

**CLEBER BAESSA MESTRINER**

**DIVERSIDADE E HIERARQUIA  
A PSICOLOGIA DE NIETZSCHE ENQUANTO TIPOLOGIA  
HIERÁRQUICA**

**METAFÍSICA E CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Toledo  
2007

**CLEBER BAESSA MESTRINER**

**DIVERSIDADE E HIERARQUIA  
A PSICOLOGIA DE NIETZSCHE ENQUANTO TIPOLOGIA HIERÁRQUICA  
METAFÍSICA E CONHECIMENTO**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação *Strictu Sensu* em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, campus de Toledo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

---

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi  
Universidade Federal de Pelotas

---

Orientador: Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2007

Dedico este trabalho a meu saudoso  
amigo, José Vinícius Rúbio (1976 – 2002).

## **AGRADECIMENTOS**

A todos que contribuíram para que este trabalho se realizasse, meus familiares e amigos, especialmente minha esposa Lucélia, pelo incondicional apoio e paciência.

Aos professores do Curso de Mestrado em Filosofia da Unioeste, pelas aulas sempre competentes.

Ao professor Dr. Alberto Marcos Onate e ao professor Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. O primeiro, por despertar o vulcão da angústia filosófica em mim adormecido; o segundo, pela atenta e cuidadosa orientação, confiança e amizade.

***“Minha intenção é mostrar a absoluta homogeneidade em todo acontecimento e a aplicação da diferença moral apenas como condicionada segundo uma perspectiva; é mostrar como tudo o que se elogia moralmente é, em sua essência, igual a tudo o que é imoral”.***

**“Todo acontecimento, todo movimento, todo devir como um estabelecimento de relações de grau e força, como uma *luta...*”.**

FRIEDRICH NIETZSCHE

MESTRINER, Cleber B. *Diversidade e Hierarquia: a psicologia de Nietzsche enquanto tipologia hierárquica*. 2007. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Orientador: Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

## RESUMO

Esta dissertação analisa o conceito de psicologia na filosofia de Nietzsche e sua relação com a tipologia e a hierarquia. Inicialmente, verificamos que o sentido da pesquisa psicológica de Nietzsche é alicerçado sobre o conceito de vontade de potência, que é considerado pelo filósofo alemão uma interpretação e não uma descrição do mundo. A vontade de potência tem como característica principal afirmar a efetividade enquanto um devir de forças em luta por mais potência e destituir de verdade as oposições metafísicas. Estas forças, ou impulsos, são compreendidas enquanto *quanta* de potência que se diferenciam e se relacionam com todos os outros *quanta* de forma a se intensificar. O que diferencia as forças, portanto, é a intensidade de potência. Assim, entendemos a luta das forças enquanto um processo de dominação, o que produz conjuntos de impulsos ou hierarquias. O desenvolvimento destas configurações hierárquicas de forças se dá pelo estabelecimento dinâmico de mandantes e mandados, ou seja, por relações de domínio, que se expressam em modos de vida, tipos humanos. Os tipos, entretanto, não são entendidos enquanto manifestações essenciais de um ser, mas sim enquanto sintomas das relações das forças e suas conseqüentes configurações hierárquicas. Esses sintomas são o objeto da psicologia proposta por Nietzsche, e não a alma ou a consciência humana. Os tipos humanos são analisados pelo filósofo alemão mediante duas grandes e centrais perspectivas, uma de ascendência (impulsos potentes e fortemente hierarquizados) e outra de decadência da vida (impulsos fracos e anárquicos). A partir deste aspecto geral da tipologia de Nietzsche, verificamos a imprescindibilidade dos tipos, sendo que para o surgimento de um tipo é necessária a existência do seu diferenciado, pois há relação de dominação entre eles. Assim, a função do psicólogo nietzschiano é, com base na interpretação do mundo enquanto vontade de potência, avaliar os diversos modos de vida e hierarquizá-los. A avaliação psicológica de Nietzsche, portanto, corresponde a diferenciar e hierarquizar os tipos humanos, compreendidos enquanto

sintomas das relações de forças, em modos de vida de afirmação, crescimento, força, superação, e em modos de vida de negação, de declínio, fraqueza e conservação. Concluímos, desse modo, que a psicologia de Nietzsche é um exercício de avaliação dos diversos tipos humanos, entendida enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência.

**Palavras-chave:** vontade de potência; diversidade; hierarquia; luta; tipologia; fisiologia; psicologia.

MESTRINER, Cleber B. *Diversity and Hierarchy: Nietzsche psychology as hierarchical typology*. 2007. Dissertation of Master Degree in Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Guider: Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr.

### ABSTRACT

This dissertation analyses the psychology concept on Nietzsche's philosophy and its relation to the typology and hierarchy. First of all, it was verified that the meaning of the Nietzsche psychological research is based on the concept of power will which is considered by the German philosopher as an interpretation of the world and not a description. The power will has as main characteristic to affirm the effectiveness as a come of strengths in fight for more power and depose of truth the metaphysics oppositions. These strengths, or impulses, are understood as power *quanta* that differ each other and they relate with all of other *quanta* in order to intensify. Therefore, the power intensity is what differ the strengths. This way, we understand the fight of the strengths as a domination process, which produce impulses complex or hierarchies. The development of these hierarchical configurations of strengths comes from the dynamic establishment of commander and commanded, that is, from dominion relations that are expressed in ways of life, human types. Types, however, are not understood as essential manifestations of a being, but as strength relation's symptoms and their hierarchical configurations. These symptoms are the object of the psychology proposed by Nietzsche, and not the human soul or conscience. The human types are analyzed by the German philosopher through two great and focused perspectives, one of ascendancy (powerful and heavily hierarchized impulses) and another of life's decadence (weak and anarchic impulses). From this general aspect of Nietzsche typology, is verified the importance of the types, considering that for the appearance of a type is necessary the existence of its differentiated, because there is a relation of domination between them. Thus, the job of the nietzschean psychologist is, with grounding in the interpretation of the world as power will, to evaluate the various ways of life and make them hierarchical. Therefore, Nietzsche psychological evaluation corresponds to differ and make hierarchical the humans types, understood as symptoms of strength relations, in affirmation, growth, strength and overcome ways of life and negation, decline, weakness and conservation ways of life. This way, it is concluded that Nietzsche



psychology is an evaluation exercise of various human kinds, understood as morphology and theory of the power will improvement.

**Key words:** power will, diversity, hierarchy, fight, typology, physiology, psychology.

## NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Adotamos, para a citação das obras de Nietzsche, a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das Obras Completas do filósofo. As siglas em alemão são acompanhadas das siglas em português para facilitar a leitura das referências, que são as seguintes:

GT/NT – *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)* – 1871.

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

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

WS/AS – *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten (Humano, demasiado humano vol. 2: O andarilho e sua sombra)* – 1879.

