a sua condição de vontade de poder, se apropria de outra na intenção de absorvê-la, esse é o caso, por exemplo, de quando um leucócito<sup>19</sup> apanha um intruso patogênico no corpo.

Órgãos específicos, por exemplo, como o pâncreas, o intestino, podem ainda tomar para si funções diversas, a ponto inclusive de especializarem-se em outra função diferentemente da sua função de origem, como podemos constatar nas células cerebrais em sua capacidade plástica (PANTANO, 2009, p. 40).<sup>20</sup> Em outro fragmento, o filósofo afirma nesse sentido:

---

<sup>19</sup> Os leucócitos, também chamados de glóbulos brancos são as células que agem na defesa dos corpos dos seres vivos mais complexos, estas células são ativadas quando corpos estranhos entram no corpo do animal, eles agem para combater alergias, infecções e, por isso, são fundamentais contra a presença de micro-organismos que causam doenças como vírus, bactérias e parasitas.

<sup>20</sup> Neuroplasticidade, também conhecida como plasticidade neuronal ou plasticidade cerebral, refere-se à capacidade do sistema nervoso de mudar, adaptar-se e moldar-se a nível estrutural e funcional ao longo do desenvolvimento neuronal e quando sujeito é exposto a novas experiências.

É virtuoso que uma célula se transforme numa função de outra célula mais forte? Ela tem de fazê-lo. E é mau que a mais forte a assimile? Ela tem de fazê-lo também; é necessário que o faça, pois procura abundante substituição e quer regenerar-se [...] (NIETZSCHE *apud* SOUZA, 2012, p. 133-134).

Nietzsche tampouco compreendeu o sistema nervoso como alguma espécie de unidade a cumprir uma função específica. Ainda que o neurônio não fosse conhecido na época, podemos inferir que o filósofo viu nas células do sistema nervoso uma ordenação de forças que cumprem as suas funções (o que torna possível pensar o próprio neurônio como um pequeno mundo de pulsões entre as partes que o compõe como o núcleo, dendritos, axônio, e corpo). Sistema nervoso em que cada célula busca por mais *plus* de forças, ao mesmo tempo em que expelle toda força que vai de encontro à sua expansão. Numa passagem dos fragmentos o filósofo separa sistema nervoso e cérebro: “sistema nervoso e o cérebro são um sistema de direção e um aparato de centralização de inúmeros espíritos com graus diferentes (FP 1884, 26[36]).

Por isso a oposição entre Darwin e Nietzsche não pode ser compreendida superficialmente. Enquanto, para Darwin, a espécie garante a sua sobrevivência transformando-se e adaptando-se ao meio ambiente, e conserva os aspectos mais adaptados a determinadas exigências do ambiente, para o filósofo alemão a luta, como dito, não se justifica pela necessidade de autoconservação, mas, aponta para a superabundância da vida (MARTON, 1990, p. 43), ou seja, luta para a ampliação do *quanta* de força. Na obra *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888, o filósofo deixa claro o seu posicionamento de que a luta pela autoconservação ou sobrevivência é apenas uma *exceção*, em vez de a regra:

No que toca à célebre “luta pela vida”, até agora me parece apenas afirmada e não comprovada. Ela acontece, mas como exceção; o aspecto geral da vida *não* é a necessidade, fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento — quando a luta, luta-se por poder... Não se deve confundir Malthus com a natureza. — Mas, supondo que aja essa luta — e, de fato, ela ocorre —, infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin, do que talvez se *poderia* desejar juntamente com ela: ou seja, em detrimento dos fortes, dos privilegiados, das felizes exceções (CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 14).

Para Nietzsche, não se trata de uma questão de sobrevivência do mais adaptado ao meio, mas a vontade que opera na sua vontade de viver, ou seja, a vida que quer mais vida, e por isso entendemos mais *quanta* de força. Segundo Marton, “o aspecto global da vida não é a situação de indigência, a situação de fome, mas antes a riqueza, a exuberância, e até mesmo o absurdo esbanjamento” (MARTON, 1990, p. 42). Para Nietzsche, a vida é consequência rara, uma manifestação da multiplicidade de vontades de poder que conseguiu formar uma estrutura coesa dentro de um mundo gigantesco de caos, não se trata de vontade de sobreviver.

Assim, a apropriação nietzschiana da biologia é, em grande medida, uma reação furiosa contra as ideias adaptativas darwinianas.

E este segredo a própria vida me contou. “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*. É certo que vós o chamais vontade de procriação ou impulso para a finalidade, para o mais alto, mais distante, mais múltiplo: mas tudo isso é apenas uma coisa e um segredo. Prefiro declinar a renunciar a essa única coisa; e, em verdade, onde há declínio e queda de folhas, vê, a vida aí se sacrifica — por potência! (ZA II “Da superação de si”).

Todos os processos fisiológicos são puramente expressão da vontade. Portanto, cada manifestação dos instintos, células, moléculas etc. nos organismos é uma expressão das vontades: manifestam-se como busca pela amplitude de sua força – assim como os próprios organismos na sua totalidade. Mas caberia entender como Nietzsche se apropriava dos conceitos da medicina como parâmetros de sua compreensão do corpo.

### **1.3 O corpo como fio condutor**

O corpo como fio condutor de uma crítica ao pensamento moderno, e ao mecanicismo cartesiano. O corpo, segundo Nietzsche, é o fio que conduz a sua crítica ao substancialismo da tradição metafísica, já que em oposição a Platão, Nietzsche empreende um tipo de “vitalismo” (BACELAR, 1996, p. 35). É perseguindo enfaticamente o conceito de corpo na filosofia nietzschiana que aqui pretendemos nos aproximar da sua crítica à modernidade, que se afasta da ideia de unicidade do Eu e propõe a perspectiva do corpo como “pluralidade de seres vivos que, em parte lutando

uns com os outros, em partes subordinados entre si [...]” (FP 1884, 27[27]). Desprezar o corpo como inferior à alma é entendê-lo de modo moralista. E mais do que isso: para o filósofo, não desprezar o corpo é a condição verdadeira de todo homem. Afinal, pergunta, há “algum engano mais perigoso do que o desprezo do corpo?” (VP§1016).

Dizer que o corpo “é pluralidade de seres vivos” (*idem*) é o mesmo que dizer que se trata de uma pluralidade de forças hierarquicamente organizadas que se, bem-sucedidas, criam um ordenamento propício para a formação dos corpos sadios, ou seja, de um ordenamento capaz de sustentar a vida orgânica de um corpo. A hierarquia das forças explica a multiplicidade das formas de vida. Daí que segundo Itaparica, para Nietzsche: “O corpo é uma multiplicidade de impulsos – coação, ímpeto, pressão, resistência e motricidade (*Zwingen, Drängen, Drücken, Widerstehen, Bewegen*) – que são sentidos como relações de mando e obediência. Seus arranjos são temporários”. (ITAPARICA, 2011, p. 76).

O corpo é campo de violência, cada tecido e órgãos combatendo, por exemplo, infecções e doenças. Para Nietzsche, cada vez que o corpo combate uma enfermidade combate como unidade organizada. Restando de tal combate, duas alternativas ao corpo, ou ele se mantém, e reformula as configurações, ou ele sucumbe ao caos, e assim acontece o estado de morte.

O corpo funciona então como uma síntese de uma configuração que se apresenta de forma hierárquica. Não podemos perder de vista que para Nietzsche, cada vontade age de forma a alcançar mais poder a partir de uma especialização de cada parte dos processos fisiológicos que envolvem a vida do organismo, a saber, vontade de nutrição, vontade de excreção, vontade de reprodução. Cada configuração determina ou é determinada pelas vontades especializadas deste corpo.

O corpo enquanto múltiplo, como um campo de luta de forças que anseiam subjugar outras forças menos fortes é também o campo de lutas de interpretações do próprio corpo. Cada vontade interpretante do corpo compreende de uma determinada perspectiva, interpreta o corpo conforme a força que exerce sobre outras forças e sobre ela é exercida. Em um fragmento póstumo o filósofo aborda desta forma: “a vontade de poder interpreta: na formação de um órgão se trata de uma interpretação” (FP 1885-1886, 2[148]), e por isso mesmo é o corpo que interpreta o mundo e a si mesmo, como afirma Nietzsche:

Com o fato de que um mundo acessível a nossos órgãos também seja entendido como dependente desses órgãos, com o fato de [entendermos] um mundo como condicionado subjetivamente, com isso não se exprime que um mundo objetivo em geral [seja] possível. Quem nos impede de pensar que a subjetividade seja real, essencial? (VP §583).

Podemos verificar que o corpo ganha a dimensionalidade de uma grande e complexa rede de vontades que se alinham e realinham de acordo com o fluxo de hierarquias que manifestam o seu momento de poder. Dessa forma, a coesão da multiplicidade que constitui um organismo se traduz em vida: sem essa unidade e coesão, ainda que temporária, não haveria possibilidade da existência dos animais, nem de qualquer outra coisa. Não há existência sem uma estabilidade e durabilidade nas estruturas de poder. Daí que Nietzsche critique a modernidade inclusive pela falta de durabilidade dos seus complexos culturais, falta decorrente inclusive do repúdio da modernidade à hierarquia, ao mandar e obedecer. “Quanto mais vigorosa for a coesão, a harmonia entre o ‘comandar’ e o ‘obedecer’, mais forte será” o corpo (COSTA, 2012, p. 145).

Num fragmento póstumo de 1885, Nietzsche postula que, “em todos os tempos”, “foi preferível acreditar” que o corpo, em vez do espírito ou alma, seria o nosso próprio “ego”<sup>21</sup> (FP 1985, 36[36]), o nosso “ser mais seguro”. Uma oposição clara contra o dogmatismo do sujeito referente à concepção moderna que nos remete à definição da subjetividade em Nietzsche, tal como formulada por Itaparica: “como uma organização de uma multiplicidade em que nos sentimos como o impulso organizador do todo”. Ou seja: o nosso corpo é o nosso “ego” na medida em que a pluralidade ordenada é a nossa característica mais real. Mas, quais seriam as consequências deste modelo epistemológico para a construção de sua crítica ao sujeito?

Não somos isto, o sujeito uno e indivisível, apenas pensamos ser essa unidade. Os nossos afetos estão em constante mudança, nossas paixões e emoções sempre se apresentam como pluralidade. O Ego enquanto uno em oposição ao corpo é apenas uma forma de escamotear e a pluralidade que nos constitui.

Como exposto anteriormente, Nietzsche desenvolveu a sua doutrina da vontade de poder a partir de suas leituras dos principais fisiólogo, biólogos e filósofos das

---

<sup>21</sup> O termo Ego está presente na tradução portuguesa da Contraponto feita . “Ego” ou “Eu” existe também na tradução espanhola da qual me utilizo também como correlato do alemão *Ich*. Seguiremos utilizando o termo latino para facilitar o entendimento e estilo da escrita.

ciências da sua época. e compreendeu o organismo como uma configuração de centros de força. O corpo é assim a realidade primária de qualquer indivíduo. O homem enquanto o espírito é apenas a linguagem metaforizada do corpo. O eu, a alma, a consciência como princípio de identidade não são mais que uma síntese conceitual, ou seja, uma ficção. A unidade e identidade do indivíduo é a própria organização da multiplicidade que é o seu corpo.

Observe-se que as noções modernas de sujeito, consciência e subjetividade, as quais Nietzsche se opõe diretamente, têm origem na antiguidade, em que nascia da realidade concreta a perspectiva de um além-mundo transcendente. A divisão entre dois mundos torna-se tradição com a filosofia de Platão, segundo a qual a alma, em oposição ao corpo, tem existência em si mesma, como uma essência eterna, cujo centro é razão. No período moderno, essa visão dualista passa a ter força na filosofia de Descartes com o cogito cartesiano e posteriormente, com Kant. Dito de modo simples, o termo subjetividade remete à relação entre os afetos, emoções, compreensões e interpretações do mundo conforme o seu eu. A subjetividade seria então a relação entre o *selbst* (o si mesmo) e as suas relações com o exterior, ou como colocado por Haar, “implica a noção de uma representação objetiva ou objetivante” (HAAR, 2000, p. 43).

Em Nietzsche, as noções modernas de sujeito como consciência e subjetividade são compreendidas como unidades metafísicas e essencialistas, ou seja, como variações do conceito de alma platônico. Daí a afirmação de Itaparica, segundo a qual, “Nietzsche propõe-se a analisar o conceito de subjetividade moderna, como um estreitamento do conceito de alma” (ITAPARICA, 2011, p. 62). Ao se dirigir contrariamente a esses conceitos que vingavam no seu tempo, Nietzsche vai se concentrar no combate aos resquícios dos pressupostos metafísicos, pois, segundo a sua filosofia, tais conceitos estão inseridos no interior da tradição filosófica, a saber, de que existe uma essência, ou seja, alma, consistindo apenas “numa tentativa frustrada de afastamento das conotações cristãs do conceito de alma” (*Ibidem*). Conforme veremos nos capítulos a seguir, a consciência, o sujeito e a subjetividade não são tidas pelo autor do *Zarathustra* como unidades inteligíveis idealistas, mas sim um conjunto de almas que obedecem a mesma dinâmica da vontade de poder.

## CAPÍTULO II

### *Corpo e sujeito como multiplicidade*

#### **2.1. Corpo: uma estrutura de muitas almas**

O conceito de fisiologia é tomado por Nietzsche como um dispositivo analítico para redefinir o estatuto do corpo como complexos de forças, mais ou menos bem-sucedidos, na sua procura por mais *quanta* de poder. Conforme sintetizado por Costa, o conceito de “fisiologia”, em Nietzsche, está “relacionado ao *modo* de hierarquização dos instintos (ou vontades)”, de modo que “um corpo debilitado fisiologicamente”, ou mal hierarquizado, “viria a promover uma valoração negativa acerca da vida”, enquanto que “um corpo saudável e robusto”, ou bem-hierarquizado, “viria a promover uma valoração a favor da vida” – aspecto que retornaremos adiante. Seja como for, no sentido ampliado adotado pelo filósofo, a fisiologia não deve ser entendida como restrita ao aparelho biológico do corpo, já que este conceito também abrange a própria noção de subjetividade do indivíduo, enquanto um complexo de pensar, querer e sentir. Visto desta forma, “Nietzsche abre espaço para uma nova perspectiva: ele destituiu o primado da consciência e o substituiu por uma “fisio-psicologia do comando” (MACHADO, 2010, p. 194).

Dessa forma, o pensar, como função exclusiva de um “Eu” centralizador, é a simplificação dos estados mentais derivados da constante luta de vontades antagônicas. E por isso, as concepções de mundos interior e exterior que constituem a cultura são falsas na medida em que tomam como ponto de partida uma concepção igualmente falsa de um “Eu” que não se reconhece como pluralidade de vontades, que não se compreende como uma “estrutura de muitas almas” (BM § 23).

O filósofo aponta para a grande dificuldade de desacreditar a crença na unicidade do “Eu”, que perpetua desde tempos antigos. Essa crença é o sintoma de uma civilização que valoriza a vida como algo negativo – e portanto, degenerada fisiologicamente. Para o filósofo: “A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual” (BM §23). Assim, investigar como pensamento ocorre no indivíduo parte

desta grande suspeita das concepções metafísicas, colocando em seu lugar a morfologia da vontade de poder.

Ora, com a sua tese da vontade de poder é colocada como o fundamento da sua concepção de corpo, temos um problema. Como o corpo na sua relação com a subjetividade, com um Eu pensante, é ressignificado a partir da ideia de vontade?

Para isso, concentremo-nos no aforismo §19 de *Além do bem e do mal*. É a partir da contraposição à noção de vontade da filosofia de Schopenhauer que ele aprofunda a sua noção de vontade no sentido que interessa à presente seção. Segundo Nietzsche, Schopenhauer entendeu a vontade de forma equivocada, ele “exagerou” o preconceito popular por meio do qual mesmo os filósofos compreendem a vontade, e justamente porque entendeu a vontade como unidade. Para o criador do Zarathustra, a ideia de vontade é algo *complicado* (BM §19) porque ela apenas se apresenta como unidade em termos gramaticais, pois também a vontade é, na verdade, uma pluralidade. Partindo da ideia de que o corpo é uma pluralidade de vontades que atuam competindo pelo poder de mando, é necessário compreender também que a vontade é uma “pluralidade de sensações” (BM §19).

Nietzsche conclama: “Sejamos afilosóficos” (BM §19) ao entender “o querer” (*idem*). É interessante como o filósofo usa esse termo, pois parece indicar que ser filósofo é, necessariamente, ser um perpetuador da velha crença na unicidade do querer que está, por sua vez, relacionada com a crença na unicidade de um “Eu” entendido como essência. Sendo assim, para Nietzsche, ser “afilosófico” é romper com os grilhões da tradição metafísica que ecoa os preconceitos populares.

Partindo da ideia de corpo enquanto pluralidade de complexos de vontades, a própria noção de vontade é apresentada como um complexo de sentir e de pensar, e principalmente, como um afeto de comando (BM §19).

Portanto, em vez de unidade da subjetividade, temos uma pluralidade de vontades que são elas mesmas uma multiplicidade de afetos, pensamentos e sentimentos em direção ao querer dominar.

[...] assim como um sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido como ingredientes do querer, do mesmo modo, e em segundo lugar, também o pensar: em todo ato de vontade há um pensamento que manda: — e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, e como se então ainda restasse vontade! Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um *complexo* de sentir e pensar, mas, sobretudo, um *afeto*: aquele afeto de comando (BM § 19).

Ao que parece, a vontade pode ser compreendida de duas formas, a saber, no sentido fisiológico, como o que há de mais elementar no corpo, conforme tratado anteriormente; e uma no sentido psicológico, ao associar o sentir, o pensar e o afeto de comando como elucidativos do caráter da vontade.

O livre arbítrio é inclusive entendido sob o espectro da vontade de poder. Não só “a consciência [*Bewusstsein*]” do livre arbítrio “se esconde em toda vontade”, como o próprio livre arbítrio é compreendido como um afeto de superioridade que manda em sua relação com outra vontade que obedece. Portanto, o livre arbítrio também é compreendido sob o prisma da pluralidade das vontades de poder, embora a identificação se dê aí com o afeto que comanda ao invés do que é compelido a obedecer. O que Nietzsche questiona é, se realmente existe um “querente” por detrás de qualquer afeto, sentimento ou mesmo do próprio querer, embora a tradição seja “levada a postular um sujeito por trás da ação” (MARTON, 1990, p. 33). Pois, “ao contrário do que supõe a ‘teoria psicológica’, o sujeito não é o executor da ação e sim o seu ‘feito’ (*idem*).