M/A – *Morgenröthe (Aurora)* – 1880/81.

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881/81 e 86.

Za/ZA – *Also sprach Zarathustra (Assim falou Zaratustra)* 1883/85.

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)* – 1885/86.

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral (A genealogia da moral)* – 1887.

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

GD/CI – *Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos ídolos)* – 1888.

AC/AC – *Der Antichrist (O anticristo)* – 1888.

EH/EH – *Ecce Homo* – 1888.

NW/NW – *Nietzsche contra Wagner* – 1888.

Na citação, o algarismo arábico indicará o aforismo; no caso de GM/GM, o algarismo romano anterior ao arábico remeterá à parte do livro; em GD/DI e EH/EH, o algarismo arábico, que se seguirá ao título do capítulo indicará o aforismo.

Para os fragmentos póstumos, o algarismo arábico indicará o número do aforismo seguido da data em que o fragmento foi escrito.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
<b>Capítulo I</b> Vontade de potência: o corpo enquanto processo da diversidade.....	21
<b>Capítulo II</b> Hierarquia: domínio e criação de perspectivas.....	51
<b>Capítulo III</b> Psicologia: uma avaliação tipológica.....	78
CONCLUSÃO.....	111
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	119

## INTRODUÇÃO.

No prólogo redigido em 1886 para o livro *Humano, demasiado humano* (1878), o filósofo alemão Friedrich Nietzsche nos alerta para o surgimento de um novo problema. Não é, contudo, um alerta estridente, o qual todos possam ouvir. Não se trata de um caso comum, de um problema para o povo, mas sim de um problema para quem seja e tenha o *espírito livre*. Ou seja, é um alerta a indivíduos que filosofem para além de bem e mal, para *psicólogos* e *leitores de signos*<sup>1</sup>. Nesse sentido, um primeiro aspecto deste trabalho é que examinaremos a psicologia nietzschiana. Examinaremos o sentido deste ser psicólogo [*Psychologiewesen*] e leitor de signos, dessa psicologia. Mas esta psicologia não será analisada por si só, analisaremos algo juntamente com ela. Um outro problema conduzirá este exame. Veremos, concomitantemente ao sentido da psicologia de Nietzsche, que esta ciência<sup>2</sup> se desenvolve através de um critério avaliativo para a sua conseqüente leitura de signos. O que nos traz uma nova questão: quais são esses signos a serem lidos? Em suma, são os modos de vida, ou seja, os tipos humanos, entendidos enquanto sintomas de um devir de relações de forças. Todavia, Nietzsche não propõe uma leitura tão somente descritiva dos signos em análise, mas sim uma leitura interpretativa. Compreender o significado desta interpretação será o objetivo de nosso trabalho. Assim, em primeira instância, a psicologia de Nietzsche quer decifrar o significado de uma tipologia, de uma multiplicidade e diversidade de tipos de homens. Porém, este “*decifrar o significado*” não tem a pretensão de descobrir uma essência, um ser imutável ou uma idéia fixa. Diferentemente, decifrar o significado dos tipos humanos corresponde a colocá-los em suas devidas posições numa hierarquia de valores. Seguindo essa via interrogativa, examinaremos o conceito de hierarquia e sua relação com a psicologia de Nietzsche. É ante esta perspectiva que o filósofo alemão supõe qual seja o seu problema: “Supondo que nos seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o *nosso problema*” (MAI/HHI, Prólogo §7). Examinaremos, portanto, a psicologia nietzschiana a partir do problema da hierarquia. Tal é a questão que investigaremos neste trabalho.

---

<sup>1</sup> Cf. MAI/HHI, Prólogo § 7.

<sup>2</sup> Em *Além do bem e do Mal*, § 23, Nietzsche reivindica “que a psicologia seja novamente reconhecida como rainha das ciências”, pois esta seria “o caminho para os problemas fundamentais”. Trataremos especificamente desta caracterização nietzschiana da psicologia no terceiro capítulo deste trabalho.

Problema este que não surgiu para Nietzsche de modo espontâneo, mas que necessitou de preparativos, da experimentação dos

...mais diversos e contraditórios estados de indignação e felicidade na alma e no corpo, como aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama “ser humano”, como mensuradores de todo grau, de cada ‘mais elevado’ e ‘um-acima-do-outro’ que também se chama ‘ser humano’ (MAI/HHI, *Prólogo* § 7).

Foi preciso percorrer os extremos da hierarquia, o alto e o baixo, a indignação e a felicidade para *penetrar* nisto que se chama “*ser humano*”, para medir e avaliar cada tipo de homem, cada modo de vida, para diagnosticar saúdes e doenças. Veremos que é mediante o critério da condição hierárquica de cada homem, decifrada por uma análise fisiológica, que o psicólogo e leitor de signos diagnosticará um modo de vida, um tipo, seja ele saudável ou doentio, ascendente ou decadente, pois é a condição fisiológica, a hierarquia ou anarquia dos impulsos o que dá a base para que Nietzsche fale em tipos humanos. Desse modo, vislumbraremos como se estrutura o critério que Nietzsche usa para analisar cada tipo humano. Dito de outra forma, o critério que permite ao filósofo alemão não simplesmente analisar descritivamente, mas avaliar tipos humanos: a hierarquia das forças. A hierarquia das forças é o critério para a avaliação dos tipos humanos.

Contudo, para que Nietzsche possa falar de hierarquias, é preciso um significado, um horizonte que norteie o exame da hierarquia das forças. É preciso ultrapassar os valores estabelecidos que carregam no ápice de sua potência, ou impotência, o emblema que reivindica a igualdade dos valores. É preciso inserir a diversidade e a desigualdade das forças enquanto fator decisivo no desenvolvimento da efetividade. Este horizonte é a interpretação do conceito de vontade de potência. É interpretando o mundo enquanto vontade de potência que o filósofo alemão cria o horizonte no qual é permitido avaliar os graus de potência do homem em relação ao homem. Por isso o mundo é pensado como uma *monstruosidade de forças* diferentes que dinamizam numa relação de domínio entre elas, sob uma tendência de crescimento, o que permite considerar organizações hierárquicas entre estas mesmas forças. E não apenas o mundo recebe essa conotação, mas também cada homem. Cada indivíduo também é interpretado enquanto uma monstruosidade de forças diferentes que está sempre em relação por domínio. Este é um aspecto importante que circunscreve nossa análise acerca da dimensão que aqui será observada em relação ao conceito de vontade de potência. Pois não apenas é

levado em consideração o aspecto cósmico do conceito, ou seja, que vontade de potência *expresse* uma interpretação do mundo, mas precisamente naquilo que *exprime* uma interpretação da vida, uma interpretação do homem, entendido enquanto corporalidade, é que deteremos nossa atenção. Desse modo, o corpo<sup>3</sup> (*Leib*) será tomado enquanto o grande interlocutor, o grande fio condutor da análise dos sintomas das relações de domínio entre as forças, da tendência ao crescimento, da vontade de potência. Pois, para Nietzsche, o corpo é a grande mina onde encontramos as mais brilhantes e reluzentes riquezas: “Essencialmente, partir do corpo e tomá-lo como fio condutor. Ele é o fenômeno mais rico, o qual permite as observações mais claras” (40[15] *Agosto – Setembro de 1885*). Nisto vemos a importância de considerar o corpo como um horizonte *fundamental* no que concerne ao exame hierárquico dos tipos humanos, pois é através dele que avaliamos os sintomas do processo que é vontade de potência; é através dele que avaliamos os sintomas da diversidade de forças e impulsos que devém em constante relação. Ele é o *fenômeno* mais claro, o que está em maior evidência. Além disso, “com o fio condutor do corpo revela-se uma prodigiosa *diversidade (Vielfachheit)*” (2[91] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). Ou seja, no corpo revela-se a diversidade e a multiplicidade interpretada enquanto vontade de potência.

Contudo, se a análise do conceito de vontade de potência nos coloca ante uma interpretação, e que o filósofo mesmo diz ser tudo apenas interpretação<sup>4</sup>, qual o valor que podemos atribuir ao conceito de hierarquia de Nietzsche? A hierarquia das forças existe efetivamente ou também não passa de mera interpretação? O que realmente existe neste ponto é a interpretação de Nietzsche, a interpretação de um mundo de forças, no qual a diversidade de suas atribuições, dos seus sintomas, é melhor vista a partir do corpo, que também é interpretado e compreendido enquanto uma multiplicidade de forças. Mas se tudo é interpretação, por que a interpretação de Nietzsche é melhor, mais decente do que as outras que o filósofo alemão acusa? Quem decide a superioridade de uma ou outra interpretação? O fato é que Nietzsche sabe, e parece estar aqui a superioridade de sua interpretação em relação às outras, que cada interpretação também é sintoma, expressão de uma tendência ao crescimento, de uma relação de

<sup>3</sup> Por corpo não estamos nos referindo à substância extensa cartesiana, mas ao corpo enquanto conjunto de impulsos em luta por mais potência. Isso se tornará claro em nosso primeiro capítulo.

<sup>4</sup> Cf. JGB/BM, § 22.

domínio. Nietzsche sabe que cada interpretação, cada filosofia, moral, arte, cultura, ciência, etc., não passa de sintoma de um processo, de um devir, que jamais se consolida em um ser permanente, que jamais se consolida numa *verdade absoluta*, mas que continua *sendo* por todo o tempo diverso, múltiplo, mutável, parcial e relativo. Assim, veremos que a interpretação da hierarquia torna-se o critério para a avaliação psicológica de Nietzsche.

Não bastando a consideração anterior, Nietzsche nos faz ver que o problema da hierarquia decide a moralidade ou imoralidade de um povo, de uma cultura. Ou seja, a hierarquia dos bens, a hierarquia dos valores, é condição para a formação de um modo de vida, de um tipo. A organização hierárquica dos bens marca a intensidade das forças que atualmente domina. O filósofo alemão já vislumbrava esta caracterização em *Humano, demasiado humano*, quando asseverou: “A hierarquia dos bens aceita (...) decide atualmente acerca da moralidade ou imoralidade”. E no final do parágrafo completa: “A própria hierarquia dos bens não é estabelecida ou alterada segundo pontos de vista morais; mas com base na sua determinação vigente é decidido se uma ação é moral ou imoral” (MAI/HHI, § 41). Não é, portanto, a partir de uma moral, de um ideal que se organiza e se estrutura uma hierarquia de valor, mas o que Nietzsche percebe é que a estruturação hierárquica das forças de um indivíduo, de um povo, de uma cultura, etc., decide o que é moral ou imoral. A moral, portanto, não é algo que possa ser sustentado de modo neutro, que possa ser descoberta enquanto algo imparcial, mas é sempre condicionada por uma organização de forças, por uma hierarquia de forças efetivada no corpo. O que é considerado moral e/ou imoral é tão relativo quanto o são essas formações hierárquicas. O fato é que essas formações hierárquicas não são fixas: “...a hierarquia dos bens não é fixa [*feste*] e igual [*gleiche*] em todos os tempos” (MAI/HHI, § 42). Por isso, os sintomas dessas organizações de impulsos que temporariamente se alteram são diversos. Ou seja, as diferentes morais são sintomas de diferentes organizações de forças, diferentes hierarquias. Uma diferença que não se consolida em oposição, mas apenas em diferenças de grau. No segundo volume de *Humano, demasiado humano*, vemos Nietzsche nos orientar por esta via compreensiva:

*Hábito das oposições:* A observação inexata comum vê na natureza, por toda parte, oposições (como por exemplo “quente e frio”) onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. (...) É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento

humano, por se pensar ver oposições no lugar de transições (WS/AS, *O andarilho e sua sombra* § 67).

#### E Nietzsche complementa:

*Imoral*, portanto, designa que um indivíduo ainda não sente, ou não sente ainda com força bastante, os motivos mais elevados, mais sutis e mais espirituais trazidos pela nova cultura: designa um ser atrasado, mas apenas numa diferença de grau (*idem*).

Todavia, um tipo atrasado não está atrasado como se estivesse distante de uma condição de evolução que vai de um organismo primitivo até um mais perfeito e complexo. Mas designa um atraso de potência, ou seja, uma diferença de grau de força. Assim, o problema da hierarquia que Nietzsche vislumbra traz consigo o problema da avaliação dos tipos humanos. O critério para essa avaliação é a hierarquia dos bens a que um ou outro tipo pertence. Ainda em *Humano, demasiado humano*, agora novamente em seu primeiro volume, vemos esse aspecto concernente ao exame hierárquico: “toda sociedade, todo indivíduo, guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros” (MAI/HHI, § 107). É sob essa perspectiva que se forma o tipo psicológico de Nietzsche. O problema da hierarquia, portanto, não é desvendar uma ou outra configuração hierárquica, mas descobrir quais sintomas são expressão de saúde ou doença: “Para um psicólogo, poucas questões são tão atraentes como a relação entre filosofia e saúde” (FW/GC, Prólogo, § 2). A análise dos tipos através dos sintomas é o que levará o psicólogo nietzschiano a desvendar saúde ou doença, de modo que em algumas filosofias são indivíduos doentes que filosofam, noutras, indivíduos saudáveis.