E ele mesmo nos chama atenção para algo ainda “mais estranho”: a crença de que basta o “Eu” querer para agir. Sendo a vontade tão múltipla, multifacetada, e, portanto, plástica, ela é tomada como uma única coisa pelo “povo” que tem para ela “apenas uma só palavra”. Contudo, na verdade, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, “mas temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito de eu” (BM §19).

Ora, para Nietzsche não “só o querer, mas também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo” (MARTON, 1990, p. 32). Mas, pensar, sentir e querer não seriam funções do complexo sistema neurofisiológico? Este é o mesmo questionamento que Scarlett Marton realiza quando diz:

[...] a vontade de potência está presente nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles *quer* prevalecer na relação com os demais. Encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem. Assim deixa de ter sentido, em termos fisiológicos, a ideia de um aparelho neurocerebral responsável pelo querer (MARTON, 1990, p. 32).

Portanto, o cérebro não é, para Nietzsche, o responsável pelo querer, e muito menos pelo pensar, pois estes elementos estão espalhados por todo o corpo. O que é diretamente confirmado pelo filósofo:

O aparelho neurocerebral não foi construído com essa ‘divina’ sutileza na intenção única de produzir o pensamento, o sentimento, a vontade [...] parece-me, bem ao contrário, que justamente não há necessidade alguma de um ‘aparelho’, para produzir o pensar, o sentir e o querer, e que esses fenômenos, e apenas eles, constituem a própria coisa” (NIETZSCHE *apud* MARTON, 1990, p. 32).

Para Nietzsche, portanto, a função do cérebro é a de ser um enorme aparelho centralizador, para Marton, não somente “o querer, mas, também o sentir e o pensar estão disseminados pelo organismo” (MARTON, 1990, p. 32). E, portanto, “a relação entre eles é de tal ordem que, no querer, já se acham embutidos o sentir e o pensar, de modo que pensamento, sentimento e vontade aparecem como indissociáveis” (MARTON, 1990, p. 32). Assim, para Nietzsche:

[...] pressupõe-se aqui que todo o organismo pensa, todas as formas orgânicas tomam parte no pensar, no sentir, no querer — por conseguinte, o cérebro é apenas um enorme aparelho de centralização. (NIETZSCHE *apud* MARTON, 1990, p. 32).

Então, o cérebro é compreendido por Nietzsche como um “*topos*” cognitivo que não opera necessariamente enquanto único comando do querer, mas apenas como um centralizar destes impulsos que operam no corpo? Como um tipo de sintetizador operatório dos afetos e sentimentos?

Parece-nos então que o suposto “querente” (BM §19) na verdade é apenas a síntese que impõe uma determinada interpretação sobre si e a partir dessa conclusão equivocada, a saber, de um eu centralizado. As consequências desse engano levam a falsas valorações, inclusive à crença de que basta o querer do “indivíduo” para que o desejo seja atendido, visto isto: “Ao ser humano não é facultado exercer ou não a vontade; ela não apresenta caráter intencional algum” (MARTON, 1990, p. 33). E por isso que Nietzsche aponta que a ideia de um sujeito autônomo é nada menos do que uma fantasia de um suposto “sujeito” e um “Eu” como centro de uma interioridade como se fossem certezas. Pensando a partir disso:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmo que acreditam existir certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem da parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto* [...] (BM § 16).

Aqui temos Nietzsche estabelecendo um debate com dois autores, a saber, Schopenhauer e Descartes. De Schopenhauer, o filósofo questiona a proposta de que a vontade seja uma “força cega” (NASCIMENTO, 2015, p. 2) e de um eterno desejante, além de um princípio da coisa em si. De Descartes, Nietzsche discute a ficção de um “Eu” que só pode ser concluído a partir de um erro contido própria linguagem, e na superstição da causalidade, de “que podemos chamar de lógico-gramatical e causativo” (ITAPARICA, 2011, p. 63).

[...] no que diz respeito à superstição dos lógicos: não me cansarei de sublinhar um pequeno e simples fato, que esses supersticiosos não gostam de assumir, – que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; assim, é uma falsificação dos fatos dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que ‘isso’ seja justamente aquele velho e célebre ‘eu’ é, dito com delicadeza, apenas uma suposição, uma afirmação, tudo menos uma ‘certeza imediata’. Enfim, com esse ‘isso pensa’ já avançamos muito: o ‘isso’ contém uma interpretação do processo e não pertence ao próprio processo. Conclui-se aqui segundo o hábito gramatical: ‘pensar é uma ação, em toda ação há um agente, logo –’ (BM §16).

É por isso que o filósofo irá afirmar que o “corpo é uma estrutura social de muitas almas”, aqui fica bem claro o aspecto “pluralista da filosofia nietzschiana”, “no nível das preocupações — digamos — fisiológicas”. É por facilidade que se fala num corpo, é por comodidade que se vê o corpo como unidade” (MARTON, 1990, p. 31).

Por fim, podemos concluir que o corpo é uma pluralidade, formado pela tensão e coesão, dando aparência na consciência epistêmica de “uma unidade”, e que é também formado por outros corpos de seres vivos que mantêm entre si uma relação de poder. De modo que “essa multidão belicosa faz do corpo o primeiro ‘corpo político’, uma sociedade de classes em luta sem trégua” (BACELAR, 1996, p. 41).

Nietzsche, desde o seu princípio vai tecendo a sua interpretação da vontade de poder em uma relação estreita com o corpo, como uma configuração de centros gravitacionais

de força em vista de uma percepção de dominação, uma pluralidade de impulsos organizando cada um em outras múltiplas expressões plásticas para um fim de domínio. O corpo apresenta-se, portanto, a realidade primeira, e a ideia de “sujeito” como compreensão de uma unidade é somente a expressão linguística de um ordenamento decadente do corpo. O sujeito, o “eu” (“alma”, “consciência [*Bewusstsein*]” como princípios de identidade são apenas manifestações delimitadas por este ordenamento, um tipo de síntese”). A ideia de uma “unidade central” a partir de sua tese acerca da identidade, portanto, seu lastro na forma e hierarquização de seu próprio corpo. “os tipos de processos, físicos e mentais, orgânicos e inorgânicos, podem ser explicados em termos de processos interpretativos” (FP, 1888, 12, 2[148]).

Partindo do que foi visto até aqui, podemos tomar o conceito de corpo como princípio epistemológico para compreender como a crítica acerca do sujeito na filosofia de Nietzsche se estrutura.

## 2.2. Crítica à noção de sujeito como unidade

Como vimos anteriormente, o aparelho psíquico do homem é compreendido diretamente como a luta por poder que configura o próprio corpo. Para Nietzsche, não há isso, “o sujeito”, que nas tradições filosóficas e psicológicas ficou estabelecido como um pressuposto verdadeiro. O corpo, enquanto luta de forças por primazia estabelece as configurações tais que o que chamamos de sujeito, ou “Eu”, é apenas a aparência desta estrutura social de muitas almas. Porque é ele que merece ser chamado de sujeito, ou que mereceria tal selo (HARR, 2000, p. 27) uma vez que “a identidade consciente do eu não é senão uma transposição, uma imitação frágil, senão um sintoma da sólida unidade e da coerência fisiológica” (*idem*).

Mas quem é este “sujeito” de muitas almas? Se estamos realizando um movimento para tentar compreender a crítica à noção de sujeito no pensamento nietzschiano, é o caso de tentarmos aqui lançar alguma luz sobre este problema.

Partindo da concepção nietzschiana de que não há um “Eu” na operação mental, como este conglomerado de “almas” (Eu) se organizam na mente enquanto uma subjetividade [*subjektivität*]? E qual seria a relação entre estas “muitas almas” com os outros conceitos, a saber, a consciência [*Bewusstsein*], e a linguagem nos processos mentais?

Embora, o filósofo não tenha desenvolvido o conceito de subjetividade claramente, ele o coloca como sinônimo de “eu” ou “sujeito”, o que compreende como conceitos metafísicos. Pois a crítica nietzschiana à subjetividade tem como fundamento a doutrina da vontade de poder que se organiza no corpo orgânico enquanto uma interpretação do “sujeito”. Portanto, a interpretação é um tema importante, pois esta tangencia ao problema também da linguagem. Para Nietzsche, toda experiência interior perpassa pelo trabalho da interpretação, pois precisa aparecer uma linguagem para exprimir a experiência. Para o filósofo:

A “experiência interior” nos vem à consciência só depois de ter achado uma linguagem que o indivíduo *entende*... isto é, uma tradução de um estado em estados *mais conhecidos* para ele – “entender” quer dizer, simples e ingenuamente: poder exprimir algo novo na linguagem de algo antigo, conhecido” (VP §479).

Para Benoit, “o papel da linguagem é efetivamente decisivo nisso que concerne ao acontecimento – pois mais ilusório que seja – da metafísica do sujeito” (BENOIT, 2011, p. 454). Pois, a “denominação congela ou mesmo petrifica as variações pulsionais em conflito”, e por isso, subsume “irregularmente o múltiplo sob uma unidade artificial” (*idem*). Para Nietzsche, a linguagem tem a capacidade de igualar os eventos, transformar tudo em unidades de eventos variáveis, isto é, as palavras tem a capacidade de igualar eventos diferentes em conceitos. No ensaio não publicado em vida *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo afirma que a linguagem tem a capacidade de igualar o não igual (VM §1). Dito mais pormenor, para “Nietzsche, toda palavra torna-se conceito mesmo quando ela não serve mais, serve como um tipo de marcação de eventos que já não mais existem, assim, completamente individualizada e única” (VM §1), e ao mesmo tempo “tem de convir para um sem número de casos, mais ou menos semelhantes” (VM §1). As palavras realizam um tipo de congelamento de um evento físico. Essa artimanha da mente possibilita a matematização, a previsibilidade dessa multiplicidade de forças atuantes, pois seria problemático, em termos de ciência, compreender o mundo sem esta manobra. Talvez seja por isso que o Nietzsche considere “bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não seja equivoca nos signos, no tempo dos signos” (EH II, §4). Segundo Itaparica, “como as sensações são representações subjetivas, elas não portam qualidades das coisas, mas qualidades que os estímulos nervosos produzem em nós” (ITAPARICA, 2019, p. 70)

Assim, podemos perguntar: investigar o “sujeito” e a “subjetividade” é, sob a perspectiva nietzschiana, o mesmo que investigar como se formam as interpretações do mundo interior a partir da linguagem?

Observe-se que o filósofo compreende que muito do que entendemos sobre o mundo e sobre nós mesmos estão atrelados por conceitos que apenas cumprem a tarefa de comunicar, mas que deixa de fora muitos elementos diferentes, pois como ele mesmo afirma a palavra é apenas “a figuração de um estímulo nervoso em sons” (VM §1), e o conceito consiste na tentativa de unificar um conjunto de eventos em uma palavra. E daí que num fragmento entre o final de 1886 e início de 1887, anos depois, ele afirme diretamente, o que aqui está se tentando desenvolver, que a subjetividade e o sujeito não passam de interpretação e criação: “tudo é ‘subjetivo’, dizem todos vocês: entretanto, isso mesmo já é uma interpretação, o sujeito não é algo dado, mas sim inventado” (FP 1886-1887, 7[60]). Através da linguagem, é que passamos a reconhecer o mundo e nós mesmos como “coisas em si”, atrelando os conceitos a um momento fixo no tempo e espaço, e deixando de fora a grande multiplicidade de forças que atuam em todos os âmbitos da existência. Por isso que de certo modo, para o filósofo, somos “domesticados pela linguagem”. Graças à estrutura da linguagem vivemos em função de “Eu”, “sujeito”, “consciência”, como se pequenas unidades existenciais que repousam sobre si mesmas enquanto interagem com outras pequenas unidades existenciais – o que, no fundo, para Nietzsche, são apenas “metáforas” (VM §1).

A tarefa de responder a tais questões, a saber, sujeito e subjetividade se mostram especialmente difícil, pois, como mencionado acima, o filósofo não define o termo subjetividade de modo detido, embora o termo pareça ser compreendido por ele como sinônimo da noção de sujeito, alma, espírito. Ou seja, de modo semelhante ao que era utilizado pela tradição filosófica que pretende criticar. Ao fazer, porém, um apanhado das ocorrências deste termo em suas obras, deparamo-nos com algumas pistas mais robustas sobre como esse termo foi compreendido pelo filósofo.

Numa das suas anotações do outono de 1887, o filósofo questiona a ideia de coisa em si, de que a natureza seja algo como uma “essência” e que por isso estaria apartada da forma como o indivíduo com a sua subjetividade compreende o mundo – compreensão que, ironicamente, tornaria em contrapartida a própria interpretação e a subjetividade em não essenciais. Nietzsche critica que sob tal perspectiva a nossa interpretação sobre o mundo estaria separada do entendimento deste mundo. Isto é, de

que a nossa subjetividade estaria separada do mundo seria uma hipótese fútil. Vide o excerto:

Que as coisas têm uma natureza em si mesmas, bem à parte da interpretação e da subjetividade, é uma hipótese bastante fútil: pressuporia que a interpretação e a subjetividade não são essenciais, que uma coisa, desligada de todas as relações, ainda é uma coisa (FP 1887, 9[40]).

Numa outra anotação, o filósofo segue na mesma linha, apontando para o problema da interpretação da realidade a partir de conceitos essencialistas, que na esteira da lógica aristotélica, culmina com a interpretação da vida e do mundo como verdade ou mentira, de modo “que ao real e ao ente não *devem* ser atribuídos predicados contrários” (VP 516§).

A interpretação do mundo não foi desenvolvida a partir da perspectiva dos princípios lógicos da identidade e não-contradição, mas decorre da valoração moral dessas crenças sobre a linguagem. Para Itaparica, “o que Nietzsche procurará fazer é mostrar como as intuições, conceitos e juízos podem ser reduzidos a estímulos retoricamente”, ou seja, “a metáfora, como figura de retórica, é a tradução linguística do ato de assemelhar coisas” (ITAPARICA, 2019, p. 72), além disso, a linguagem formal não dá conta da pluralidade.

Se para a filosofia inaugurada por Sócrates saber “o que é” algo se configura com a pergunta sobre a coisa, para Nietzsche a pergunta sobre o em si da coisa não consegue dar conta da pluralidade que a coisa é:

o aparente caráter objetivo das coisas: ele não poderia decorrer simplesmente de uma diferença de grau no interior do subjetivo? – de modo, por exemplo, que o que muda lentamente se apresentasse para nós como durando “objetivamente”, como sendo, como “em si”? – de modo que o objetivo fosse apenas uma falsa espécie de conceito e uma falsa oposição no interior do subjetivo? (VP §560).

Ora, mas a verdade e mentira, de onde se desdobra os valores (bom ou mau), dizem respeito ao modo como o indivíduo interpreta o mundo (aparente ou “em si”). Daí que para Günter Abel, “as dificuldades esboçadas da concepção metafísica da verdade não podem ser resolvidas somente com uma mera modificação no pleno do conceito de verdade”, antes é preciso o “antigo esquema no seu todo seja submetido a uma nova reinterpretção” (ABEL, 2005a, p. 184). Na tentativa de compreender a verdade ou se

falar sobre ela, dever-se-ia, nesse sentido, levar em consideração a pluralidade de interpretações sobre a coisa, em vez de considerá-la “como aquilo que preexiste independente da sua interpretação” (*Idem*).

Em Nietzsche, a subjetividade pode ser entendida como uma configuração de forças que são a origem da criação de valores e significados, a fonte dos sentidos da nossa presença no mundo, o que equivale a dizer que o termo subjetividade abarca um conjunto de forças que são enquanto interpretam o mundo: “Na medida em que a palavra “conhecimento” faz sentido, o mundo é conhecível: mas é interpretável de outra maneira, não tem um significado por trás dele, mas inúmeros sentidos, “perspectivismo”” (FP 1886-1887, 7[60]). Portanto, não há um sujeito como coisa em si, porque este “sujeito” que “conhece” é apenas uma interpretação.

Podemos supor que, em Nietzsche, o conceito de subjetividade abarca dois movimentos. No primeiro movimento, a subjetividade seria como um conjunto de pulsões que se organizam dando margem para a formação de um “Eu”, quando esse conjunto de vontades “reunidas” em um “Eu” já é uma interpretação de si mesmo. O “Eu” é esse reconhecimento como tal, a ideia de subjetividade é ancorada nessas forças que coesas, numa estrutura, moldam esse “sujeito” único, como unidade. Em outras palavras, para Nietzsche, a unidade do “Eu” é a forma da nossa subjetividade múltipla traduzir o mundo interior. O outro movimento é a interpretação que este “eu” faz do mundo exterior, como escreveu o filósofo nas suas anotações: “Precisamos de unidades para poder contar” (VP §635). Dito resumidamente, os dois movimentos abarcados pela subjetividade dizem respeito a como o indivíduo interpreta o mundo e a como este indivíduo interpreta a si mesmo dentro deste contexto.

Para Nietzsche, a vontade de poder interpreta, opera uma “arrumação de sentido” perante a natureza (BM §22). Daí que segundo Machado, a verdade seja o nome para “vontade de verdade” que se articula com a vontade de poder, isto é, “a vontade de verdade, a crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro, de que o verdadeiro é superior ao falso” (MACHADO, 2017, p. 15). Essa relação entre vontade de poder e vontade de verdade pode ser entendida como a “articulação entre a ordem epistemológica e a ordem moral, ou o estabelecimento das condições de possibilidade morais da ciência” (MACHADO, 2017, p. 15). Assim, a “verdade” seria uma palavra carregada de interpretação moral de uma cultura e não simplesmente a representação da coisa em si de fato e por isso também “crença que funda a ciência e constitui a essência da moral e da metafísica” (MACHADO, 2017, p. 15). Ou seja, existe uma relação entre

verdade e moralidade, de modo que a verdade enquanto conceito está submetido a uma concepção moral (metafísica) da realidade. Segundo Machado, a “vontade de verdade, a crença de que nada é mais necessário do que o verdadeiro, de que o verdadeiro é superior ao falso, de que a verdade é um valor superior ao falso” (MACHADO, 2017, p. 15).

Dessa forma, o papel da atividade interpretativa que o indivíduo na sua pluralidade faz de si mesmo e do mundo parece se destacar como o elemento mais importante para entender a noção de sujeito em Nietzsche.

Este entendimento acerca da interpretação do mundo na filosofia sempre foi posto na mesa da tradição filosófica como um jogo entre um mundo verdadeiro e um mundo falso. A questão filosófica é, portanto, um trabalho de investigar a *aletheia* (ἀλήθεια) do mundo. O termo *aletheia* sempre foi uma palavra de grande importância e envergadura conceitual na tradição metafísica. O termo pode ser compreendido a partir de duas perspectivas. A primeira consiste na concepção de verdade como algo que está escondido. A origem semântica da palavra verdade se origina a partir do mito grego do rio do submundo de Hades, o rio *Lethos*<sup>22</sup> que promovia naqueles que bebessem de sua água ou simplesmente tocassem nela o mais completo esquecimento.

O termo é antecedido por uma partícula negativa “a”, que significa “não”, sucedida pela palavra *lethos* (velado, escondido). Ou seja, *aletheia* significa aquilo que está desvelado, que não está escondido.<sup>23</sup> Com o passar do tempo a palavra verdade passou a significar verdade.

O termo “verdade” tem, portanto, relação com a forma como o indivíduo se apropria do mundo. Como colocado por Costa, em Nietzsche, “a verdade é um *determinar ativo* – ‘o valor do mundo jaz em nossa interpretação’ (VP §616)”. A metafísica, porém, está circunscrita a uma dualidade, a saber, a da verdade e não-verdade, certo e errado, uma dialética sedutora que justamente impede o indivíduo de perceber o processo, no qual o que interessa são as forças que estão por trás das concepções de verdade. Em outras palavras, o instinto de conhecer é também expressão da vontade de poder, é apropriação de uma “realidade subjetiva” que é por isso

---

<sup>22</sup> Este rio é mencionado por Platão em *A república*, vide, por exemplo, o trecho 615a no livro X. Vale lembrar aqui que para Platão, adepto da teoria da metempsicose, as almas que que encarnam esquecem das suas experiências no mundo das ideias.

<sup>23</sup> Esta dupla origem foi bem desenvolvida na obra de Heidegger. “mantenho-me encoberto para mim mesmo na referência a algo que, de outro modo, se desencobre. O desencoberto está, por sua vez, encoberto assim como eu mesmo, nessa relação, estou encoberto para mim mesmo”. HEIDEGGER. 1979, p. 229.

metafórica, de modo que a “verdade como valor, remete à avaliação, e esta, a vontade de potência” (MACHADO, 2017, p. 16). Ou ainda, conforme arrematado por Costa: “Ora, se a verdade é justamente vontade de poder e se tudo é vontade de poder, então, como brilhantemente sintetiza Müller-Lauter, o ‘critério para 'falso' e 'verdadeiro' há que se encontrar naquilo que, sem encobrimento, é vontade de poder’ (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 87)”. Vide ainda, nesse sentido, a seguinte anotação do filósofo:

Com que se prova a verdade? Com o sentimento do poder acrescido – com a utilidade – com a imprescindibilidade – *em resumo, com vantagens*<sup>24</sup> – a saber, com pressuposições de como verdade deveria ser arranjada para ser reconhecida por nós. – Mas isso é um *preconceito*: um sinal de que não se trata absolutamente de verdade... (VP §455).

De acordo com Günter Abel, a palavra-chave da filosofia ocidental é justamente o termo “verdade”. Na história da filosofia “atingir a verdade é uma meta pela qual são prometidas elevadas recompensas” (ABEL, 2005, p.179). Neste processo de encontrar a verdade, a linguagem, como desenvolvido anteriormente, ocupa um lugar especial na filosofia de Nietzsche, pois o que ele chama de “atomismo”, que diz respeito à concepção generalizada do “em si”, está lastreado na estrutura linguística que o indivíduo utiliza. A forma como compreendemos o mundo está de acordo com a linguagem que utilizamos. Portanto, a verdade, além de expressão da vontade de poder, está atrelada ao problema da linguagem, pois a forma como interpretamos o mundo deve estar “adequada” ao modo como nossa linguagem define este mundo. Daí que para o autor do *Zarathustra*, “a questão da verdade perde sua posição central, em proveito da problemática da interpretação” (ABEL, 2005, p.185).

Nos processos de interpretação não se trata, portanto, primariamente, de descobrir, de desvelar uma verdade preexistente e pronta. Não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação (ABEL, 2005, p. 184).

Para Nietzsche, a linguagem enrijece as formas de interpretação das forças que agem no mundo e configuram os nossos corpos, como se fosse uma espécie de mumificação do mundo, já que a regularidade de eventos diversos é compreendida como uma única coisa. Ou seja, a subjetividade como estrutura organizada e coesa tende

---

<sup>24</sup> Grifo do autor.

a simplificar os acontecimentos, em outras palavras, o homem expressa todo acontecimento em fórmulas, segundo ele, para facilitar o entendimento da realidade. De acordo com as palavras do filósofo:

Não se deve entender esta coerção para formar conceitos, gêneros, formas, metas, leis (“um mundo dos casos idênticos”) como se, com isso, fôssemos capazes de fixar o mundo verdadeiro; mas sim como coerção de preparar para nós um mundo no qual nossa existência se torne possível – criamos com isso um mundo que é computável, simplificado, inteligível etc. para nós (VP §521).

Essa “coerção” parece ser uma organização psicofisiológica do indivíduo, pois Nietzsche afirma que existe uma impossibilidade de compreender as múltiplas ocorrências do mundo fenomênico sem entender a perspectiva de que haja uma crença na “verdade” (VP §627). Daí que para Stegmaier, Nietzsche passe “de uma perspectiva fisiológica para uma comunicativa” (STEGMAIER, 2013, p.150); o que nos remete a uma passagem, na qual o filósofo estabelece uma relação de analogia entre o pensar, perceber e julgar com o processo de alimentação de uma ameba:

Todo pensar, julgar, perceber como um comparar tem por pressuposto um “equiparar”; antes ainda um “equivaler”. O equivaler é o mesmo que a ameba é a incorporação da matéria apropriada (FP 1885 5[65]).

No aforismo §354, da obra *Gaia ciência*, de 1882, o filósofo sugere que a “extravagante suposição” de que o mundo, do qual podemos nos tornar conscientes, é apenas um mundo de “signos” (GC V, §354). De modo que estar consciente é para Nietzsche representar enquanto significantes. Adiante desenvolveremos, porém, que a forma como o homem interpreta o mundo e impõe a sua interpretação depende da forma como o seu corpo está ordenado. Nietzsche reafirma em várias passagens e fragmentos póstumos que a forma como o mundo é compreendido depende das configurações fisiológicas. Ou seja, na medida em que é o corpo que interpreta o mundo, a interpretação não decorre simplesmente a estrutura lógico-linguística. Como o corpo é um destes estados momentâneos de configuração que sempre investe sobre o mundo a interpretação própria, ele interpreta o mundo conforme essa estrutura biológica. A fixação de cadeias de acontecimentos no mundo externo está interligada à relação de força entre as vontades de um corpo.

Por isso é o corpo que assume a maneira como podemos compreender o mundo, de modo que o pretense “eu” que interpreta é na verdade a consequência do corpo, pois, “o Eu-espiritual *mesmo* está dado anteriormente pela célula” (FP 1884, 26[37]).

Ou seja, a forma como o homem interpreta o mundo precisa ser colocada a partir da compreensão do corpo enquanto campo de vontade de poder, e vontade de verdade.

Segundo a concepção nietzschiana, o que existe é um fluxo de sentidos, esse fluxo corrente historicamente tem fundamento na sua proposta genealógica. Isto é, a linguagem, e, portanto, os conceitos tem uma história de relações de poder. Ou seja, o “procedimento” genealógico nietzschiano consiste em mostrar que a linguagem e portanto seus termos e conceitos na filosofia são construções sociais, pois a arte de interpretar é decorrente de uma “ideia de transformar o mundo” (FREZZATTI; PASCHOAL, 2008, p. 20).

Ao investigar o problema da linguagem, como um movimento interpretativo de um “eu” que está no comando, o filósofo afirma que uma força que não se pode interpretar é uma palavra sem significação, e portanto, impossibilidade de assumir uma cidadania na ciência. Para Nietzsche:

“Tudo é *subjetivo*”, dizeis: mas já isso é *interpretação* [Auslegung]. O “sujeito” não é nada de dado, mas sim algo a mais inventado, posto por trás. – É afinal necessário pôr o intérprete por trás da interpretação? Isso já é poesia, hipótese. (VP §481).

A relação da consciência com os signos, isto é, com aquilo que pronunciamos é consequência de uma estrutura social e fisiológica, o filósofo Nietzsche destaca essa falta de conhecimento entre a relação linguagem e história, e aponta o erro de se atribuir valores metafísicos a linguagem, não entendendo que a linguagem é um instrumento criado pelo homem, e por isso também sofre com as transformações sociais, assim, “o uso da linguagem e dos signos constitui-se em componentes, que têm sua sede na realidade social, histórica e cultural” (ABEL, 2005, p. 233). E ainda, para Paschoal, entender a relação entre interpretação e valores morais não ficam restritos somente numa descrição histórica. Para Paschoal, Nietzsche “não possui a pretensão descritiva de um historiador” (PASCHOAL, 2008, p. 20), pois, tanto a “ideia de um procedimento genealógico quanto a arte de interpretar não possuem um papel separado da ideia de transformar o mundo” (*idem*); transformação que, em Nietzsche, diz diretamente respeito, à desconstrução da verdade e, por conseguinte, à moral. Os conceitos que

permeiam as ciências e suas interpretações da realidade estão atrelados aos nossos valores morais, por sua vez necessariamente atrelados à noção de verdade, de modo que independentemente do assunto “somos novamente remetidos ao território da moral” (GIACOIA, 2008, p. 190), visto que, “foi sempre da seiva de uma significação moral que se nutriram as pretensões de absoluto – seja no plano epistemológico, seja no ético-político” (*idem*).

### 2.3 Sujeito, genealogia e verdade

Para Werner Stegmaier, o método genealógico de Nietzsche consiste em acompanhar o fluxo do sentido. Para o comentador, o filósofo “desloca passo a passo o conceito metafísico de essência” (STEGMAIER, 2013, p. 116) juntando no seu método a análise filológica do conceito com a teoria da vontade de poder. Filologicamente, Nietzsche parte das pequenas rupturas e descontinuidades na definição de um determinado conceito ao longo da história – como, por exemplo, os de culpa [*schuld*] e má consciência [*Gewissen*] –, uma vez que compreende que o signo muda o seu sentido conforme a configuração das forças interpretativas.

Assim, analisar um determinado conceito é, para o filósofo, analisar as suas mudanças e seus movimentos de rupturas nas definições, enfim, o seu “deslocamento de sentido” (STEGMAIER, 2013, p. 117). Por conta disso é que na sua obra *Genealogia da moral*, irá se contrapor aos genealogistas ingleses pela relação de necessidade que estabelecem entre finalidade e signo.

Como procedem nesse caso os genealogistas da moral? De modo ingênuo, como sempre descobrem no castigo uma perspectiva de “finalidade” qualquer, por exemplo, a vingança, ou a intimidação, colocam despreocupadamente essa finalidade no começo, como *causa fiendi*<sup>25</sup> [causa de origem] do castigo, e – é tudo. (GM II, §12).

Segundo Stegmaier, “estabelecer a unidade de origem e finalidade de uma coisa é um elemento fundamental da ontologia de Aristóteles”, sendo esta ontologia (ou metafísica) determinante no “nosso modo de pensar o devir e de lidar com o seu incessante fluxo de tempo, dominando até hoje o nosso pensamento” (STEGMAIER, 2013, p. 117). Esta perspectiva parte do conceito aristotélico de *ἀρχή*, que “abarca em

---

<sup>25</sup> Grifo do autor

seu sentido literal ‘origem’, essência e domínio” (*Idem*). Um modo de compreensão que se estende até o mundo orgânico, valendo “não apenas para os seres vivos como um todo, mas também para os órgãos” (*Ibidem*).

Para Nietzsche, porém, o significado e a finalidade de um signo sofrem mudanças como qualquer outra coisa, pois são consequências do nosso mundo psíquico e da nossa condição psicofisiológica. Além disso, a origem de algo não está necessariamente relacionada com a sua finalidade. Os conceitos estão ancorados no modo de pensar dos seus intelectuais e líderes religiosos, dos senhores de um determinado grupo, o que leva a certa confusão entre os conceitos e a ideia de essência, como se cada conceito correspondesse a uma coisa a ele exterior, estando, por isso, supostamente preso numa condição atemporal. Assim, quando Nietzsche problematiza um conceito, ele não vai somente em busca da sua origem semântica, mas também das suas transformações, ou seja, como os conceitos são moldados pelos diferentes grupos sociais ou, de um modo mais geral, pelos diferentes tipos de homens.

Tampouco, para o filósofo, existe uma adequação entre a coisa e o signo. O problema, como desenvolvido anteriormente, é que a linguagem funciona como uma espécie de liga que cola o objeto com a representação conceitual. A linguagem funciona como uma força que oculta a transitoriedade, ela é um [*le coup de force*] que “consiste em ocultar a realidade como devir o mais radical” (BENOIT, 2013, p. 453). Tal compreensão linguística que faz do conceito algo substancial e perene não poderia ser mais estranha a Nietzsche, para quem não há estabilidade nas coisas, como tampouco a multiplicidade de forças pode ser contida num único signo.

No entanto, quando o filósofo escreve sobre este perspectivismo linguístico não deseja afirmar o relativismo. Segundo Abel, a “problemática da interpretação não conduz, de modo algum, a um relativismo, no sentido de que toda a interpretação seria válida para cada um de nós em igual medida” (ABEL, 2005, p. 189). Também para Stegmaier, Nietzsche busca “reconhecer o caráter de indeterminação do devir e quer encontrar conceitos que permitam compreendê-lo, até que seja possível pensar de modo novo o conceito dos conceitos” (STEGMAIER, 2013, p. 120). É curioso que para esse intérprete essa compreensão de que o conceito não é uma categoria transcendente, ou essência, tenha justamente tido origem no pensamento de Darwin, de quem como visto Nietzsche foi um grande crítico:

O impulso decisivo, de não mais suprimir o tempo por meio do conceito de uma “essência” imutável, porém, de pensar a própria “essência” como inserida no tempo, veio da biologia, da teoria da evolução da Darwin” (STEGMAIER, 2013, p. 120).

Ainda de acordo com esse intérprete, é importante compreender que, em Nietzsche, o sentido de um signo é semelhante a um ser vivo. De modo que o “sentido dos signos por meio dos quais nos comunicamos deve ser tão pouco fixo quanto as funções dos órgãos que possibilitam a sobrevivência” (STEGMAIER, 2013, p. 125).

Significados estabelecidos pressupõe condições de comunicação estabelecidas, mudando o contexto, muda também o sentido. Ora, se são sempre outros a se comunicarem entre si, também outras as condições de comunicação. Os signos empregados para comunicação devem, em compensação, ser limitados quando são utilizados por muitos ao mesmo tempo. Os mesmos signos devem, por conseguinte, sob as condições de nossa vida cotidiana, poder ser sempre compreendidos de modo diferente. (STEGMAIER, 2013, p. 119).

Daí que, para Nietzsche, a verdade em si, da coisa em si não exista, mas sim interpretação, o discurso sobre a coisa que, com o tempo, toma forma de “verdade absoluta”. Um sentido adquire a carga de “verdade”, quando se consolida como crença. Mas, o que seria a verdade, ou as condições de verdade na metafísica?

Para Abel, existem três representações no âmbito das questões da verdade que foram criticadas por Nietzsche. Sendo estas:

(i) verdade como concordância e adequação entre pensamento e os objetos; (ii) a verdade como automanifestação, ou seja, como o mostrar-se da natureza pura e essencial das coisas; (iii) verdade como atividade de tal procedimento (ABEL, 2005, p. 180).

O ponto é que nessas “três perspectivas é pressuposto [...] que não há muitas, mas ‘Uma única verdade’” (*idem*) e todas possuem problemas identificados por Nietzsche. Primeiramente, não há possibilidade de provar a devida concordância e adequação entre pensamento e objeto, nossa linguagem não é anterior ao mundo. Ela necessariamente depende de condições históricas, não há um sentido prévio das coisas. Segundo, somos seres humanos claramente inseridos na finitude, na mortalidade, e por isso, algo somente pode ser individualizado se um objeto ou “evento se estiver sob as condições dos esquemas, dos signos e das interpretações que nós empregamos quanto seres finitos” (ABEL, 2005, p. 181). Como vimos, em Nietzsche, a verdade não existe

enquanto algo *a priori*, o que leva à conclusão de que ela “é criada” “por meio de processos de determinação de signos e de interpretações” (*Ibidem*). E por isso, a questão acerca da “verdade” circunscreve-se na “problemática da interpretação”, assim, o velho problema da verdade metafísica perde a sua importância central (*Idem*, p. 185): “tendo em vista a relação entre verdade e interpretação” (*Ibidem*), podemos precisar a “tese fundamental” da filosofia de Nietzsche, a saber, “não é a interpretação que depende da verdade, mas a verdade que depende da interpretação” (ABEL, 2005, p. 187). O que, mais uma vez, nos leva a compreensão de que verdade é vontade de poder.

o sentido de verdade” precisa legitimar-se perante outro fórum, caso a moralidade do “tu não deves mentir” sem repudiada. Legitima-se como meio para a conservação do homem, como *vontade-poder* (VP §495).