Entretanto, as diferenças de grau não se reduzem a um diagnóstico entre saúde e doença, e mesmo saúde e doença não recebem uma caracterização essencial, mas apenas relativa. A tipologia de Nietzsche é ampla. Veremos também que a noção de saúde e doença nietzschiana difere da consideração comum abordada pela medicina contemporânea. Saúde e doença são modos de vida, e o que pode ser doença para um tipo, para outro pode se mostrar enquanto um estimulante prazeroso. Assim, em seu aspecto geral, saúde representa uma atividade que exprime uma certa afirmação da vida; doença, diferentemente, uma atividade que exprime uma certa negação da vida. Portanto, independente de qual seja a constituição física em ação, a saúde se mostra na afirmação da vida. Por outro lado, qualquer ação que sintetize a *vontade* de uma outra vida, é sintoma de



negação de vida, de doença. Mediante essa consideração, Nietzsche se pôs a suspeita de que toda a filosofia tenha sido uma má interpretação e má compreensão do corpo:

- e freqüentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más-compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras (FW/GC, *Prólogo* § 2).

Mais uma vez o corpo está em evidência, e os sintomas que dele procedem: “Podemos ver todas as ousadas insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos” (FW/GC, *Prólogo*, § 2). Assim, a tipologia nietzschiana se hierarquiza mediante os sintomas que procedem do horizonte em que são travadas as lutas entre as forças, ou seja, no corpo, observando o êxito ou fracasso da sua soberania na história. O que ainda notaremos é que, em Nietzsche, há uma aplicação da interpretação da hierarquia dos impulsos aos modos de vida, ou seja, aos sintomas que representam estes tipos para avaliar estes mesmos tipos. Ante este aspecto é que vemos a ampliação da tipologia nietzschiana, na qual observamos várias tipologias hierárquicas, tais como: forte/fraco, nobre/escravo, ascendente/decadente, saúde/doença, entre outras. Essas contraposições de tipos, porém, não deverão ser entendidas enquanto tipologias contrárias em si. Um tipo, necessariamente, é condição do outro. Desse modo, investigaremos questões que versem acerca deste aspecto da tipologia de Nietzsche: como pode um tipo humano (cultura, moral, política, etc.) ser condição de outro tipo aparentemente oposto? Como pode o forte ser condição do fraco e vice-versa?

Para que haja uma concepção de saúde, é preciso que criemos uma concepção simultânea de doença. É importante que não deixemos escapar a característica já mencionada acima, qual seja, que Nietzsche não procura estabelecer uma contrariedade entre tipos no sentido de oposição, na qual um seria negação do outro. O filósofo alemão se preocupa em analisar a diferença de potência entre esses tipos através dos seus sintomas, em suma, através de suas valorações. De fato, observaremos que, através da psicologia nietzschiana, os tipos humanos são hierarquizados numa relação mútua de dominação.

Para o exame e elaboração destas questões apresentadas, utilizamos os textos de Nietzsche que circunscrevem o período final de sua

meditação filosófica, chamada de “filosofia madura”. No que concerne a uma periodização, convencionou-se que a filosofia de Nietzsche passa por três períodos de meditação filosófica<sup>5</sup>, os quais não devem ser pensados como rupturas, mas apenas enquanto ênfases em diferentes referenciais teóricos. O primeiro período é datado de 1870 a 1876, no qual o filósofo é influenciado por Schopenhauer e Richard Wagner, dando uma ênfase especial à arte. O segundo período é datado de 1876 a 1882, no qual o filósofo realça o estilo cético enquanto uma capacidade para questionar dogmas. Período que, em seu final, já encontramos claramente algumas marteladas nietzschianas concernentes ao problema da hierarquia. Por fim, o terceiro período, que tem como característica a substituição da metafísica do artista pela fisiologia do artista, período que será instrumento de nossa pesquisa, data-se de 1883 a 1888. É a partir desse período que encontramos explicitamente o conceito de vontade de potência, caracterizando a efetividade enquanto luta de impulsos por mais potência, considerações fundamentais para nossa investigação. Nele são encontradas as obras *“Assim Falou Zaratustra”*, escrito em 1883-85, *“A Gaia Ciência”*, concernente ao seu quinto livro, e, *“Para Além de Bem e Mal”*, datados em 1886, *“Genealogia da Moral”*, de 1887, e *“Caso Wagner / Nietzsche contra Wagner”*, *“Crepúsculo dos Ídolos”*, *“Anticristo”* e *“Ecce Homo”*, todos datados em 1888. Os fragmentos póstumos referentes a esse período, encontrados na edição das obras completas de Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, também foram utilizados, tendo em vista a freqüência e a riqueza argumentativa com que aparecem os temas que propomos investigar.

Todavia, os temas que abordaremos neste trabalho requerem um cuidado especial por parte do pesquisador. Por isso queremos alertar também o leitor quanto a esta cautela. O aspecto aristocrático da filosofia de Nietzsche, sempre observado nos conceitos em análise, principalmente no que concerne ao problema da hierarquia, pode induzir o investigador a aproximar a filosofia nietzschiana a ideais inapropriados, tais como o nazismo, indo contra a filosofia do autor e gerando alguns equívocos. Esse, mesmo que secundário e oculto, é um esforço que este trabalho também executa. Assim, em primeiro lugar, compreender as implicações destes temas, abordando-os para *“além de bem e mal”*, é a tarefa na qual nos

---

<sup>5</sup> Cf. Marton, 2000: p. 38.

vemos inseridos. Não discutiremos, todavia, a validade ou desqualificação teórica ou prática das questões que se seguirão, mas sim examinaremos as particularidades que fazem dessas questões algo que mereça a atenção filosófica contemporânea. Por serem estes temas ainda pouco explorados no cenário filosófico, justamente pela dificuldade e sutileza das questões em que se desenvolvem, nosso intento é investigar o cerne da questão, esclarecer os seus problemas, compreender sua estruturação, a fim de eliminar os preconceitos em relação à filosofia de Nietzsche no que diz respeito aos temas propostos. Outro aspecto importante desta pesquisa é discutirmos as condições que determinam a formação de diferentes tipos de homem e, conseqüentemente, diferentes tipos de cultura, ciência, arte, etc., analisadas, entretanto, não enquanto fatores determinantes de um fim, mas sim enquanto sintomas de um desenvolvimento anterior de um constante relacionar de forças.

Em suma, teremos como palco central deste trabalho a noção de hierarquia na filosofia nietzschiana. Investigaremos de que modo o filósofo alemão fundamenta esse conceito, na medida em que interpreta o mundo enquanto vontade de potência. Examinaremos de que modo o corpo, enquanto fenômeno da diversidade, se constitui hierarquicamente, e como é estabelecida essa hierarquização em cada vivente, esclarecendo a dificuldade de ser introduzida a questão. Exames acerca da estruturação da hierarquia serão levantados, tais como: de que modo são diferenciados os graus da hierarquia dos impulsos? Como entender que há diferenças de graus e não oposição de graus? Como são determinados esses graus? Por isso a análise sobre a vontade de potência. Pois, com essa interpretação, o filósofo pensa a diversidade no mundo, considerando a diferença entre os homens, examinada mediante uma visada tipológica. Seria a diversidade dos tipos humanos o que orientaria Nietzsche em seu diagnóstico psicológico. Assim, questionaremos sobre o significado da psicologia em Nietzsche e sua relação com a hierarquia e a tipologia.

Para isso dividimos o trabalho em três capítulos. No primeiro, examinamos o conceito de vontade de potência na filosofia nietzschiana, investigando as características fundamentais deste conceito, a fim de esclarecer de que modo o filósofo considera a diversidade no mundo. No segundo capítulo, analisamos o conceito de hierarquia na filosofia nietzschiana. Neste momento da pesquisa, investigamos a estruturação hierárquica entre os tipos humanos após a assunção da vida enquanto vontade de potência. Examinamos como é formado o

processo de hierarquização dos tipos mediante os conceitos de luta, domínio, relação de forças, diferença, entre outros conceitos. Por fim, o terceiro capítulo tem como fio condutor o exame sobre o significado da psicologia em Nietzsche, que, resumidamente, seria a investigação e diferenciação dos diversos tipos humanos no processo de hierarquização que é a efetivação da própria vida.

Proporemos que a psicologia nietzschiana, examinada a partir do conceito de hierarquia, estabelece uma tipologia hierárquica dos sintomas produzidos pelo homem enquanto resultados da interpretação do mundo enquanto vontade de potência, mais precisamente, do corpo enquanto diversidade. Consideramos, portanto, que a psicologia de Nietzsche não investiga a mente humana, a consciência do homem. Mas examina e diagnostica uma diversidade de tipos humanos em luta por dominação, hierarquizando-os em níveis de potência.

## CAPÍTULO I

### Vontade de potência: o corpo enquanto processo da diversidade.

O atomismo é algo que as marteladas de Nietzsche atingiram com grande força. Em *Além de Bem e Mal*, no § 12, o filósofo alemão fala sobre a necessidade de se declarar guerra ao “mais funesto atomismo” existente: “O *atomismo da alma*” (JGB/BM, § 12). É uma declaração de guerra à crença na imutabilidade da alma, uma crença ainda irrefletida: “Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, *um atomom...*” (*idem*). Com o atomismo da alma, se crê na eternidade da alma, na sua constante permanência, fé que reverencia um algo que é por si e em si uma unidade fechada, uma substância separada do corpo. Porém, Nietzsche assevera na seqüência do parágrafo: “essa crença deve ser eliminada da ciência” (*Idem*). Mas por que deveria uma tal crença ser eliminada da ciência? Com essa supressão, o filósofo quer abrir “...o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como ‘alma mortal’, ‘alma como pluralidade do sujeito’ e ‘alma como estrutura social dos impulsos e afetos’ querem ter, de agora em diante, direitos a cidadania” (*idem*). Suprimir o atomismo da alma é abrir novas perspectivas interpretativas para uma compreensão ampliada desse conceito. Quer-se, com isso, retirar do conceito “alma” o seu caráter de subordinação em relação à unidade e à eternidade, tornando-se válida a tentativa de lançar hipóteses inovadoras, relacionando-a ao finito e à multiplicidade.

Incluindo ao conceito de alma a finitude e a multiplicidade, a alma deixa de ser pensada enquanto unidade fechada, perdendo sua soberania em relação ao que era considerado algo exterior a ela, o corpo. É instalado um novo decreto no qual a alma deve se subordinar: “Tudo é corpo (Leib)”<sup>6</sup> diz Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*. Todavia, precisamos compreender em que sentido a oposição “corpo/alma” se dissolve com a proposição “tudo é corpo”. Para que tenhamos claramente a significação de como *tudo* seria corpo, precisamos ter clara a definição do que é o corpo. E diz Nietzsche: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e pastor” (*Za/ZA I, Dos que Desprezam o Corpo*). Enquanto grande razão, o corpo torna-se o

---

<sup>6</sup> Cf. *Za/ZA I, Dos que Desprezam o Corpo*.

grande horizonte de exaltação da vida, não sendo mais subordinado por uma substância separada de si. Agora ele se torna o subordinador. Mas subordinador de quem? De si mesmo: o corpo “...sempre escuta e procura a si mesmo: compara (*vergleicht*), captura (*bezwingt*), conquista (*erobert*) e destrói (*zerstört*)” (*Idem*). O corpo se alterna enquanto subordinado e mandante, enquanto rebanho e pastor de si mesmo. Enquanto grande razão, o corpo é conquistador e destruidor de suas perspectivas, de sua dinâmica, ele próprio se mostra nessa dinâmica de conquista e destruição. É isso o que o torna múltiplo, uma multiplicidade (*Vielheit*) com um só sentido. Porém, o sentido dessa multiplicidade do corpo precisa ser averiguado e compreendido, o que nos levará a questionar as implicações que derivam dessa nova consideração do corpo.

O papel da multiplicidade em Nietzsche requer que nos detenhamos com mais tempo sobre a significação deste conceito, de uma forma mais abrangente, o que será de extrema importância para entendermos o conceito de vontade de potência (*Wille zur Macht*), que é o objetivo central deste capítulo. Quanto à multiplicidade, ela não se reporta unicamente à supressão do conceito de alma que tratamos acima, mas o próprio mundo recebe como característica a multiplicidade. Então, o que é o mundo para Nietzsche? Num fragmento de *Junho – Julho de 1885* o filósofo diz:

Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, (...) como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando e ao mesmo tempo ali minguando, (...) do jogo de contradições de volta ao prazer da consonância, afirmando ainda a si próprio, (...) como um vir-a-ser que não conhece nenhuma saciedade, nenhum fastio, nenhum cansaço – (...) – Esse mundo é vontade de potência – e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! (38[12] *Junho – Julho de 1885*).

É o conceito de força (*Kraft*) que tece o sentido do mundo neste fragmento póstumo do filósofo alemão: *o mundo é uma monstruosidade de força*. O mundo se efetiva num conjunto de forças determinadas, que ao mesmo tempo são um e múltiplo, num devir que não conhece fastio ou cansaço. Não conhecendo nenhuma fadiga, o devir se caracteriza enquanto um processo sem fim, enquanto constante mudança e movimento da multiplicidade de forças existentes. Portanto, como entender a caracterização de unidade e multiplicidade da monstruosidade de força que é o mundo? O que Nietzsche entende por força? No que concerne a

segunda questão, as forças são *quantum* de potência, e seria até mesmo absurdo exigir que a força não se expresse enquanto força:

Exigir da força [*Stärke*] que não se expresse como força, que não seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força. Um *quantum* de força [*Kraft*] equivale a um mesmo *quantum* de impulso [*Trieb*]<sup>7</sup>, vontade, atividade – melhor, nada mais é senão esse mesmo impulso, este mesmo querer e atuar... (GM/GM I, § 13).