Na obra *Genealogia da moral*, Nietzsche oferece diversos exemplos em que os sentidos sofrem mudança, e que por isso os conceitos precisam ser analisados historicamente<sup>26</sup>. O sentido dos conceitos sofre mudanças de acordo com as transformações sociais. Esse é o modo pelo qual investiga os conceitos centrais da moral: “Que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhados pelas diversas línguas? Descobri então que todos elas remetem à mesma transformação conceitual (GM I, §4). Uma transformação conceitual que coloca na origem do conceito de “bom” a condição socialmente concreta de “nobre” que vai se transformando até chegar ao sentido de “bom”, “puro”, “espiritualmente bem-nascido”, e daí ao seu oposto: o sentido de “ruim”. Conforme chama atenção, o termo alemão “*schlecht* [ruim] é idêntico a *schlicht* [simples] (*Idem*).

O método genealógico desenvolvido por Nietzsche, estando em conexão com a doutrina da vontade de poder, não se trata simplesmente compreender a sua origem a partir utilidade, mas é uma forma de compreender como os conceitos sofrem mudanças e discontinuidades, uma estratégia epistemológica que abarca a dinâmica das forças. Assim, observando as mudanças dos valores e das crenças compreende-se também a forma como estes valores são compreendidos. Pensar de forma atomística, ou seja, de que os conceitos sempre permanecem perenes é não estar ciente das forças que atuam na

---

<sup>26</sup> Vale mencionar que Nietzsche tinha formação em filologia, portanto, conhecia com bastante profundidade as mudanças semânticas das palavras.

formulação das concepções. Em outras palavras, a forma dos conceitos é fluida (STEGMAIER, 2013, p. 127).

Vontades de poder podem estabelecer signos, tornando-se reconhecíveis umas para outras a partir de tais signos. Mas são reconhecíveis umas para outras sempre *somente*<sup>27</sup> em signos e não somente uma para a outra, mas também para si própria (STEGMAIER, 2013, p. 124).

Posto isso até aqui, podemos resumir o seguinte: primeiro que a verdade é uma interpretação da vontade, pois uma vontade pode criar a sua própria noção de verdade, ficando assim impossibilitada a “verdade” metafísica da coisa em si, como se fosse uma categoria lógica transcendente. E segundo, que o sujeito é apenas uma interpretação de um conjunto de forças que interpretam e são interpretadas. As noções de sujeito, indivíduo e subjetividade são igualmente perpassadas pela teoria da vontade de poder como interpretação.

Então se apresenta a seguinte questão, o que é isto, então, o sujeito enquanto mente e corpo? Qual é a relação entre mente e corpo dentro da problemática do sujeito? Afinal de contas, a questão do sujeito sempre foi posta no âmbito da relação entre corpo e mente. Em Platão, como se sabe, temos a ideia de que há um corpo percível e uma alma eterna que reencarna constantemente, sendo o corpo algo corruptível e a alma capaz de acessar a verdade porque a sua “natureza” não é a mesma que a do mundo material e do corpo, uma vez que a verdade é identificada ao ser e o corpo e o mundo material ao vir-a-ser. Passando depois para a modernidade, para a noção do sujeito enquanto *cogito*, algo que tem consciência de si numa relação entre pensar e sentir, é a partir de Descartes que esta relação metafísica entre mente e corpo será repensada como duas substâncias diferentes.

Em Descartes, o corpo e a alma não são necessariamente substâncias sem nenhuma relação, dado que haveria a glândula pineal onde haveria essa comunicação. Na sua obra *As paixões da alma*, de 1649, o filósofo francês traz inclusive o conceito de vontade que seria como que de duplas espécies. Algumas seriam ações da alma e outros movimentos mecânicos do corpo.

Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos

---

<sup>27</sup> Grifo do autor.

amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminhemos (DESCARTES, 1999, p. 117).

Mas, embora haja relação entre corpo e a mente, ambos continuam a ter uma diferenciação substancial. Nas palavras de Giacoia, em Descartes, a “subjetividade é constituída pela unidade de duas substâncias de natureza distinta” (GIACOIA, 2011, p. 426). Para Nietzsche, porém, Descartes simplesmente permaneceu com a crença em centralidade do eu, como uma substância essencialista. Em um fragmento de 1885, o filósofo chama Descartes de descuidado, pois este tinha ficado preso às armadilhas da linguagem. Nietzsche diz:

Cogito é decisivamente apenas uma palavra, mas ela significa algo múltiplo e nós, grosseiramente, o deixamos escapar, na boa-fé de que seja uno. Naquele célebre cogito se encontram: 1) pensa-se; 2) creio que sou aquele que está pensando; 3) mesmo admitindo-se que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro “pensa-se” contem ainda uma crença, a saber: que “pensar” seja uma atividade para qual um sujeito, no mínimo “isso” deva ser pensado – além disso, o *ergo sum* nada significa! Mas isso é fé na gramática já são aqui instituídas “coisas” e suas “atividades”, e nós nos afastamos da certeza imediata.

Deixemos, pois, de lado aquele problemático “isso”, e digamos *cogitatur*, como fato, sem intromissão de artigos de fé. Dessa maneira, novamente, nos iludimos, pois também a forma passiva contém artigos de fé, e não apenas “fatos”, *in summa*, precisamente o fato não se deixa estabelecer de maneira nua, o “acreditar” e o “opinar” estão introduzidos no *cogito* do *cogitat* e *cogitatur* (FP 1885, 40[23]).

Essa é a grande ilusão da humanidade, acreditar (ter fé) em uma existência ontológica do ser pensante. Como aludido anteriormente, essa ilusão da unidade do sujeito está lastreada pela nossa estrutura gramatical. A nossa linguagem, que a princípio fora desenvolvida para a comunicação chegou ao ponto de “criar” um agente que pensa e é dono do processo mental (GIACOIA, 2013, p. 427). De modo que a crítica ao sujeito deve estar no centro dos problemas, para “dissipar as trevas do imaginário supersticioso e arcaico”, através do “pensamento crítico”, cuja “missão é *estar desperto*” (GIACOIA, 2013, p. 427). Para dissipar este embuste, nós precisamos “acordar desse sono dogmático (*idem*).

Para Nietzsche, a problemática do sujeito enquanto unidade é colocada como uma relação que se estabelece entre corpo e o “isto” que interpreta o mundo como “Eu”

centralizado. O erro consiste justamente em interpretar falsamente a realidade como produto de um sujeito soberano de todas as suas faculdades de conhecer, em outras palavras, ver o mundo como na tradição platônica, partindo de uma fantasia, de uma ilusão subjetiva. Ou seja, segundo Nietzsche, o sujeito não existe, faz parte de um processo de interpretação, em que “sujeito” vale como causa de todo fazer [*Tun*], como agente [*Täter*] (VP §488).

Para o pensador, negar a pluralidade que constitui o nosso corpo e suas lutas internas na constituição de uma subjetividade é interpretar o mundo conforme a soberania deste suposto “Eu” único, e acreditar que se conhece porque se possui um “Eu”. Para Machado, “Nietzsche quer nos mostrar a potência advinda do uso do corpo como instrumento interpretativo e dado relacional do homem com o mundo” (MACHADO, 2010, p. 188).

A questão imediata do sujeito como autoespelhamento do espírito é um dos erros da perspectiva metafísica, onde a ideia de um “Eu” centralizado, indivisível e uno é a pré-condição para conhecer o mundo interior e o mundo externo. Por isso, Nietzsche que entende que nós, seus leitores, devemos levar em consideração que o sujeito-idade não significa “alma”, mas compreendidos como regentes de uma grande comunidade de outros instintos “são regidos e em relação às condições hierárquicas e de divisão do trabalho como o que possibilita, simultaneamente, os indivíduos e o todo” (VP §492), ou seja, este “eu” não deve ser entendida como uma essência, mas, sim, como um tipo de partícula coordenadora de múltiplas vontades subordinadas.

O interrogar direto do sujeito sobre o sujeito e toda autorreflexão do espírito tem seus perigos no fato de que: se interpretar falsamente poderia ser útil e importante para sua atividade. Por isso, interrogamos o corpo e rechaçamos o testemunho dos sentidos incrementados em sua acuidade: se se prefere, cuidamos para que os subordinados não possam ter trato conosco (VP §492).

Ou seja, ter consciência de si, esse autoespelhamento não é resultado de uma “central” que comanda, mas sim do resultado de uma organização interna entre comandantes e comandados.

Como apontamos anteriormente, o corpo é o centro de nós mesmos, é o próprio “eu”. Aqui temos a oposição clara entre o dogmatismo do sujeito e a noção do corpo como Ego em Nietzsche. O ego é o corpo na medida em que a pluralidade é a nossa

característica mais real. Não somos isto, o sujeito, apenas pensamos ser essa unidade conformada pela síntese. Para Itaparica:

A subjetividade, assim, é compreendida como uma organização de uma multiplicidade em que nos sentimos como o impulso organizador do todo. A subjetividade não é simples, e sua unidade é apenas ilusória. Ela é antes de tudo um sentimento – um *páthos* – e sua autoconsciência (intelectual) nada mais é que a identificação imediata com esse eu ilusório, que é uma abreviação desses processos internos (ITAPARICA, 2011, p. 76).

Os nossos afetos estão em constante mudança, nossas paixões e emoções sempre se apresentam como pluralidade “são sentidos como relações de mando e obediência.” (*idem*). Estamos sempre mudando de opiniões, sentimentos, afetos, atitudes perante o mundo. Essa condição é fruto deste corpo que sempre atua e se manifesta enquanto pluralidade em pensamentos, querer e afetos. O Ego, então, é apenas uma forma de escamotear todos estes afetos e ações, quer dizer que, assim como ocorre com o mundo externo, o mundo interno consciente também já é resultado de uma abreviação ou “falsificação” (*ibidem*).

No capítulo, “Dos que desprezam o corpo”, Zarathustra proclama: “instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, a que chamas ‘espírito: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão’ (ZA *Dos que desprezam o corpo*). Para Nietzsche, é o tipo de configuração e seu ordenamento interno que irá determinar o próprio “Eu”. Em outras palavras, o “eu” é apenas a consequência de um ordenamento do corpo, como um suposto “centro” que sonha que é algo soberano, mas que no fundo trabalha “como uma célula do organismo [...] ele quer parir o seu Deus e ver toda a humanidade a seus pés” (VP §768).

E porque temos a aparência de um “Eu” centralizado de nossa subjetividade? Numa das suas anotações, o filósofo afirma:

Se nosso “eu” é para nós o único ser de acordo com o qual fazemos e entendemos todo ser: muito bem! Então temos razão em duvidar se não existe aqui uma ilusão de perspectiva – a unidade aparente na qual tudo está unido como em uma linha no horizonte. Seguir o fio do corpo revela uma enorme multiplicidade; é metodologicamente permissível utilizar o fenômeno mais rico, que pode ser estudado melhor, como um fio para a compreensão do mais pobre (FP, 1988, 2[91]).

Eis então que essa centralização é apenas uma ilusão, ou perspectiva de um ordenamento do corpo – e a “mais pobre”. É necessário realizar este percurso que tem o corpo como fio condutor porque a “alma” atraiu os sentidos para os céus tirando a atenção da terra. E foi essa noção de “Eu” que foi tomada como fundamento da metafísica moderna:

Dessa forma nós somos cindidos: de um lado o “eu aparente” e, do outro, o “eu verdadeiro”. É possível, então, operar a distinção entre “mundo verdadeiro” e “mundo aparente”. A invenção do eu, do sujeito foi, portanto, o salto que os pensadores metafísicos conseguiram empreender para preservar a sua atuação, foi uma estratégia que perpetuou a crença em um além (MACHADO, 2010, p. 188).

Para Nietzsche, a subjetividade é indubitavelmente uma questão do corpo, da forma como o corpo é estruturado. Embora, conforme mencionado, o conceito de subjetividade não tenha sido muito explorado pelo autor do *Zarathustra*, é possível compreender que, para ele, a nossa é resultante da nossa condição fisiopsicológica. Em outras palavras, o sujeito é uma questão de fisiologia, ou mais precisamente, de uma fisiopsicologia.

Mas a nossa consciência reflexiva, que nos permite reconhecermos a nós como sujeitos, é uma característica natural de nossa espécie, como Nietzsche explica no aforismo sobre “o gênio da espécie” (FW, 354; KSA 3, p. 590-592) e uma consciência parcial dos eventos internos (KSA 11, 37[4], 576-579). A insciência do governante – do eu – não é impedimento para a constituição da unidade da consciência, mas antes sua condição (ITAPARICA, 2011, p. 76).

Com isso temos aqui a explicação para o porquê de o corpo ser, para Nietzsche, o fio que conduz à refutação da tradição originada pela metafísica platônica. É reverter a traição da “alma” que tirou a atenção dos sentidos para a terra. É por meio do corpo que, o filósofo inverte novamente este estatuto, inverte a lógica da metafísica, partindo do entendimento do corpo para compreender a nossa mente, algo “ainda mais atraente” (VP §659) e por que não mais misterioso também? Afinal, também como já mencionado, para o filósofo, o corpo é a fonte de nossas considerações, é um pensamento mais espantoso do que a antiga “alma”. Os preceitos filosóficos e religiosos

colocaram a psique como mais elementar e originária do que o corpo, quando para Nietzsche, o espírito é posterior ao corpo.

Ao contrário, mesmo aqueles filósofos e religiosos que tiveram o motivo mais forçoso em sua lógica e piedade para tomar o seu ser corpóreo como ilusão, e deveras como ilusão vencida e eliminada, não puderam evitar reconhecer o tolo fato de que o corpo não havia desaparecido.” (VP §659).

Por outro lado, é o caso de perguntar: como o ser humano poderia sobreviver na natureza sem um sujeito? Para Itaparica, “em um mundo sem sujeito nossa existência estaria dissolvida no fluxo de impulsos e afetos o que não nos impediria de viver” (ITAPARICA, 2011, p. 76), mas nos igualaria à “maioria dos animais, que sequer se reconhece reflexivamente” (*idem*).

Nietzsche, portanto, parece não negar o sujeito, mas somente apontar para a perspectiva de que este sujeito não tem um fundamento ontológico. A intenção é descartar a perspectiva da metafísica da unidade substancial do “Eu” enquanto coisa em si. Ou seja, retirar-lhe a condição de essência. Como visto, o filósofo procura moldar a teoria do sujeito num registro da vontade de poder, lastreando a ideia de sujeito a partir da pluralidade, destacando a pluralidade da nossa subjetividade, de modo a afirmar que não há apenas um “Eu”, mas sim vários “eus”. Estes vários “eus” são as nossas vontades infinitas que anseiam por mais força e que por isso afirmam a constante mudança da realidade. Contudo, este “eu” do ponto de vista fisiopsicológico não só é múltiplo, como está continuamente mudando, pois o corpo, donde esse Eu decorre enquanto aparência, sendo múltiplo, um campo de forças que anseiam subjugar umas às outras é também o campo de lutas de interpretações acerca de si mesmo.

Em um fragmento póstumo o filósofo aborda desta forma:

[...] ponto de partida do corpo e da fisiologia: por quê? – Ganhamos uma concepção correta da nossa unidade subjetiva, ou seja, como um governante no alto de uma comunidade [...], assim como da dependência desse governante dos governados e da condição de hierarquização e de divisão de trabalho como possibilidade tanto do indivíduo quanto da totalidade [...]; do mesmo modo, que a luta também se expressa na obediência e no mando e que uma determinação de limites de poder pertence à vida. A certa insciência que o governante mantém diante das ações individuais e mesmo das desordens da comunidade pertence às condições sob as quais se pode

governar. Em resumo, ganhamos uma estima também pelo não saber, pelo ver de forma dilatada e grosseira, pela simplificação e falsificação, pelo perspectivismo [...]. (NIETZSCHE *apud* ITAPARICA, 2011, p. 74).

Na longa citação acima, podemos verificar, mais uma vez, que o corpo ganha a dimensionalidade de uma grande e complexa rede de vontades que se alinham e realinham de acordo com o fluxo de hierarquias que manifestam o seu momento de poder. Há um governo, um indivíduo na medida em que nesta unidade de vontades, as que ocupam a posição de governantes mantêm a sua posição de poder dentro desta complexidade biológica. Esse fluxo hierarquizante de forças que desejam mais quantum de força implica numa dinâmica também no âmbito subjetivo.

Não existe, portanto, uma estabilidade completa, pois as vontades responsáveis por garantir a hierarquia podem perder a posição de comando a qualquer momento, de maneira que “pode vir a sucumbir com certa facilidade, já que, estando a sua inteireza comprometida” (*idem*) esta coesão entre as forças podem sofrer um desgaste interno.

Essa longa passagem acima também nos remete à “descoberta” psicanalítica acerca do Ego quando Sigmund Freud afirmou que “o Ego não é mais senhor em sua própria casa” (FREUD, 1996, p. 178). De todo modo, para Nietzsche, não podemos nem mesmo dar crédito ao nosso “Eu” que não é senhor na sua própria casa, já que esta unidade, ao contrário da tese freudiana, não é nem sequer uma instância, mas uma multiplicidade de vontades que, no máximo, ocupam a posição de comando para com outras vontades. O que nos leva de volta à ideia de atomismo, uma vez que para Nietzsche, o conceito moderno de sujeito é um atomismo.

Assim como ocorre aqui a transposição de nosso falso conceito de sujeito, como fixa unidade-eu, tanto sobre o "conceito de átomo" como também sobre o "conceito de coisa", assim também se oculta nossa fingida "subjetividade" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 108).

A ideia de átomo é mais uma variação do modelo que perpetua a velha crença metafísica da realidade. Como o filósofo adverte, esta forma cifrada é uma “tradução do nosso processo originário da língua” (VP § 625), sem que haja as condições de podermos “mudar o nosso meio de expressão” (*idem*). De todo modo, para ele, “os tipos de processos físicos e mentais, orgânicos e inorgânicos podem ser explicados em termos de processos interpretativos” (NIETZSCHE *apud* COSTA, 2012, p. 135). Observe-se

que embora o filósofo utilize a expressão “atomismo” como antagônica à sua proposição das forças como dotadas de existência interrelacional, a sua apropriação extrapola esses limites, não é formulada para o debate pormenorizado com a ciência atômica do século XIX. O termo foi utilizado por ele, principalmente, para representar a ideia de unicidade a que se opõe, em especial a ideia da unicidade do Eu. Nietzsche considera que é preciso eliminar este tipo de pensamento. Para ele, “permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um *atomon*: essa crença deve ser eliminada da ciência!” (BM § 12).