Toda força é um atuar sob uma tendência de “querer-dominar”, “querer-vencer”, “querer subjugar”, e este atuar da força marca a sua intensidade, é a sua dinâmica. A força se equivale ao *quantum* de impulso que atua, é ela mesma esse impulso, esse *quantum*. Porém, não podemos quantificar em cálculo um *quantum* de potência. Ou seja, não podemos medi-lo, pois nada nele contém o caráter de “ser”, mas, diferentemente, caracteriza-se enquanto um devir constante<sup>8</sup>. Desse modo, não sendo possível medi-las, também não podemos qualificar as forças em quantidades fortes ou fracas previamente, pois é apenas nas relações de domínio que se definem as resistências e os triunfos dos impulsos, sua força e sua fraqueza, os quais nos são dados apenas enquanto sintomas deste embate, que se matizam em elevação ou decadência. Uma força só é forte ou fraca na relação de domínio entre essas mesmas forças, enquanto uma força se torna resistência para que outra triunfe. A elevação é esse triunfar, enquanto que a decadência é não mais poder resistir e ser dominado. Assim, a definição de um *quantum* de força se dá “...pelo efeito que ele produz e ao qual resiste (...), é essencialmente uma vontade de exercer violação [*Vergewaltigung*] e de se defender contra violações” (14[79] *Primavera de 1888*). Porém, devemos cuidar para que esta violação da força não ganhe um status moral ou religioso, pois tal violação se manifesta enquanto relações de dominação organizadoras, jamais sendo as potências dissipadas, visto que o mundo, que é um conjunto de forças determinadas, não se torna maior nem menor: “Uma força determinada não saberia ser outra coisa senão esta força determinada; ela não pode se consumir no encontro de uma resistência de *quantum* de força de outra forma senão conforme a sua própria força” (10[138] *Outono de 1887*). Na

<sup>7</sup> “Um *quantum* de força (*Kraft*) equivale a um mesmo *quantum* de impulso (*Trieb*)”. Essa frase frisa de modo oportuno a equivalência semântica que podemos atribuir aos termos alemães “*Kraft*” e “*Trieb*” dentro da filosofia nietzschiana, concernente ao período final de sua filosofia, equivalência que adotaremos como critério em nossas análises no decorrer deste trabalho. Ambos os termos querem expressar a intensidade de um “querer dominar”, de um “querer subjugar”.

<sup>8</sup> Cf. Fragmento póstumo 11[73] *Novembro de 1887 – Março de 1888*. .

relação de domínio, a força não se dissipa, mas se consome enquanto um *quantum* de potência dominado na mesma proporção em que entrou em luta com os outros *quanta* de força, entendendo este “se consome” como um estar submetido, e não como um gastar-se, um dissipar-se, um extinguir-se.

Outro aspecto importante concernente à definição da força é que esta não é um sujeito: “...apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’, é que pode ser diferente” (GM/GM I, § 13). É um erro, para o filósofo alemão, atribuir ao atuar um sujeito que age. A força não age ou deixa de agir por algum sujeito que seja seu substrato, mas é sempre força que aumenta ou diminui. O fato para Nietzsche é que “...não existe um tal substrato; não existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada a ação – a ação é tudo” (*Idem*). Desse modo, podemos observar que não há subjetividade na força, ela mesma é ação, um *quantum* de força vindo-a-ser com uma tendência de crescimento de intensidade, e nada mais.

Afastado da sedução da linguagem, os *quanta* de potência desenvolvem a multiplicidade do mundo. Essa multiplicidade se define enquanto o próprio jogo das forças, enquanto conjunto dinâmico da luta das forças por domínio e aumento de potência, sendo no relacionamento de um *quantum* de força com outro que a potência destes mesmos *quanta* se intensifica ou diminui. Dessa forma, as relações de força são sempre relações de domínio, luta de impulsos por mais potência, na qual uma força instaura domínio sobre uma outra força. Daí que o mundo devêm como um jogo de forças por todo lugar, sem vazio, sem perda e sem ganho. Esse “*sem perda*” e “*sem ganho*” explicita que a quantidade de potência total é constante, sendo que, para que uma força cresça, outra deve ser impedida de crescer. Assim, cada mínimo acontecimento comporta um complexo de forças atuando, criando novas configurações e suprimindo outras.

Quanto à primeira questão, “*como a monstruosidade de força que é o mundo pode ser um e múltiplo?*”, é preciso salientar que Nietzsche não aceita a consideração de uma unidade absoluta, de uma unidade fechada. Portanto, como entender o caráter uno da força que é o mundo? Se nos ativermos somente ao fragmento citado acima, podemos entender essa consideração do seguinte modo: não há uma força em si, não há uma força estática da qual propagam outras forças, pois elas estão em constante relacionamento entre elas, se relacionando em pleno



movimento. O mundo não cria forças, ele é formado de forças. O combate incessante por dominação é o que caracteriza o movimento destas forças, que comporta a multiplicidade, sendo esta multiplicidade um conjunto dinâmico, o processo das forças em luta por crescimento de potência. Elas comportam a multiplicidade enquanto complexidade que se efetiva. Assim, não seria lícito dizer propriamente força, como uma unidade determinada, fechada em si mesma, mas sim forças, que devêm sempre em relação e por isso devêm sempre numa complexidade, num conjunto mutante. O seu caráter de unidade só é permitido enquanto um conjunto de relações que formam um centro de domínio, uma hierarquia de dominação, caracterizado enquanto um *quantum* de potência organizado ante a perspectiva relacional de inúmeros *quanta* de potência, recortando apenas uma parte da diversidade que propriamente vem-a-ser. Portanto, “Toda unidade [*Einheit*] só é unidade como organização e conjunto [*Zusammenspiel*], não diferente de como uma comunidade humana é unidade” (2[87] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). A unidade das forças se dá enquanto organização e conjunto de *quanta* de forças, enquanto unidade complexa, mutante, passível de uma ou outra definição organizacional. Noutro sentido, as forças podem ser “um” enquanto mera interpretação humana, sendo o simples apenas uma determinação ilusória, como uma tentativa de explicar ou determinar o recorte organizacional das forças, idealizando-as. Porém, isso já se mostra um estado final do processo, um recorte daquilo que foi. Nossa consciência está sempre um passo atrás da dinâmica de impulsos que é o corpo, sendo um mero instrumento e estado final do processo. Concluindo, essa unidade é sempre fragmentária, e se organiza de um ou outro modo sem participar de nenhuma obediência ou coerção a qualquer lei natural, de nenhuma necessidade totalitária e absoluta, sendo expressão de um conjunto complexo, e não de um estado unitário fechado e fixo. As forças formam uma complexidade, compondo a multiplicidade do mundo, expressando-se numa ou noutra intensidade, fruto do seu caráter relacional, de relação por domínio.

Através desse pensamento acerca do mundo, que se caracteriza enquanto conjunto de forças complexas que tendem ao crescimento de potência, Nietzsche quer combater as interpretações deterministas acerca desse mesmo mundo afirmando a diversidade. A primeira recusa nietzschiana é em relação à razão e à ação de um sujeito na natureza, como consequência imediata da racionalidade. O filósofo rejeita a concepção de um sujeito determinado que age

segundo leis eternas, portador de livre arbítrio, o qual provocaria, necessariamente, efeitos determinados nos objetos sobre os quais se age<sup>9</sup>. Nietzsche verificou que o próprio pensamento sobre a noção de sujeito se deu de várias formas no interior de toda história da filosofia. As concepções de causa e efeito, de idéia, de átomo, de coisa em si, sempre tiveram a pretensão de explicar como as coisas se fundamentariam, pretensão de expressar o ser. Era criado algo estático, uno, eterno e imutável para explicar todo o resto movente. Ou seja, a tradição filosófica sempre quis encontrar aquilo que fundamentasse todo acontecer, aquilo que permaneceria imóvel e inalterável ante o processo irreversível do devir, deste horizonte que comporta a constante mudança organizacional de conjuntos múltiplos de forças. Com isso, foram criados a verdade e a falsidade, o mundo verdadeiro e o mundo aparente. Quanto mais um pensamento se aproximasse desse caráter imutável, fixo e uno, tanto mais concorria para o *status* de verdade absoluta. No entanto, para Nietzsche, a verdade é tão somente um nome criado e dado a um processo, e não um fato mesmo<sup>10</sup>. Assim, tanto a concepção acerca de um mundo verdadeiro quanto a concepção de sua falsidade, da sua aparência, perdem o sentido após assumir o pensamento do mundo sob a óptica da diversidade enquanto tal, ou seja, da vontade de potência enquanto multiplicidade de relações de forças que tendem ao crescimento, pois o mundo seria vontade de potência, e nada mais<sup>11</sup>.

Nietzsche não se aventura em fundamentar algo que permaneça e fundamente o movimento, mas procura tão somente afirmar a multiplicidade do mundo na sua própria inconstância. Desse modo, as oposições são diluídas e “...após termos compreendido que o sujeito é uma ficção, a oposição entre ‘coisa em si’ e ‘fenômeno’ é insustentável” (9[91] *Outono de 1887*). De fato, se não há uma verdade em si, absoluta, com a qual podemos nos debater, não há também uma falsidade em si com a qual nos iludimos completamente enquanto seu oposto, mas apenas um mundo de forças que se relacionam entre si. Neste sentido, até mesmo a

---

<sup>9</sup> Müller-Lauter trabalha a questão do sujeito agente em seu livro “*Nietzsche – Fisiologia da Vontade de Potência*” enquanto o problema da regência do corpo como configuração de dominação. Mesmo as potências fracas, metaforicamente apresentadas por Nietzsche pelo termo rebanho, apresentam esse problema. Müller-Lauter vê uma dificuldade interpretativa no que se refere ao “pastor” do rebanho, na qual pode levar o leitor a atribuir a este um caráter de comandante “monárquico absoluto”. O comentador reforça a atenção para o fato de que o domínio se dá no próprio estabelecimento das relações das forças por mais potência, não havendo um dominante e dominado prévio ao embate potencial. Cf. Capítulo 7 (O Corpo como Configuração de Dominação) da obra citada de Müller-Lauter.

<sup>10</sup> Cf. Fragmento póstumo 9[91] *Outono de 1887*.

<sup>11</sup> Cf. JGB/BM, § 36.

falsidade se mostra no pensamento da vontade de potência, pois verdade e falsidade são expressões mutantes e temporárias da luta das forças por potência, e não algo em si. Tanto a verdade quanto a falsidade são fixadas temporariamente na efetividade das relações das forças por domínio. Portanto, se “renunciamos ao sujeito agente, renunciamos também o objeto sobre o qual a ação se exerce” (*idem*). O que leva o filósofo alemão a pensar que não existem oposições em si, mas apenas diferenças de graus, “às quais por uma certa medida de óptica se singularizam enquanto oposições contrárias” (*idem*).

Enquanto a concepção do sujeito foi, para a filosofia, a tentativa de criar uma imagem de uma pretensa unidade perfeita, imutável e resistente a todo devir, que serviu de subsídio até mesmo para a concepção de Deus, a racionalidade, segundo Nietzsche, foi a tentativa de obliteração direta do próprio devir: “Qual é – perguntais – a idiosincrasia dos filósofos?... A sua falta de sentido histórico, por exemplo; o seu ódio contra a própria representação do devir...” (GD/CI A “razão” na filosofia, §1). A vontade de potência, enquanto uma nova interpretação do mundo, corresponde em afirmar o devir. Contudo, enquanto crentes incondicionais do ser, os homens de razão necessitavam da permanência do ser, disso que idealizavam. Precisavam encontrar algo que pudesse ser passível de exame, de dissecação. Como o devir não se deixava apanhar, julgaram-no falso, deturpador da realidade, juntamente com a aparelhagem que podia, em certa medida, acessar o vir-a-ser: os sentidos. Assim, um mundo verdadeiro é colocado sob a óptica da razão e um outro mundo apenas aparente é visto sob a óptica da sensualidade. No entanto, Nietzsche vê justamente na razão o erro acerca da consideração da realidade: “A ‘razão’ é a causa pela qual falsificamos o testemunho dos sentidos. Enquanto mostram o devir, o passar, a mudança, os sentidos não mentem...” (GD/CI A “razão” na filosofia, §2). A razão, a consciência, nos coloca ante um estado de auto-ilusão, que não corresponde à transitoriedade e à multiplicidade do devir, mas apenas a uma singularização ideal que por acaso permite a nós falarmos do vir-a-ser. Há uma honestidade primitiva nos sentidos que é dissolvida no agir da razão. Os sentidos agem na transitoriedade, na mudança, não distorcendo sua multiplicidade, mas se emaranhando nela, vivendo um processo de *inconsciência* sem qualquer intenção. A tentativa de uniformizar o devir a partir da razão é um erro para Nietzsche, é uma falsificação disto que aparece, que aparece

enquanto múltiplo. Portanto, “O mundo ‘aparente’ é o único; o ‘mundo verdadeiro’ é somente acrescentado pela mentira...” (*idem*).