De todo modo, queda aqui a pergunta: qual seria o estatuto da consciência diante do corpo como uma estrutura social de várias almas? Isto é, se Nietzsche desenvolve a tese da não existência de um sujeito soberano, qual seria o papel da consciência?

## CAPÍTULO III

### *Consciência, sociedade e o corpo decadente*

#### 3.1. Consciência e sociedade

O desenvolvimento da consciência não está restrito àquilo que entendemos como estar consciente de algo, pois, em seu sentido ampliado, onde existe o homem consciente, existe a valoração da existência. O homem, para Nietzsche consiste em uma multiplicidade de vontades que, num nível mais complexo, se manifestam como uma profusão de instintos contraditórios e indeterminados, diferentemente do que ocorre com os outros animais, e por isso que o ser humano é definido pelo filósofo como o “animal indeterminado”, o que lhe torna quase invariavelmente o animal doente, sendo não só a consciência epistemológica [*Bewusstsein*], com a sua mania de unicidade, como também a consciência moral [*Gewissen*], a própria manifestação dessa condição de doente.

[...] tudo pulula de avaliações contraditórias e, *por conseguinte, de impulsos contraditórios* em um homem. Isso, *no homem*, é a *expressão do adoecimento*<sup>28</sup>, ao contrário do animal, no qual todos os instintos existentes satisfazem tarefas inteiramente determinadas (VP §259).

É por ser este animal indeterminado, não fixado como os outros animais, que o ser humano veio a se constituir como um animal que pode fazer promessas, para o que é necessário justamente a consciência moral [*Gewissen*]. Ser um animal que está por se determinar sempre significa que “tudo dependerá de como os instintos venham a se hierarquizar” (COSTA, 2009, p. 15). Se, para o filósofo, o homem é o animal que está sempre avaliando, é também e justamente porque contém instintos sempre contraditórios; sendo a moral, ao menos segundo a interpretação desenvolvida por Costa, a “ferramenta” capaz de fixar os valores e, por conseguinte, os instintos:

---

<sup>28</sup> Grifo do autor.

Enquanto os outros animais são determinados a partir de uma rija e sólida disposição dos instintos – o que lhes confere uma considerável homogeneidade comportamental –, o bicho homem, devido à sua complexidade instintual, tem seus instintos fixados pelos seus *valores* (COSTA, 2009, p. 14).

Seria a sociedade, então, com os seus costumes e moral, um meio de determinação, de fixação dos instintos conforme sugerido por Costa? Se o ser humano é uma profusão de impulsos contraditórios que implicam em indeterminação, qual seria a “saga” própria a esse tipo de “animal cuja condição normal é a doença”? (COSTA, 2009, p. 16).

Para Giacoia, a melhor forma de se compreender o papel da consciência epistemológica do ser humano seria através da “fisiologia e da zoologia” (GIACOIA, 2006, p. 31). E daí a importância entre a relação fisiologia e consciência. De outro lado, na sua obra *Genealogia da moral*, a consciência moral [*Gewissen*] aparece como resultado de um derivado de fatores sociais e processos de interiorização de normas sociais, que tornaram possível ao homem ser o “animal que pode fazer promessas” (GM II, §1) e, portanto, dotado de consciência moral. Neste sentido, a consciência começa quando o homem primitivo passa a ter a capacidade de empenhar a palavra dada. A consciência, então, é decorrente de processos de hominização.

Empenhar a palavra está estreitamente ligado ao domínio das obrigações. Para criar o homem capaz de promessa decorre da relação “contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de pessoas jurídicas, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (GM II, §4). Para Nietzsche, o “devedor [...] para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar sua consciência a restituição como dever e obrigação, por meio e um contrato empenha o credor, para o caso de não pagar, algo que ainda possua, sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo” (GM II, §5). Este sentimento de dívida foi um imenso trabalho do homem sobre si mesmo, de modo que “esta é a longa história da origem da responsabilidade” (GM II, §2). Para ser realmente capaz de prometer, é necessário que a vontade, ou que a hierarquia entre vontades, ou instintos, seja forte e durável. Em Nietzsche, portanto, a capacidade de prometer depende da memória. E a criação da memória foi uma tarefa tirânica, pois “todo este trabalho *pré-histórico*” encontra nisto, na criação da memória, o seu sentido, a sua justificação. Mas a *mnemotécnica*, ou seja,

um conjunto de exercícios, e atividades de autoconformação só foi possível com a aplicação da crueldade sobre o corpo. Como diz o filósofo: “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória” (GM II, §3). Para o filósofo, a história deste homem que promete só foi possível pela memorização das consequências físicas que pode lhe trazer se não solidificar a palavra dada. Para Nietzsche:

Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória; os mais horrendos sacrifícios e penhores (entre eles o sacrifício dos primogênitos), as mais repugnantes mutilações (as castrações, por exemplo), os mais cruéis rituais de todos os cultos religiosos (todas as religiões são, no seu nível mais profundo, sistemas de crueldades) – tudo isso tem origem naquele instinto que divisoou na dor o mais poderoso auxiliar da mnemotécnica (GM II, §3).

A partir do martírio sobre o corpo daquele homem primitivo podemos vislumbrar que a formação da consciência se relaciona com a formação da má consciência [*schlecht Gewissen*], ou seja, com o sentimento de dívida para com a comunidade, ou inicialmente, para o seu clã. Pois descumprir um contrato era infringir um grande risco existencial para a sociedade como um todo. Pois, neste período inicial da civilização, o homem que não cumpria com as regras do grupo poderia ficar fora do clã, e por isso, a mercê dos perigos existentes da natureza, isso porque, “devido ao homem encontrar-se bastante próximo da sua natureza disforme e múltipla, a estabilidade da comunidade era ainda muito tênue” (COSTA, 2009, p. 70). Para Costa:

O surgimento dos clãs, que se baseiam em laços sanguíneos, possibilita como estamos tratando de mostrar aqui, a hierarquização dos instintos – e de fato, ao menos na nossa interpretação, é o que veio a culminar, segundo Nietzsche, na formação das sociedades (COSTA, 2009, p. 19).

Se as garantias para tornar o homem no animal capaz de fazer promessas possibilitou a criação dos clãs até chegar nas civilizações, concomitantemente desenvolveram nele a condição normal como doença. Pois ao final deste processo da criação do sentimento de dívida, encontramos o homem que se sente culpado pela quebra da sua palavra, seja por não conseguir honrá-la por alguma circunstância da natureza, seja por ter violado os costumes do clã. É nesse processo de interiorização das

normas de onde se origina a má consciência que culminará na criação do sentimento de culpa pelo sacerdote ascético; sentimento que Nietzsche vê “como a profunda doença que o homem teve de contrair sob a pressão da mais radical das mudanças que viveu” (GM II, §16). Apesar de a má consciência ter possibilitado ao fim do processo a formação de um animal que não precisava mais de um monitor e nem, em geral, da crueldade direta e externa aplicada sobre o corpo, neste “novo mundo” os seres humanos já “não mais possuíam os seus velhos guias” (GM II, §16). Ou seja, o homem passou a carregar dentro de si as normas, e seus “impulsos reguladores e inconscientemente certos estavam reduzidos” (GM II, §16). Pois, a partir desse momento, o ser humano já não dependia totalmente dos seus instintos, e por isso, ações como o “pensar, inferir, calcular, combinar causas e efeitos, reduzidos” estariam apenas reduzidos a sua “consciência” que para Nietzsche é o “seu órgão mais frágil” (GM II, §16).

Para o filósofo, “todos os instintos que não descarregam para fora *voltam-se* para dentro” (GM II, §16). O processo de hominização decorreu da interiorização das normas sociais, de modo que produziu um comportamento determinado, em outras palavras, em um processo de subjetivação, de modo que se criou uma “alma” extremamente complexa, cheia de reentrâncias e profundas, como “duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade” (GM II, §16). Assim, cria-se no homem uma culpa intrínseca, que faz com que a sua capacidade de infringir uma nova infração ao clã seja consideravelmente diminuída, pois as regras e os reguladores não teriam mais a necessidade de estarem presentes para coordenar os seus comportamentos (*idem*).

Essa concepção nietzschiana remete diretamente a Freud, para quem a civilização começa com os binômios que demarcam a contradição do ser humano, a saber, da pulsão de morte e a pulsão de Eros. Para ele, essa contradição pulsional cria o circuito das patologias sociais.

Em *O mal-estar na civilização*, de 1930, o sentimento de culpabilidade é amplamente analisado pelo psicanalista. Para ele, o nascimento da civilização torna-se possível por meio da renúncia ao instinto pulsional, que no seu sentido genealógico é desenvolvido por ele como o advento da primeira renúncia sexual à mulher do pai, ou seja, à mãe. Cada vez mais o superego, que é possível relacionar à noção nietzschiana de má-consciência, tenta suprimir esse desejo sempre latente no inconsciente, na tentativa de calar os impulsos mais primitivos, em favor do estado civilizacional. Freud percebeu que o sintoma social de mal-estar generalizado, essa economia pulsional é

inversamente proporcional, entre o sentimento de culpa e o instinto de morte. Em outras palavras, por um lado, o instinto de Eros é o impulso que une as pessoas, de modo que é o instinto responsável pela fundamentação da família, depois do clã, e em seguida a formação da civilização. Para Freud, “o amor genital conduz a formação de novas famílias, e o amor inibido em sua finalidade, a ‘amizades’, que se tornam valiosas, de um ponto de vista cultural” (FREUD, 1978, p. 161). O instinto de morte, *Thanatos*, é o instinto que provoca a destruição da civilização, pois é o impulso que tenta consumir-se na extravagância do prazer. O instinto de morte é aquele que sempre ameaça, de modo que “a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração” (FREUD, 1978, p. 161). Para Freud, o sentimento de culpa é um “meio” que a civilização utiliza para que a agressividade seja controlada, é o meio para “inibir a agressividade que lhe impõe” (*idem*). Portanto, quanto mais forte é o sentimento de culpa (realizado pelo superego) menor é a pulsão de agressividade exteriorizada contra a civilização.

Entretanto, devemos compreender outra questão importante, a forma como o superego é estruturado perpassa pelo movimento de agressividade que se instaurou dentro o homem. Pois, “sua agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido do seu próprio ego” (FREUD, 1978, p. 171), de modo que uma parte é “assumida pelo próprio ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade” (*idem*).

Em outras palavras, quanto mais se exige freios para os instintos primitivos, maior será o retorno da culpa, e, portanto, do adoecimento do homem. De modo semelhante a Nietzsche, Freud apresenta a concepção de que quanto mais interiorizamos as normas em detrimento dos nossos impulsos, o sintoma volta com maior força. Toda essa renúncia aos nossos instintos converte-se em consciência. Segundo o pai da psicanálise, “a consciência surge através da repressão de um impulso agressivo, sendo subsequentemente reforçada por novas repressões do mesmo tipo” (FREUD, 1978, p. 181).

Podemos compreender então que, para Nietzsche, a memória terminou por criar um animal determinado (ao menos temporariamente), cuja condição normal é a doença, ou sentimento de culpa. De outro lado, porém, em casos bem sucedidos, criou o animal soberano, que tem a capacidade de prometer, embora seja desprovido de culpa e má consciência. Para Costa, esses casos bem-sucedidos conformam o tipo nobre

reverenciado por Nietzsche, o fruto tardio e não previamente planejado decorrente do processo de hominização:

o processo de hominização possibilitou, como fruto maduro e *tardio*, o homem soberano. Esse tipo de homem que, como vimos, é o tipo de homem reverenciado por Nietzsche – e ao qual ele, através da sua filosofia, concede um lugar natural de primazia na hierarquia –, não deve ser encarado como algo que já estava inscrito, de maneira necessária, quando se deu o início da formação humana (COSTA, 2009, p. 95).

Sendo o homem uma pluralidade de instintos, de impulsos dominadores, como seria possível isso que é nomeado por Nietzsche de homem soberano, capaz de autodomínio?

Segundo coloca em *Aurora*, Nietzsche, haveria “métodos” para impedir a “Veemência de um impulso”, ou seja, maneiras de não se deixar a mercê de tantos impulsos que poderiam dar vazão ao caos (A §109). Para ele, o motivo de impedir o furor dos instintos é de não ser submisso a instintos contraditórios, o que atinge o ápice na formação do indivíduo soberano, quem recusa “ser escravo de algum apetite” (*idem*). Segundo a interpretação de Ansell-Pearson:

o “fruto” potencial desse trabalho da cultura [*kultur*] executado sobre o homem através da moralidade do costume é o ‘indivíduo soberano’, um indivíduo autônomo e supra-ético [*übersittlich*] que é senhor de um livre-arbítrio, capa de fazer promessas, e idêntico apenas a ele (ou ela) próprio (a). O indivíduo autônomo transcendeu o plano da moralidade [*sittlichkeit*] do costume (*Sitte*) e é capaz de manter-se responsável por seus atos (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 149).

O animal soberano seja um fruto de um “imenso processo” histórico (GM II, §2), a realização da possibilidade de um homem capaz de alcançar uma afirmação de si enquanto um animal que cumpre a difícil tarefa prometer. Segundo Nietzsche, trata-se do “homem da vontade própria, duradoura e independente” (*idem*). Para Brian Leiter, Nietzsche utiliza, nesse caso, os conceitos de liberdade, independência e autonomia a partir da sua concepção própria. Segundo suas palavras:

Nietzsche se engaja naquilo que Charles Stevenson (1938) teria chamado de “definição persuasiva” da linguagem de “liberdade” e

“livre-arbítrio”, revisando radicalmente o conteúdo destes conceitos, mas de uma maneira que visa capitalizar sobre a valência emocional positiva e a autoridade deles para os seus leitores. (LEITER, 2019, p. 71)

Ora, sabemos que Nietzsche compreende que muitas de nossas ações advêm de processos internos inconscientes que na imensa sua maioria dos casos são desconhecidos ao nosso “eu”. Daí que, para Leiter, quando o filósofo admite a possibilidade de haver um animal soberano e autônomo, podemos pensar “que ele use estes conceitos em sentidos revisionistas, os quais são irreconhecíveis para qualquer uma das duas principais tradições do pensamento sobre o livre-arbítrio na era moderna” (LEITER, 2019, p. 71). Ou seja, o filósofo não está utilizando esses conceitos nos mesmos moldes do pensamento kantiano de uma autolegislação racional do indivíduo, mas, ao menos conforme colocado em *Crepúsculo dos ídolos*, de uma possibilidade dada pelas multiplicidades de forças de formam um destino.

Qual pode ser a nossa doutrina? – que ninguém dá ao ser humano suas características, nem Deus, nem a sociedade, nem seu país e ancestrais, nem ele próprio (– o contrassenso dessa última ideia rejeitada foi assinado, como “liberdade inteligível”, por Kant, e talvez já por Platão). *Ninguém* é responsável pelo fato existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será (CI Os quatro grandes erros 8).

É possível supor que embora o tipo nobre (ou o animal soberano) tenha obviamente memória, nele não foi danificada essa capacidade quase salutar da força instintiva do esquecimento, característica àquele cuja hierarquia instintual está bem disposta. Para Nietzsche, a força ativa do esquecimento proporciona ao homem momentos de tranquilidade diante do “barulho de nossas atividades internas dos órgãos” (GM II, §1), e, além disso, possibilitando ao homem um “pouco de *tabula rasa* da consciência” (*idem*) para predispor mais espaço para “o novo”. Assim, para Nietzsche, o esquecimento possui uma importância tão grande quanto a capacidade de memória, de modo que o esquecimento funciona como o “guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente” (*ibidem*).

Esquecer, não é uma “simples *vis inertiae*”, ou seja, a falta de uma informação temporária ou permanente, como se a mente fosse um armário onde se guardam coisas novas e velhas, mas sim, uma “força inibidora, ativa, positiva no mais rigoroso sentido” (GM II, §1). Essa capacidade de esquecer é similar a um tipo de processo digestivo, ou seja, aquilo que se esquece é na verdade uma força “quer-esquecer” em detrimento de uma força “que-não-quer-esquecer”, portanto, o próprio esquecimento é visto por Nietzsche como um embate de forças. E aquilo que por ter sido esquecido não penetra na consciência reflexiva, é o que se conseguiu ser digerido psiquicamente, e daí a semelhança com o processo digestivo. Para Ferraz, trata-se de uma estratégia de fundo metafórico, um modo de apropriação, de modo que “o filósofo não precisa criar novas palavras para produzir novos conceitos” (FERRAZ, 1999, p. 32).

Trata-se, nesse caso, de uma estratégia de apropriação das mesmas palavras – digestão, corpo, alma ou espírito – para alterar-lhes o sentido, corroendo por dentro, ao mesmo tempo, o regime de pensamento em que, antes, funcionavam” (FERRAZ, 1999, p. 35).

Portanto, Nietzsche considera que a vontade de esquecer é uma característica do corpo sadio.<sup>29</sup>

Como vimos anteriormente, a formação da consciência moral só foi possível a partir de uma nova hierarquização deste animal, que agora se torna um animal determinado, com uma nova hierarquia dos instintos, seu “instinto de liberdade” foi tolhido, “recuado, encarcerado no íntimo, por fim capaz de desafogar-se somente em si mesmo: isto, apenas isto, foi em seus começos a má consciência” (GM II, §16).

Mas, para o filósofo da *Gaia ciência*, o problema da consciência epistêmica, ou melhor, do tornar-se consciente “só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos pensar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento” (GC §354). O problema da consciência está estritamente correlacionado com a fisiologia.

Antes cabe considerar que a palavra consciência epistêmica [*Bewusstsein*] é usualmente empregada em sentidos diferentes. Primeiro, no sentido de estar ciente de algo, estar alerta para algo ou um acontecimento. O termo assemelha-se a um tipo de holofote sobre um objeto. Assim, estar ciente seria como pôr algo em evidência, separá-lo de outros objetos. Segundo, no sentido de que algo está na consciência, como se a

---

<sup>29</sup> O tema da saúde e doença será mais detalhadamente esclarecido no próximo subtópico.

consciência fosse um *locus* onde um objeto qualquer poderia “adentrar” no processo mental. A “própria expressão *entrasse na consciência*<sup>30</sup> é uma expressão destacada por Nietzsche e que indica, com muita clareza, o caráter antropomórfico das nossas expressões usuais” (GIACCOIA, 2006, p. 32).

De acordo com Giacoia, “o que chega até a consciência constitui aquela parte dos nossos estados anímicos, de nossas representações mentais, que deve ou precisa ser objeto de comunicação” (GIACCOIA, 2006, p. 37). Para Nietzsche, uma das principais funções desempenhadas pela consciência é a comunicação, tendo a linguagem, como mencionado no capítulo anterior, o papel de estabelecer relação entre o seu mundo interior e o mundo exterior, e “tornar compreensíveis as suas necessidades” (GC §354).

Desse modo, a consciência epistemológica não é uma faculdade com *status* de categoria ontológica, pois além da questão fisiológica, ela é fruto de condições históricas, e não deve ser entendida como um aspecto da alma em termos platônicos. Em *A gaia ciência*, Nietzsche coloca que, desde o início dos tempos, a consciência foi necessária e útil para entre uma pessoa e outra, de modo que “consciência é, na realidade, uma rede de ligação entre as pessoas”, pois a sua condição e animal gregário teve que desenvolver para a sua sobrevivência (GC §354).

Como desenvolvido anteriormente, no pensamento nietzschiano, a consciência pode ser entendida como uma pluralidade de forças que almejam subjugar outras, e, além disso, em lutas de interpretações sobre si mesmas. Em *Genealogia da moral*, Nietzsche ao explicar a origem histórica da consciência apresenta a hipótese de que no início da sua formação, ela consistia numa fina camada psíquica: “Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura para fora” (GM II, § 16). Um desenvolvimento que, como exposto anteriormente, consiste, para o filósofo, no processo de hominização em que as descargas instintivas foram interiorizadas por meio da coerção externa, resultando na maioria dos casos em má consciência. Além disso, em outras passagens Nietzsche coloca a consciência como algo supérfluo diante da nossa capacidade de instintiva de agir e pensar, de modo que seríamos capazes de viver sem a necessidade de estar consciente de algo, ou de alguma coisa, muito embora, como também colocado anteriormente a partir de *Itaparica*, tal condição nos igualaria à “maioria dos animais” (ITAPARICA, 2011, p. 76) que não conhecem reflexivamente.

---

<sup>30</sup> Grifo do comentador.

No supracitado aforismo de A gaia ciência, porém, Nietzsche sugere diretamente a concepção de que a vida humana e inclusive a capacidade de recordar seria, sim, possível sem a consciência.

Pois poderíamos, pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho (GC, §354).

Para Nietzsche, a consciência, é, portanto, um “fruto tardio” (GC §354). Se de um lado, esse processo do desenvolvimento psíquico culminou maior doença da humanidade, a má consciência, de outro lado, também em um esbanjamento de força que fez prosperar as artes, as ciências e as filosofias. No mesmo aforismo da Gaia Ciência, o filósofo afirma:

Onde a necessidade, a indulgência, por muito tempo obrigou os homens a se comunicarem, a compreenderem uns aos outros de forma rápida e sutil, há enfim um excesso de virtude e arte da comunicação, como uma fortuna que gradualmente foi juntada e espera um herdeiro que prodigamente a esbanje ( os chamados artistas são esses herdeiros, assim como os oradores, pregadores, escritores, todos eles pessoas que sempre vem no final de uma longa cadeia, frutos tardios, na melhor acepção do termo, e, como foi dito, por natureza esbanjadores) (GC §354).

O conceito de estar consciente, de ouvir uma consciência se baseia numa crença. Conhecer a si mesmo, como sabemos, está na origem da filosofia clássica. Para Nietzsche, é uma ilusão acreditar que as nossas ações são dependentes de nossos estados conscientes, pois a “consciência está em um papel secundário, quase indiferente, é supérflua, destinada talvez a desaparecer e a dar lugar a um completo automatismo” (VP §523). Na obra *Aurora*, no aforismo §116, o filósofo afirma que todas as nossas ações são desconhecidas, e que estamos onde o “eu” não está: “O que é tão difícil para os homens compreenderem, dos mais remotos tempos até hoje, é sua ignorância sobre si mesmos!” (A §116). Ou seja, o homem está onde ele não pensa<sup>31</sup>. Portanto, a consciência é uma fração daquilo que a metafísica atribui a ela.

---

<sup>31</sup> Lacan inverte o paradigma da frase cartesiana penso, logo existo (*cogito, ergo sum*) em “penso onde não sou” (LACAN, 1998, p. 521), logo sou onde não penso desprendendo assim a frase para uma forma negativa, assinalando, desta forma, a certeza do inconsciente em detrimento de uma incerteza da

Foi Platão quem, como um novo oráculo, promulgou a necessidade de o homem conhecer a si mesmo. Como colocado por Giacoia: “O Sócrates platônico seria, então, o responsável filosófico pelo gesto seminal que, por meio da negação do mundo imanente e da vida, realiza uma espécie de inversão na perspectiva cultural que julga e avalia as relações entre o físico e o metafísico “(GIACOIA, 1997, p. 31).

Para Nietzsche, esta consciência confunde-se com uma interpretação moral. É por isso que ele sempre está afirmando a “crença” na consciência. Conforme pergunta ironicamente: “Quantas pessoas sabem observar? E, entre as poucas que sabem – quantas observam a si mesmas? (GC §335). Sempre temos conosco um anjo e um diabo nos ombros nos lembrando de que temos que atuar dentro de condutas moralmente aceitas. Além disso, como podemos afirmar que “isso” que julga já não é algo superficial? Que não é antes de tudo uma consequência? O filósofo questiona justamente essas “certezas”, colocando em xeque o estatuto da consciência. A consciência, como vimos, é correlata com a moralidade, e, portanto, ela nunca pode ser imoral. Em *A gaia ciência* o filósofo escreve:

Por que você acha isso, justamente isso moral? – Porque minha consciência me diz que é assim; a voz da consciência nunca é imoral, pois somente ela determina o que deve ser moral!” – Mas porque você ouve o que fala a sua consciência? E até que ponto você tem o direito de considerar um tal juízo verdadeiro e infalível? Para essa crença já não é consciência? (GC §335).

A consciência [*Bewusstsein*] possui uma “proveniência vinculada ao vir a ser” (*idem*), e, portanto, não pode ser compreendida nos moldes da filosofia metafísica. A consciência epistêmica, como tudo o que existe, possui um passado terreno, ou seja, não é essencialidade, até porque, em grande medida, a sua origem e desenvolvimento se deu a partir da necessidade de comunicação entre os indivíduos e, assim, da linguagem. Para Nietzsche, a consciência também se comporta como um tipo de canal, onde “seus estados interiores se projetam ou refletem; e modo que, a partir daí, sabe-se ou pensa-se saber” (*ibidem*).

A psicanálise parece surgir com uma hipótese semelhante. Para a psicanálise, o outro faz parte na formação estrutural da consciência. De modo que o Eu (*Ich*) é uma

---

consciência. Ou seja, rompe com a ideia de uma subjetividade enquanto substância e detentora de um eu soberano.

fantasia,<sup>32</sup> não é mais do que uma introjeção do outro que vem a formar o próprio Eu. Por isso que “Lacan pensa que o *eu*<sup>33</sup> é uma ilusão que a psicologia precisa dissipar, para que se possa reconhecer o *je* do discurso” (DIATKINE, 1999, p. 23). Lacan introduz os termos de *Je* e *Moi* (eu ou *Ich* no alemão) para diferenciá-los dos termos usados anteriormente pela psicanálise freudiana, em que o ego (*moi*) é como uma ilusão que o indivíduo cria sobre si mesmo, ou quando se reporta a si mesmo. Enquanto que o *Je* é o sujeito do inconsciente, aquilo que demove o indivíduo. Para Lacan, o indivíduo só se reconhece a partir do momento em que ele se identifica no reflexo no corpo indivíduo no espelho. Esta teoria se encontra na sua tese do estágio do espelho. Ou seja, este reconhecimento de si se dá, segundo Lacan, de uma gnosiologia paranoica (quando ele se identifica com a sua própria imagem), pois, o conhecimento de si é atravessado pelo “reconhecimento” do próprio corpo no espelho. Assim para Lacan, o *moi*, de modo semelhante a Nietzsche, é um discurso sobre o próprio indivíduo, uma ficção.

Existe realmente uma desarmonia de evolução entre imagem motora do corpo e sua imagem especular? É impossível demonstrar que não exista. Lacan criticará severamente a psicologia genética e a observação do latente, mas jamais voltará à “fase do espelho”, que continuará sendo, até o fim, uma pedra angular de sua teoria (DIATKINE, 1999, p. 23).

Um das inovações epistemológicas da história da filosofia provocadas por Nietzsche foi repensar a relação entre organismo e psiquismo pelo árbitro da problemática do corpo. Esta estratégia permitiu ao filósofo extrapolar o engessamento conceitual do paralelismo entre *cogito*-corpo. Ou seja, não há um hiato entre a estrutura mental e os movimentos pulsionais do corpo, de modo que, pensar é nada mais que pensar-corpo, ou um corpo-pensamento. Nas palavras de Machado:

Para Nietzsche, a consciência representa apenas a superfície, há algo mais profundo a ser observado no homem, a saber, o corpo. Na busca pela elevação espiritual, os metafísicos tentaram nos afastar do corpo, ou seja, daquilo que em nós pode se extinguir. Segundo termos nietzschianos, eles tentaram nos empurrar para a morte ao defenderem que sem a influência imprópria do corpo o homem poderia atingir o

---

<sup>32</sup> Vale observar que termos como fantasia e ilusão são termos usados tanto por Nietzsche quanto por Freud e Lacan para representar o estatuto da consciência. No entanto, em suas devidas medidas devemos ter cuidado para não afirmar que compreendiam da mesma forma.

<sup>33</sup> Grifo do autor.

“mundo perfeito”, um lugar onde todas as coisas se apresentariam tais como elas “realmente” são (MACHADO, 2010, p. 186).

Na obra *Assim Falou Zaratustra*, de 1883, o personagem Zaratustra afirma que a consciência epistemológica é apenas instrumento e um brinquedo da grande razão que é o nosso corpo. Diz Zaratustra no capítulo intitulado *Da contemplação do corpo*: “Instrumento de teu corpo é também a tua pequena razão, irmão, a que chamas ‘espírito’: um pequeno instrumento, e brinquedo de tua grande razão” (*Z, Dos que desprezam o corpo*, p. 42).

Nessa passagem parece haver uma dicotomia a respeito da razão, o filósofo nos apresenta a existência de duas razões. Uma grande razão, que se fundamenta na ideia do corpo, e uma pequena razão, que representa a noção moderna de consciência. A concepção de racionalidade é cara para modernidade, somos diferenciados da natureza porque temos uma razão. Aqui, o filósofo afirma que na verdade, isso que chamamos de razão é uma parcela superficial. É a configuração de corpo que se estabelece como a grande razão. Ou seja, a nossa verdadeira racionalidade é o corpo.

Portanto, a ideia de um “Eu” soberano da consciência seria fundamentalmente um mecanismo de superfície, o espírito seria como que um instrumento e brinquedo do corpo. Assim, o verdadeiro espaço que a tradição filosófica e psicológica entende como “uma consciência” é o corpo.

No capítulo anterior apresentamos a concepção nietzschiana segundo a qual o corpo é uma configuração de muitas almas (BM §23), cujas forças se organizam como processo fisiológico, dando lugar para formação disto que chamamos de “Eu”; apresentamos como a pluralidade de forças que conformam o corpo são, ao mesmo tempo, uma pluralidade de “eus” que se transformam e se alternam na posição de comando e obediência. Por isso que para Nietzsche, a psicologia do século XIX estava ainda subordinada aos ditames das teorias metafísicas, faltou aos psicólogos de então a ousadia para “descer às profundezas”; e foi por não se aprofundarem na relação do corpo com a mente, a partir da grande racionalidade em vez da pequena, que não puderam “compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM §23). Neste sentido, é que o filósofo se considera como o primeiro a interrogar as relações entre corpo e mente a partir das lutas de forças de comando. Diz Nietzsche: Tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento” (BM §23)

É por esse caminho, inclusive, que ele se posiciona como um diagnosticador da cultura, levando em consideração que todas as investigações acerca da mente foram disfarçadas, ou pouco aprofundadas, pelas forças dos “preconceitos morais” (BM §23). Segundo o próprio Nietzsche, a força dos preconceitos morais “penetrou profundamente no mundo mais espiritual” (*idem*), ou seja, os valores morais que norteiam as condutas humanas foram também responsáveis pela forma como compreendemos os movimentos psíquicos dos indivíduos.

E é justamente neste esbanjamento da comunicação, esse *plus* de processos de se criar um homem determinado que Nietzsche aponta para a tipologia do homem. Por um lado, o animal de rebanho, o ressentido com a vida e com tudo aquilo que advém das sensações do corpo. Por outro lado, o indivíduo soberano, saudável por que tem um corpo harmônico com a vida. Esta tipologia foi muito bem explorada pelo filósofo nas figuras de Richard Wagner, e seu personagem Zaratustra. Estes dois tipos, são para o filósofo, o cume e a decadência de toda a história da subjetividade.

### **3.2. Richard Wagner e o corpo decadente**

Como desenvolvido por Costa, “Nietzsche visou, ainda que enquanto tentativa, “tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva” que é a moral, de modo a daí poder chegar a uma tipologia da moral. Como se sabe a tipologia tal qual elaborada por Nietzsche “é conformada por dois polos básicos estão relacionados ao grau de poder, isto é, ao pôr-se de acordo/contra o caráter da vontade de potência” (COSTA, 2006, p. 70). Na medida em que a moralidade é expressão do próprio corpo, falar de diferentes tipos de moral é falar de diferentes tipos de corpos, pois a tipologia nietzschiana fundamenta-se na ideia de que há o “homem ativo, que é superior (o nobre) e o homem reativo, que é inferior (o escravo)” (*Idem*).

Ainda de acordo com Costa, sendo o homem o animal indeterminado, “os rumos que a formação instintual tomará são imprevisíveis, dada a imensa capacidade de criação advinda do excedente de força que é o homem”. Para o filósofo, porém, “a força interior é infinitamente superior à das causas exteriores”: “os mesmos meios, a depender da compleição instintiva do homem, podem ser interpretados e utilizados de maneiras opostas, não havendo, portanto, como a partir do conhecimento do meio, prever de que

modo se estabelecerá a hierarquização entre os instintos e, por conseguinte, a moral de um homem” (COSTA, 2006, p. 46).

Em *Além do Bem e do Mal*, porém, no aforismo §262, o filósofo sugere que uma determinada “espécie” ou “tipo” forte e firme de homem tem as condições para a sua formação “propiciadas quando, por exemplo, um determinado grupo de homens vive, por um longo período de tempo – isto é, ao longo de diversas gerações –, em condições desfavoráveis (e sem consideráveis variações) à sua conservação e crescimento”. Daí que para Costa:

embora não encontremos a afirmação explícita de que o meio determine, em maior ou menor medida, as características de um grupo de homens, encontramos a concepção subjacente de que o meio é um fator considerável na formação de um tipo, já que é propiciador da inteireza ou complexidade de uma determinada estirpe de homens” (COSTA, 2006, p. 47)

De acordo com o filósofo, quando uma situação externa de grande dificuldade se estabelece pode vir a dar lugar, embora não seja possível prever, a um tipo forte de homem, no caso de esse conseguir perdurar ao longo das gerações nessas condições adversas. Nietzsche caracteriza esse tipo forte presente nos tempos antigos como formado por homens “severos, guerreiros, sabiamente silentes, fechados e reservados” (BM §262). Para o filósofo, essa forma de *antropotécnica*<sup>34</sup> seria desejável para a manutenção e coesão das sociedades primitivas. Uma situação constante de dificuldade e perigo exige uma moralidade forte e rígida, capaz de estabelecer “comportamentos determinados executados com rigor – e isso, mesmo que para além da época da formação do homem enquanto homem, da época pré-histórica (moralidade dos costumes)” (COSTA, 2006, p. 47). De outro lado, em condições favoráveis com alimentação abundante, proteção e cuidado, a moralidade “tende a ‘afrouxar-se’, permitindo com isso uma variabilidade comportamental, ou seja, variações de um mesmo tipo” (*Idem*). Ou seja, quando advém um ambiente mais “feliz” diminui-se a

---

<sup>34</sup> O termo antropotécnica foi cunhado pelo filósofo Peter Sloterdijk e apresentado pela primeira vez no seu ensaio Regras para o parque humano (Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiber zu Heideggers Brief den Humanismus) na conferência de Elmau, na cidade da Basileia, na Suíça no dia 15 de junho de 1997, em uma conferência sobre o humanismo (SLOTERDIJK, 2000, p.60). Com a publicação do ensaio, efetivamente eclodiu uma controvérsia de grandes dimensões por conta de ter tomado o texto “Carta sobre o Humanismo” de Martin Heidegger como ponto de partida para suas teses sobre o papel do humanismo como uma “técnica” na tarefa de domesticação do homem. Ler também *Sobre as regras para o parque humano* de José Oscar de A. Marques em Nat. hum. [online]. 2002, vol.4, n. p. 363-381.

tensão, assim, “de um golpe se rompem o laço e a coação da antiga disciplina: ela não mais se sente como indispensável, como determinante da existência” (BM §262). Portanto, para o filósofo, o meio tem certa relevância na formação dos diferentes tipos de homens.

Temos então, em Nietzsche, dois tipos de homem, associados à questão da coesão interna como mencionado nos capítulos anteriores, a saber, o tipo nobre, tipo de boa condição, e o tipo escravo, de constituição fraca, frouxa, externamente servil, o que decorre da estrutura pouco coesa formada por suas vontades. Entretanto, é imprescindível salientar, que o Nietzsche não apresenta uma teoria genética para os homens superiores, que devem antes ser entendidos como “acazos felizes”. Ou seja, o tipo forte é um acontecimento imprevisível, e que por isso pode surgir em qualquer sociedade, e em qualquer época.

Dito de forma sintética, o filósofo compreende que a diferença entre os dois tipos gerais de seres humanos está relacionada com o grau de força: “O conceito de ‘homem forte e homem fraco’ reduz-se ao fato de que no primeiro caso herda-se muita força – ele é uma soma: no outro caso, pouca força ainda” (VP §863).

Para Nietzsche, o tipo nobre, sendo bem constituído, afirma a vida, mesmo quando esta existência traz somente desprazeres, é o homem duro e inflexível ao assumir todas as formas de existência de modo que o homem saudável não evita o desprazer, ao contrário, tem contínua necessidade dele; afinal, qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer acontecimento pressupõe uma resistência vencida (COSTA, 2006, p. 91). Para Nietzsche, “prazer e dor não se opõem”, ambos dizem respeito ao sentimento do poder. (VP §660). Porém, é importante mencionar que é possível inferir que no seu pensamento há, por assim dizer, dois tipos de “nobre”, um referente ao passado, à antiguidade, que teve poder o suficiente para legislar, mais vinculado à nobreza no sentido estrito, ou seja, referente a certa estirpe seleta da comunidade de tempos passados – nas suas palavras “um tipo firme e determinado de homens dominadores” (VP §732) –; e o outro que seria um tipo nobre tardio, mais “propriamente psicológico, desvinculado da nobreza enquanto classe social – algo que se torna possível quando o regime aristocrático entra em declínio e o termo nobre resta para designar uma proeminência espiritual” (COSTA, 2006, p. 74). Nas palavras de Costa:

Se estamos expondo isso, é para fazer notar que muitas das características atribuídas ao nobre como, por exemplo, a solidão e o sofrimento<sup>35</sup> se referem sobretudo a esse nobre tardio, que habita uma sociedade, para Nietzsche, medíocre – as culturas tardias são de um modo geral assim consideradas pelo filósofo. Além disso, observemos que se, para esse nobre tardio, o natural é que ele se aparte dos valores sociais, para viver de acordo com as próprias leis, o mesmo não se pode dizer do nobre arcaico. Pois foram os seus valores, as suas leis que fundaram uma nova forma de sociedade, a aristocrática e, com esta, uma nova forma de moralidade, a moral como autoelevação (a moral dos senhores). (Idem)

Para o filósofo, o tipo nobre, este “modelo tardio” de subjetividade prefere o recolhimento. Sua moralidade consiste na sua forma individual de pensar, de agir conforme a sua condição particular de saúde, “desvinculado da nobreza” enquanto casta. Pois os nobres do passado, ao contrário do nobre tardio da modernidade, são originados a partir das regras da coletividade, no caso da aristocracia. Foram os seus valores, as suas leis que fundaram uma nova forma de sociedade, “a aristocrática e, com esta, uma nova forma de moralidade, a moral como autoelevação” (COSTA, 2006, P. 74).

Assim, as noções de nobre e escravo estão relacionadas aos conceitos nietzschianos de saúde e doença, que por sua vez se referem às condições de afirmar positiva ou negativamente a vida. No doente, existe uma anarquia descontrolada dos instintos, isto é, uma condição caótica que para ser controlada exige uma tirania de modo a solidificar a unicidade. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche coloca ter sido esse o caso de Sócrates na Atenas decadente do seu tempo quando ele afirma “Não apenas anarquia e o desregramento confesso dos instintos apontam para a decadência em Sócrates: também a sua superfetação do lógico e a malvadez do raquítico que é a sua marca” (CI II, §4). Para o filósofo, os termos de saúde e doença consistem numa espécie de “coordenação dos sistemas internos e seus trabalhos para um único serviço que alcança o melhor [ou o pior] resultado” (VP §778).

. A condição psicofisiológica do organismo produz, portanto, dois estados: saúde ou doença. Por isso, para Bacelar:

Em suma, se o corpo expressa basicamente dois estados de sentimento (aumento/diminuição de potência; doença/ saúde; força/fraqueza,

---

<sup>35</sup> Nesse sentido, vide *Além do Bem e do Mal*, § 282 e 284.

ascensão/declínio), então a moral será pensada tipologicamente: ela será uma perspectiva dos corpos fortes (moral do senhor) e uma dos corpos fracos (moral dos escravos). São tipos puros, concebidos analiticamente (BACELAR, 1996, 47).

Para Nietzsche, o indivíduo saudável não “tem como meta a busca do prazer e o afastamento do desprazer: o que ele busca, o que ele quer é mais potência” (COSTA, 2006, p. 91). Na busca por este *plus* de poder, há “tanto o prazer quanto o desprazer” (*Idem*). É importante assinalar que o desprazer é tratado como obstáculo ao sentimento de poder, mas, também se “constitui-se como um fato normal, como o ingrediente normal de todo fenômeno orgânico” (*Ibidem*). Por isso, para o filósofo, não se trata de escapar do desprazer como nas tradições orientais, pois indivíduo bem constituído “não evita o desprazer, ao contrário, tem contínua necessidade dele; afinal, qualquer vitória, qualquer sentimento de prazer, qualquer acontecimento pressupõe uma resistência vencida” (*Ibidem*).

Mas, com quais argumentos o filósofo se outorgou para afirmar que um tipo de pensamento racional ou estético pode ser saudável ou doente?

A saúde seria um tipo de abundância, de um *plus* de vida, isto é, “de uma vida em que se experimenta ousadamente, superando e dilatando seus próprios limites” (FERRAZ, 1999, p. 36). Segundo Nietzsche:

Os mais ricos em saúde, que estão à altura da maioria das infelicidades e por isso não se assustam tanto diante das infelicidades – homens que estão seguros de seu poder e que representam com orgulho consciente a força alcançada pelo homem (VP §55).

Por outro lado, as noções de saúde e doença parecem ser diferentes somente em termos de gradatividade.

*Saúde e doença* não são essencialmente diferentes, como acreditavam os antigos médicos e ainda hoje alguns práticos. Deles não se deve fazer princípios distintos ou entidades que lutam pelo organismo vivo e fazem dele o seu campo de batalha. Trata-se aqui de material gasto e de palavrório, que não prestam mais para nada. De fato, entre ambas as espécies de existência há uma diferença de gradação: o exagero, a

desproporção, a desarmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio (Claude Bernard)<sup>36</sup> (VP §47).

De outro lado, o filósofo admite a dificuldade em definir saúde e doença nos seus próprios termos, em geral, ele define mais essas condições a a partir dos seus efeitos. Daí que em *A Gaia Ciência* ele mesmo afirme não ser possível definir o que é a saúde de uma maneira unívoca: “Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente” (GC §120). Ou seja, por mais que tentamos formalizar argumentativamente esses conceitos, o próprio filósofo nos coloca em xeque, pois se, de um lado, a saúde tem a ver com a hereditariedade, a determinação ancestral por meio da qual herdamos uma determinada hierarquia mais ou menos complexa, mais ou menos coesa de instintos, tanto a saúde quanto a doença podem também ser adquiridas. Como ele mesmo afirma na mesma *A Gaia ciência*, no aforismo intitulado “*A grande saúde*”: “Uma tal [saúde] que não apenas se tem, mas constantemente se adquire e é preciso adquirir, pois sempre de novo se abandona e é preciso abandonar” (GC §382).

Vimos, portanto, que, de um modo geral, um corpo aparece em duas condições, a saber, a saudável e a doente, o que remete aos tipos nobres e escravo que, na modernidade da época de Nietzsche, foram por ele atualizados nos tipos do nobre tardio e do decadente ou esgotado. Tipos que diriam respeito à forma como o homem do seu tempo interpretava o mundo, seja pelas suas produções artísticas, intelectuais, ou seus comportamentais.

O conceito de decadente está estritamente conectado com a compreensão nietzschiana de fisiologia, aos processos do organismo que tentam garantir a coesão das múltiplas vontades de poder. Como mencionado anteriormente, o corpo se organiza a partir destas forças, de modo que um corpo saudável possui coesão entre as suas partes. Como já exaustivamente trabalhado, para o filósofo não há um sujeito, pelo simples fato de que não existe um “Eu” como centro de nossa razão, o sujeito é uma simplificação da multiplicidade vontades de poder, é aparência de um conjunto de forças atuantes que desejam ampliar seu poder. Ser “sujeito” é apenas a coesão de forças múltiplas. Também como já trabalhado, o corpo se reflete na constituição do próprio sujeito, e, portanto, na subjetividade do indivíduo. O corpo do decadente, o tipo escravo *par*

---

<sup>36</sup> Médico e fisiologista francês(1883-1878). Considerado o fundador da medicina experimental, deu seu nome principalmente à síndrome de Claude Bernard-Horner, que demonstrou a função do pâncreas na digestão de gorduras, assim como a função glicogênica do fígado.

*excellence* do seu tempo, é definido como hierarquicamente desorganizado, está numa forma menos coesa. Essa condição de decadente implica que o corpo e por decorrência a subjetividade são um verdadeiro campo de batalha, e daí que o decadente se caracterize por procurar todos os meios e estratégias para fugir da dor. Pois, para Nietzsche, as práticas abusivas cometidas pelo decadente como uso de entorpecentes, e mesmo as suas próprias experiências estéticas com forte apelo às emoções seriam “exemplos que denunciam a tentativa de fuga do sentimento de desprazer através de intensas excitações, de doses cavалares de “prazer” (COSTA, 2006, p. 91).

Diante disso, vale repetir, as manifestações comportamentais, artísticas, ou intelectuais foram compreendidas por Nietzsche como diferentes expressões cuja origem estaria nesses dois tipos de corpo – o saudável e o esgotado.

Acreditamos que o filósofo colocou dois “modelos de subjetividades” para demonstrar que existe um modo de compreender o mundo alinhado às hierarquias internas da vontade de poder. Como mencionado anteriormente, todo instinto é, para Nietzsche, um desejo despótico, e isso de tal modo que “cada um tem a sua perspectiva que gostaria de impor sobre os demais como uma norma” (VP §481). Assim, compreender o mundo é de certa forma apropriar-se dele. Ora, se todo compreender é um modo de avaliar, então, um corpo saudável avalia de forma ativa, em harmonia com a sua constituição interna, de outro lado, o escravo tende a avaliar o mundo sob a perspectiva reativa. Se no passado, tivemos o Sócrates, como um tipo que se impôs ao ideal guerreiro por que na sua época o tipo nobre guerreiro estava entrando em declínio, isto é, em desagregação, no presente, Richard Wagner é da mesma qualidade do tipo socrático, que domina e se impõe, embora seja um doente. Mas é um tipo doente que consegue impor a sua perspectiva. Portanto, se na antiguidade tivemos o corpo nobre e o escravo, na modernidade, temos o tipo nobre tardio e o tipo decadente, e a aposta de Nietzsche na superação destes últimos por um novo corpo, a saber, o do além-do-homem.

Na anotação<sup>16</sup>[75], esboçada entre a primavera-verão de 1888, o filósofo afirma que existem duas “fórmulas a partir das quais entende o fenômeno Wagner”. De acordo com Müller-Lauter, o filósofo Nietzsche generaliza as suas experiências partindo do singular para o universal, de um caso ele tira conclusões generalizadas. Sendo assim, Nietzsche compreende o compositor alemão Wagner como um tipo de cunho universal, um artista moderno *par excellence*. Ou seja, Nietzsche reconhece, na música de Richard Wagner, sinais sintomatológicos estéticos que seriam análogos ao esgotamento

fisiopsicológico que ele teria identificado como a condição do homem moderno em geral. Wagner, o músico do pessimismo, do corpo esgotado que anseia pela vida pós-morte, pela existência metafísica, e cuja música carece de coesão, é em si uma “neurose” (CW §5), e, portanto, também a sua arte é uma doença (*idem*). Nietzsche desenvolve, assim, características decadentes na obra do Wagner.

Em primeiro lugar, os “princípios e as práticas” de Wagner remetem às suas condições fisiológicas, e psicologicamente são expressões de “histerismo”.<sup>37</sup> Em segundo lugar, tais “princípios e as práticas” revelam que a arte de Wagner é “nociva” para os ouvintes, na medida em que expressam a sua “corrupção” orgânica, o que já demonstra, sob a perspectiva nietzschiana, um bom motivo de refutar a estética wagneriana. De modo que o seu “efeito fisiológico causa sintomas como: respiração irregular, alteração na circulação sanguínea, irritabilidade extrema com entrada súbita em processos de coma” (FP 1888, 16[75]). O que podemos perceber é que, para Nietzsche, a música de Richard Wagner afeta tanto o aspecto psíquico com “histeria” como o aspecto meramente fisiológico. É importante salientar que o termo histeria já era bem conhecido pela medicina da época de Nietzsche.

Para Nietzsche, a música de Wagner é decorrente de uma condição psicofisiológica, ou seja, a sua obra, de fundo metafísico-estético é um produto de um corpo decadente. Daí que para Müller-Lauter, “a estética estaria ligada a pressupostos biológicos” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 86). Em outras palavras, Nietzsche admite que a forma de interpretar o mundo como suas produções são consequências de suas configurações pulsionais internas, ou seja, fisiológicas como mencionamos anteriormente, assim, ele considera que o “o artista *moderno*, o mais proximamente aparentado em sua fisiologia ao histerismo, também está marcado por essa doença” (VP §813).

No prefácio do seu livro *O caso Wagner*, escrito em 1888, um dos últimos dos seus escritos, o filósofo afirma, porém, que ele mesmo é um decadente, mas um decadente que compreende a sua condição e por isso, sabe o que não é ser decadente.

Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo, tornar-se “atemporal”. Logo, contra o que deve travar seu mais duro combate? Contra aquilo que o faz um filho de seu tempo. Muito bem! Tanto quanto Wagner, eu sou um filho desse

---

<sup>37</sup> O termo histeria deriva do grego que significava. Embora fosse já conhecido desde o mundo grego antigo, foi na obra *As Neuropsicoses de Defesa*, de 1894 que Freud conjuntamente com Josef Breuer deixou o conceito mais popular.

tempo; quer dizer, um *decadent*: mas eu compreendi isso, e me defendi. O filósofo em mim se defendeu. (CW, prólogo).

Portanto, Nietzsche não se considerou um além do homem, ele sabia que possuía um corpo doente, e que, por isso, compartilhava da condição de homem doente. O filósofo é consequência do seu próprio tempo histórico, que traz consigo, como regra, uma determinada constituição biológica. Em uma carta escrita em Turim, no dia 18 de outubro de 1888, direcionada à sua amiga Malwida von Meysenbug, o filósofo afirma que a sua condição física lhe proporciona uma perspectiva mais realista do que é ser doente:

Estimada amiga. Nesses assuntos não permito replicações contrárias. Em questões de decadência eu sou a autoridade suprema que há sobre a terra: estes seres humanos de hoje, com sua lamentável degeneração de instinto, deveriam considerar-se afortunados de ter alguém que balance-lhes vinhos mais escuros. (NIETZSCHE, 2012, p. 273).

Para Müller-Lauter, Nietzsche “se compreende enquanto um decadente, e isto com respeito a três aspectos: hereditário (...) “biográfico (...)” “e, por fim, enquanto filho de uma época” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 80). Em outras palavras, estaria em condição privilegiada para realizar a sua crítica à modernidade, um indivíduo que construiu seu próprio percurso biográfico como pensador, e como um indivíduo do século XIX. Segundo Müller-Lauter, Nietzsche já tinha uma ideia aproximada em sua obra, mas não tinha uma palavra adequada para exprimir, e foi na obra de Bourget que o filósofo “encontrou o conceito empregado de maneira mais precisa” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 81).

Em seu livro *O caso Wagner*, de 1888, o filósofo tece sua crítica àquilo que ele entende como um representante da estética decadente.

O termo decadente ou decadência, dos quais Nietzsche se vale na grafia francesa, têm uma importância significativa na sua filosofia, dada a sua relação com a questão da saúde e doença. Nietzsche se apropriou deste termo após as suas leituras da obra *Essai psychologie contemporaine*, de 1883, escrito pelo romancista, ensaísta e crítico literário Paul Charles Joseph Bourget. De acordo com Müller-Lauter, “Nietzsche tinha em alta conta a capacidade analítica de Bourget” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 80). *Décadence* foi o conceito utilizado por Bourget para descrever um “movimento de desagregação” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 81), ou seja, um estado onde o caos

imperava dentro de uma obra literária (*idem*). Nietzsche então amplia esse conceito de Bourget, não só ao utilizá-lo para compreender a arte do seu tempo, com destaque para música de Wagner, mas também a filosofia, as ciências e a própria fisiologia, mas também “à moral ocidental como um todo” (OLIVEIRA, 2008, p. 109).

Para Müller-Lauter, Bourget analisava a literatura de seu tempo a partir da perspectiva da coesão de suas partes, escreve Bourget sobre o estilo *décadence*: “um estilo de *décadence* é aquele em que a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, em que a página se decompõe para dar lugar à independência da palavra (BOURGET *apud* (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 81). De forma semelhante Nietzsche aplica o estilo de análise de Bourget ao caso Wagner, ele afirma que:

Como se caracteriza toda decadência literária? Pelo fato de a vida não mais habitar a rodo. A palavra se torna soberana e soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo - o todo já não é um todo. Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadence*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, “liberdade individual”, em termos morais - estendendo a teoria política, “direitos iguais para todos” (CW §7).

Numa crítica a um ensaio literário de Baudelaire, ele explica o porquê de o escritor ter feito uma obra de característica decadente. Segundo Müller-Lauter, acerca da crítica de Bourget diz:

Lá Bourget explica a *décadence* enquanto processo pelo qual se tornam independentes partes subordinadas no interior de um organismo. Esse processo tem por consequência a “anarquia”. A língua, como a sociedade, constitui em tal organismo. (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 81).

Segundo Nietzsche, a música de Wagner não é somente a manifestação de uma fisiologia doente, ela também afeta a saúde dos seus ouvintes. Então, podemos perceber o “quão longe Nietzsche leva a redução do artístico ao fisiológico” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 87).

Para Nietzsche, “Richard Wagner quis outra espécie de movimento - ele subverteu o pressuposto fisiológico da música anterior” (CW III, §1). Mas como ressoa a decadência na obra wagneriana? Ora, para Nietzsche, a obra de Wagner peca justamente em operar

de forma desarmônica as partes da música, de modo que sua obra “aumenta a exaustão: par isso atraí os débeis e exaustos” (CW I, §5).

Segundo Müller-Lauter, na perspectiva nietzschiana se configura como uma arte sem unidade, ou seja, não há uma coesão entre as suas partes (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 85). Por outro lado, a obra wagneriana tenta a universalidade, “oferece a ideia de infinitude” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 85), porém, trata-se de uma tentativa de universalidade que falta riqueza e precisão entre suas partes, de modo que “Nietzsche busca tornar evidente a falta de unidade interna e de coesão na arte de Wagner” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 85). Essa falta de coesão interna reflete a própria fisiologia da Wagner, e por isso também provoca a desarmonia nos seus ouvintes, de modo que, para Nietzsche, provoca sintomas quase de uma crise de pânico no ouvinte, ou mesmo um histerismo:<sup>38</sup>

Uma música em que é impossível respirar de forma harmônica. Quando a música com uma serena divindade e certeza, até nossos músculos celebram um banquete: ficamos mais fortes, é possível até mensurar esse aumento de força. Como é que a música de Wagner realmente me tira o poder? Que essa música desperta em mim uma impaciência fisiológica que finalmente se manifesta em mim uma sudorese leve? Depois de um ato, ou dois no máximo, de Wagner, eu saio correndo. — Não duvide que qualquer arte em que a fisiologia tenha contra você é uma arte refutada... A música de Wagner pode ser refutada fisiologicamente (FP 1888, 15[111]).

Assim sendo, segundo o filósofo, a obra de Wagner está estreitamente relacionada com a condição dos seus processos fisiológicos. A arte de Wagner é exaustiva porque ela é fruto de um corpo exausto. Para Nietzsche, “Wagner e a lógica com que um defeito fisiológico progride passo a passo, de conclusão em conclusão, como prática e procedimento, como invasão nos princípios, como crise do gosto” (CW §7). Wagner é o tipo doente que produz uma obra doente, pois ele é um artista que contribui para o declínio dos seus ouvintes, assim, “sua arte enraizada na *décadence* fisiológica, auxilia os outros modos de expressão da vida declinante; mais ainda, promove o declínio” (MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 87). Como dito anteriormente, embora Wagner seja um caso decadente, ele possui uma força capaz de atingir com sua música os outros.

Por outro lado, Nietzsche “sempre considerou os *decadentes* – como também o decadente *em si* – como indispensáveis para as possibilidades humanas de crescimento”

---

<sup>38</sup> Cf. 1888, 16[75].

(MÜLLER-LAUTER, 2005, p. 89), pois estes casos, a saber, Wagner e Sócrates são casos “felizes”, pois, permitem um diagnóstico de da alma moderna (CW, epílogo).

E, portanto, Nietzsche entendia que Wagner, e sua obra eram o produto de um esgotamento, de uma condição interna doente e dominada pelo niilismo e ressentimento oriundos do cristianismo, o platonismo popularizado. Além disso, para o filósofo, o artista representou o caso mais significativo da estética moderna, ao mesmo tempo em que patologizou a música alemã. Isto é, Wagner é um típico decadente cuja música é causa e efeito de um adoecimento individual e cultural.

O artista da *décadence* – eis a palavra. E aqui começa a minha seriedade. Estou longe de olhar passivamente, enquanto esse *décadent* nos estraga a saúde – e a musica, além disso! Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença? Ele torna doente aquilo em que toca – ele tornou a música doente (CW §5).

Nietzsche não vê somente Wagner como exemplo de um decadente, Sócrates, como já sugerido, é o filósofo que representa a “decadência de um corpo esgotado” (CI II, §4). Grande representante da plebe, assim como Wagner, o filósofo de Atenas é um tipo burlesco, do exagero e da desordem (CI II, §4). E da mesma forma que a produção artística de Wagner é decorrente de seu estado fisiológico, em Sócrates tem-se o “gosto grego se altera em favor da dialética”, o que significa que o “gosto nobre” foi vencido e daí o enaltecimento do pensamento plebeu. É com Sócrates que os instintos são vistos como algo imoral, dessa forma, “razão = virtude = verdade”. Podemos perceber que o enaltecimento da racionalidade que deu ensejo à cultura ocidental por meio de Sócrates é compreendido por Nietzsche como um sintoma, assim como o caso Wagner da modernidade tardia, com seus produtos intelectuais e artísticos, correspondem para o filósofo a diferentes representações patológicas de organismo doentes.

Num sentido oposto ao de Wagner e mesmo de Sócrates, Zaratustra é o artista da vida, que sempre diz sim ao seu corpo, à vida, à plenitude. Compreende-se não como “uma razão” uma “alma” ou um “eu”, mas como resultado de um corpo determinado, no seu caso, harmônico. O Zaratustra é aquele que representa de certa forma organização interna coesa, portanto, saudável.

O filósofo tanto afirma que o homem não é o fim de um processo evolutivo, como que ele é o ir ao encontro de algo mais significativo, afinal no Prólogo do seu Zaratustra encontramos a declaração de que “o homem deve ser superado” (ZA,

prólogo), e a conclamação para que ele seja superado (*idem*). Zaratustra parece exigir uma nova estética, uma nova forma de autossuperação num mundo em que predomina o homem esgotado, e portanto, um novo corpo. O personagem que enuncia além-do-homem é o “porta-voz da vida, o porta-voz do sofrimento, o porta-voz do círculo” (Za III, O convalescente). É Zaratustra quem vem para dizer sobre o além-do-homem e sobre o último homem, como tipologias, variações dos tipos nobre e escravo, que se apresentavam naquele momento, ainda que o além-do-homem estivesse por vir.

Estamos diante então de duas tipologias de homens, uma baseada na reatividade, negando a vida em prol de outra além, declinante, e outra na afirmação da vida em toda a sua glória e potência, afirmando tanto os prazeres como os desprazeres que esta vida traz. Porém, a vida aqui não pode ser compreendida de forma metafísica, mas, a partir da perspectiva de luta de forças hierarquizantes que exigem do homem uma atitude de combate mais ativo, sempre afirmando e dizendo sim, para que a vida tome sua significação mais própria que é o alargamento por mais poder.

## CONCLUSÃO

Pudemos verificar, ao longo da dissertação, que o fio condutor que Nietzsche se apropria para realizar a sua crítica ao pensamento metafísico, isto é, sua investida contra conceitos como sujeito, subjetividade, e consciência é o corpo. Para Nietzsche

Essencial: partir do *corpo* e utilizá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno muito mais rico, que permite uma observação mais clara. A crença no corpo é mais bem estabelecida do que a crença no espírito (VP §532).

É a partir do corpo que o filósofo golpeia a marteladas a tradição filosófica metafísica apontando o seu erro, a saber, acreditar na ficção do “eu” como uma substância ontológica.

O corpo é uma das sínteses da luta interna e externa de vontades de poder que visam ampliar e esbanjar força. Para Nietzsche, a vontade de poder, o caráter mais elementar de tudo o que existe, é uma força que quer se expandir. Em outras palavras: a vontade de poder é a constante busca pelo domínio – uma definição que às vezes é mal compreendida como se se tratasse, no final das contas, de uma defesa política da tirania.

Para o filósofo, cada vontade anseia por subordinar outras vontades, e subordinando amplia ainda mais o desejo por poder. Também a vontade de poder é o fio condutor para a compreensão da multiplicidade que constitui a realidade, para a compreensão de que cada unidade é apenas uma aparência uma vez estabelecida uma hierarquia entre vontades. É essa multiplicidade de vontades de poder que possibilita a multiplicidade de corpos, de modos de existência, e por isso, das formas de configurações que podem ser harmônicas ou caóticas.

Aprendemos que estas configurações produzem corpos orgânicos, que agem conforme as próprias vontades que configuram a sua estrutura. Esses corpos se expressam instintivamente, procurando não apenas a sobrevivência, como defendem muitas teorias biológicas.

Para Nietzsche, diferentemente de Darwin, os animais não são resultantes de alguma capacidade inata de adaptabilidade, como tampouco de mudanças nas suas

habilidades decorrentes da tentativa de sobrevivência ao meio externo. Como vimos, o filósofo procurou demonstrar que os processos fisiológicos eram resultantes das incessante e múltiplas lutas das vontades de poder, seriam as organizações hierárquicas estabelecidas a partir das lutas entre essas vontades, cujas batalhas produziriam combinações e especializações biológicas em momentos de coesão. Ou seja, “a vida *não* é adaptação de condições internas a externas, mas sim vontade de poder, a qual, a partir de dentro, submete a si e incorpora cada vez mais ‘exterior’” (VP 681).

É a partir de suas investigações acerca do mundo fisiológico, sob a perspectiva da teoria da vontade de poder, que Nietzsche fundamentou a sua crítica ao erro cartesiano da soberania do “eu”, demonstrando que a ideia de um sujeito, enquanto unidade é uma crença gramatical. Ele teceu essa sua crítica apontando que um dos caminhos que conduzem a este erro é a forma como nossa língua é estruturada, de modo que a noção de sujeito é desvendada por ele como um processo interpretativo, como a “ficção de um mundo que corresponde aos nossos desejos, artifícios psicológicos lógicas e interpretações para vincular a esse mundo verdadeiro tudo o que reverenciamos e consideramos agradável” (FP 1886, 9[60]). Ou seja, se trata de uma versão do olhar, uma “inversão do olhar perspectivista” (FP 1886, 2[67]).

Para Nietzsche, o mundo interior é uma multiplicidade; como afirma em *Além do bem e do mal*, no aforismo §23, o que há é multiplicidade de almas, melhor dizendo, o corpo é uma multiplicidade de almas. Por termos nos habituado a considerar o eu como uma categoria metafísica, esse erro terminou por se prolongar ao longo de toda a história da filosofia. Um tal “egipcismo”, segundo a sua terminologia, se alastrou por todas as esferas intelectuais: nas ciências, na filosofia e também nas artes.

A fisiologia explica o próprio surgimento da cultura, é o fundamento da moralidade que, por sua vez, transforma a própria fisiologia. Desse modo, a formação da “consciência” é decorrente de formas de subjetivação, é na verdade processo de interiorização de normas, o que resulta na determinação de uma forma para instintos contraditórios, tornando animais não determinados em seres humanos capazes de prometer, de estabelecer vínculos entre os indivíduos, o que exige a criação de garantias de que os indivíduos obedeçam as regras. Além disso, verificamos que, para Nietzsche, a “consciência só existe na medida que é útil” (VP §505), portanto, ela só existe na medida em que se torna uma condição para a

sobrevivência da maioria desses animais que ao se determinarem tornaram-se doentes; e assim, “a consciência está em um papel secundário, quase indiferente, é supérflua, destinada talvez a desaparecer e a dar lugar a um completo automatismo” (VP §505). Para o filósofo, assim como “sujeito” e o “eu”, a “consciência” são crenças e não substâncias.

Vale mencionar, que na primeira metade do século XX, na Europa, surge uma corrente de pensamento que parece compartilhar as mesmas intuições de Nietzsche, em certa medida, convertida numa proposta teórica-clínica que acusa que a mente humana não consiste numa estrutura única e racional. A psicanálise começa, é possível ousar aqui, como continuação da crítica nietzschiana, afinal, a mente, segundo Freud é apenas uma instância da psique, a ponta do iceberg.

Como também vimos Nietzsche oferece uma tipologia que diz respeito não somente a diferentes tipos de moral, como a diferentes tipos fisiopsicológicos de homens. Se na antiguidade esses dois tipos eram o nobre e o escravo, na modernidade esses são reatualizados por ele como o tipo nobre tardio e o tipo decadente, o qual o criador do Zaratustra espera que sejam superados pelo além-do-homem. Para o filósofo, Richard Wagner seria o representante *par excellence* do corpo e subjetividade decadentes características à modernidade, este representante da arte é assim uma ofensa à vida, sendo a sua arte a expressão de um corpo que jaz cansado de viver.

Diante de tudo que foi dito, podemos concluir que a crítica nietzschiana desmonta argumentos filosóficos que afirmam uma centralidade, que possa existir um sujeito cartesiano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

NIETZSCHE, F. W. Volume IV: **Fragments Póstumos (1885-1889)**. Madri. Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, F. W. Volume III: **Fragments Póstumos (1882-1885)**. Madri, Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **Fragments póstumos**. Campinas: IFCH; Ed. da Unicamp, 1996.

NIETZSCHE, F. W. Volume III: **Correspondencia: VI Outubro 1887 – Enero 1889**. Madri, Editorial Trotta, 2012.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe**. Berlin, München: Walter de Gruyter; DTV, 1988.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Sabedoria para depois de amanhã**. São Paulo: Martins Fontes 2005.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **A grande política**. Fragmentos. IFCH/Unicamp. 2005.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **A vontade de poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Assim falou Zarathustra**. Petrópolis: Vozes de bolso, 2014.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2020.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Ecce Homo: Como alguém se torna o que se é**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Escritos sobre Educação**. Rio de Janeiro- São Paulo: Editoras Loyola e Editora PUC-RIO, 2003.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Fragmentos finais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **Nietzsche. Obras Incompletas**. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das letras, 2016.

NIETZSCHE, Wilhelm Friedrich. **O caso Wagner: um problema para músico; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ABEL, Günter. **Consciência – linguagem – natureza**: A filosofia da mente em Nietzsche. In: Nietzsche na Alemanha. São Paulo: discurso editorial; Ijuí, RS: Editora Ijuí, 2005.

ABEL, Günter. **Verdade e interpretação**. In: Nietzsche na Alemanha. São Paulo: discurso editorial; Ijuí, RS: Editora Ijuí, 2005.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1997.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Freud e Nietzsche**. Semelhanças e dessemelhanças. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

BACELAR, K. “**A vida como ela é...**”: Crítica e Clínica em Nietzsche. Cadernos Nietzsche, n1, p. 33-52, 1996.

CONSTÂNCIO, João. **Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo**. In: Cadernos Nietzsche, 26, p. 109-154, n10, 2010.

CORVISIERI, E. **A República de Platão**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

COSTA, Mariana Lins. **Moralidade, civilização e decadência**: uma história natural da moral ascética. Dissertação: Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Salvador, f. 139, 2009.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Belo horizonte: Editora Itatiaia, 2002.

DESCARTES, R. **As paixões da alma**. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

DIATKINE, Gilbert. **Jacques Lacan**. Porto Alegre: Artmed, 1999.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Esquecimento como atividade**. Cadernos Nietzsche, São Paulo, v. 7, p. 27-40, 1999.

FREUD, S. **Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, S. **Uma dificuldade no caminho da psicanálise**. In: Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **Além do princípio do prazer**. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREZZATTI JR. **Wilhelm Roux e a mecânica do desenvolvimento**. In: Filosofia e História da Biologia, v. 8, n. 3, p. 641-656, 2013.

FREZZATTI Jr., Wilson A. **Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX**. Scientiae Studia, v. 1, n. 4, p. 435-461, 2003.

FREZZATTI Jr., Wilson A. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª edição ampliada e revista. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FREZZATTI Jr., **Wilson A. Nietzsche e Ribot: Multiplicidade e filosofia da subjetividade**. Philótophos, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 263-291, 2013.

FREZZATTI Jr., Wilson A. **Nietzsche leitor da Biologia do século XIX: Dominação vs. Nutrição e Reprodução**. Estudos Nietzsche, Espírito Santo: v.9, n.2, p. 25-42, 2018.

FREZZATTI Jr., Wilson A.; PASCHOAL, A. E. **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2008.

FREZZATTI JR., Wilson. **“o problema de Sócrates”**: um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche. Revista De Filosofia Aurora, 20(27), p. 303-320, 2008.

FREZZATTI JR., Wilson. **A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo**. Scientiæ Studia, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 791-820, 2011.

FREZZATTI JR., Wilson. **A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofo**. Discurso, 48(2), p. 187-199, 2018.

FREZZATTI JR., Wilson. **Nietzsche e a fisiopsicologia francesa do século XIX**. São Paulo: Humanitas, 2019.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche como Psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**: Petrópolis. Editora Vozes, 2014.

HARR, Michel. **A crítica nietzschiana da subjetividade**. Revista FAMECOS, 7(13), p. 23-45, 2000.

- HEIDEGGER. **Ensaio e Conferências**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- JUNIOR, Wilson Antonio Frezzatti. **Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e Superação da Metafísica**. Nat. hum., São Paulo, v. 12, n. 2, p. 1-28, 2010.
- LACAN, Jacques. 1998. **A instância da letra no inconsciente**. In Escritos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- LARROSA, Jorge. **Nietzsche & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- LEITER, Brian. **Quem é o 'indivíduo soberano'?** Nietzsche sobre a liberdade. Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v.10, n.1, p. 69-90, 2019.
- LOPARIC, Zeljko. **O conceito de trieb na psicanálise e na filosofia**. Feira de Santana: Ideação, v.I, n22, p. 23-127, 2009.
- LURIA, A. R. **Fundamentos de Neuropsicologia**. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- MACHADO, B. M. **Pensamentos, sentimentos, vontades e afetos: a fisio-psicologia de Nietzsche a partir do aforismo 19 de Para Além de Bem e Mal**. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 17, n. 28, p. 185-209, 27, 2011.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet de. **A generosidade como uma forma de conhecimento**. Ética e Filosofia Política, v. 1, n. 1 p. 7-40, 1996.
- MARQUES, José Oscar de Almeida. **Sobre as Regras para o parque humano de Peter Sloterdijk**. Nat. hum., São Paulo, v. 4, n. 2, p. 363-381, dez. 2002.
- MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. **Nos tempos de Lamarck: o que ele realmente pensava sobre evolução orgânica**. <http://www.iea.usp.br/eventos/lamarck-e-seu-tempo-#:~:text=A%20pesquisa%20desenvolvida%20mostrou%20que,at%C3%A9%20a%20origem%20do%20homem>.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.
- NASCIMENTO, Isaac de Souza. **A metafísica da vontade em Schopenhauer nascimento**. Fortaleza – CE – V1, n8, 2º Semestre de 2015.
- OLIVEIRA, Jelson R. **Bourget fonte de Nietzsche**. O conceito de *décadence* para a exumação de um século. In: 120 anos de Para a genealogia da moral. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.
- SALANSKIS, Emmanuel. **A noção de valores biológicos em Nietzsche**. Guarulhos/Porto Seguro. Cadernos Nietzsche. v. 42, n. 1. 2021.

SOMMER, Andreas Urs. **O que Nietzsche leu e o que não leu.** Cadernos Nietzsche. Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 9-43, 2019.

SOUSA, Mauro Araujo de. **Nietzsche: viver intensamente, tornar-se o que se é.** São Paulo: Paulus, 2009.