A afirmação de que teríamos acesso somente a um mundo aparente pode convencer o leitor desatento de sua validade ontológica. No entanto, temos que considerar o uso das aspas neste ponto. Elas envolvem os termos “aparente” e “mundo verdadeiro”. Como podemos considerar isso? Denunciando o “mundo verdadeiro” de ser um mero acréscimo falso da nossa razão, não haveria, portanto, um oposto a ser encontrado, o mundo que não é verdadeiro. Assim, o mundo da aparência também é um acréscimo, uma complementação lógica usada para justificar o pretense mundo verdadeiro. O que resta para ser analisado é tão somente o mundo, em toda sua multiplicidade e diversidade, um mundo de forças, instituído por Nietzsche enquanto vontade de potência, no qual qualquer dualidade de caráter antagônico perde o sentido originário que havia recebido, sendo bem e mal, alma e corpo, verdade e falsidade, acréscimos interpretativos, enquanto estado final, conclusivo, consciente, que não correspondem à diversidade das relações dos *quanta* de potência, mas que são sintomas dessas relações de forças e estabelecimento de diferenças de grau. Devido a essas considerações, interpretamos os termos que se encontram envolvidos sob aspas enquanto acréscimos semânticos, produzidos por um excesso de linguagem. Por isso, “Dividir o mundo em ‘verdadeiro’ e ‘aparente’ (...) é unicamente uma sugestão da *décadence* – um sintoma de vida moribunda” (GD/CI A “razão” na filosofia, §6). Dividir o mundo por acréscimos semânticos é sintoma de um indivíduo destituído de saúde, que não suporta a transitoriedade e o fluxo dos acontecimentos, de modo a requerer uma unidade imutável na qual possa se instalar e se conservar, pois “...com o mundo verdadeiro destruimos também o aparente!” (GD/CI Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar fábula, §6), fato que permite a Nietzsche considerar apenas um mundo, mundo no qual é definido enquanto vontade de potência.

Dissipando os acréscimos e dualidades provindas da linguagem,

...não resta então coisas, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: de que a essência reside na sua relação com todos os outros *quanta*, na sua “ação” sobre estes – a vontade de potência, não um ser, não um devir, mas um *Pathos* é o fato mais elementar, de onde não resulta senão um tornar-se, um agir sobre (14[79] Primavera de 1888).

Resta, portanto, apenas um mundo de relações de *quanta* de potência em relação com todos os outros *quanta* de potência, o qual é denominado

de vontade de potência. Esta vontade de potência não é nem o ser (*Sein*) nem o devir (*Werden*), mas é um *pathos* do qual resulta este vir-a-ser, este ‘agir sobre’ das forças. Neste âmbito, a vontade de potência é um processo de *tornar-se, agir sobre*, o *pathos* que dinamiza as relações de dominação das forças. Este *pathos* é a vontade de se distinguir<sup>12</sup>, de querer-crescer, de querer-dominar, uma tendência ao crescimento. O mundo é, portanto, um conjunto de forças, que constantemente devêm num relacionar de domínio entre essas mesmas forças: “Ao lugar de ‘causa e efeito’, o combate dos tornantes [*Werdenden*] entre si...” (7[54] *Final de 1886 – Primavera de 1887*).

Pensando o mundo enquanto esse monstruoso complexo de forças que se encontram em luta por potência, “a vida não é senão um caso particular da vontade de potência” (14[121] *Primavera de 1888*). A dinâmica das forças na vida também se exprime enquanto um jogo e ondas de forças por todo lugar, sendo todo acontecimento orgânico um estabelecimento de relações e graus de forças: “No homem (e desde já ao nível da célula), o estabelecimento das relações de forças é um processo que se reconduz perpetuamente por ocasião do crescimento de todos os seres que tomam parte – é um combate” (40[55] *Agosto – Setembro de 1885*). Mas como se dá a dinâmica das forças enquanto uma tendência para o crescimento, enquanto um combate? De que modo Nietzsche concebe a vida enquanto vontade de potência? Em *Assim Falou Zaratustra*, no discurso intitulado “*Da superação de si*” (*Von der Selbst-Ueberwindung*), o filósofo alemão fala sobre a constituição do que é vivo, na qual se vislumbra três instâncias descritas na atividade de todo o vivente. A primeira identifica tudo o que vive enquanto obediente. A segunda caracteriza que se manda em quem não sabe obedecer a si mesmo. E a terceira, que comandar é mais difícil do que obedecer. Como entender essa caracterização acerca do vivente? O que se coloca em questão aqui para Nietzsche é de que forma “... decide o vivo a obedecer, a ordenar, e a ser obediente, mesmo dando ordens?” (*Za/ZA II, Da Superação de Si*). Nesse sentido, dá-se ordens a quem não consegue dominar, e quem domina a si dá ordens a si mesmo tendo que obedecer a esse comando. No entanto, sendo o mundo pensado sob a ótica de relações de forças, não é possível identificar um “*quem*” que obedece ou que comanda, nem mesmo seria possível a escolha sobre o domínio ou a obediência. Então, “*quem*” obedece? “*Quem*”

---

<sup>12</sup> Cf. GD/CI *Incursões de um extemporâneo*, § 37.

comanda? Quais são os personagens desse processo de relação de domínio que a vida mesma é<sup>13</sup>? E o que possibilita o domínio de uns e a obediência de outros? Abarcando todas as questões, é a própria vida, enquanto vontade de potência, enquanto jogo de forças que tende ao crescimento, que instaura o domínio e a obediência, tornando-se também juiz deste estabelecimento, não escolhendo comandar ou obedecer, mas vindo-a-ser um *quantum* de força dominante ou obediente a partir da relação de domínio das forças na luta por superação, no estabelecimento dos graus de potência. Dessa maneira, a vida confessou um segredo a Zaratustra: “... eu sou aquilo que deve se auto-superar” (*idem*), e essa auto-superação se evidencia no processo de relação de domínio das forças, no estabelecimento dos graus a partir da relação, e só na relação. De acordo com o pensamento nietzschiano, não podemos falar que há dominantes em si e obedientes em si, mas que existem estes a partir da relação de domínio e do estabelecimento dos graus das forças que comportam a multiplicidade. Assim Zaratustra diz: “Onde quer que encontre o que é vivo, encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser autoridade” (*idem*). Independente de qual a intensidade, de qual a expressão, seja ela ascendente ou decadente, o vivo comporta-se enquanto um processo inelutável de tendência ao crescimento, que tende à auto-superação de si, mediante um processo de subjugamento e estabelecimento de graus de potência, que permite a formação de uma hierarquia. Esse é o *pathos* da vontade de potência. Mesmo que a expressão possa oscilar em ascender ou decair em sua intensidade, a vontade de potência tem uma só tendência, que é a de superação de si circunscrita numa relação de domínio.

Partindo dessa concepção da vida, é preciso ainda levantar uma questão: em que âmbito se dá as relações de domínio entre os viventes? Sob o auspício do instante. As forças são explosões instantâneas, estímulos súbitos de potência que a cada momento revelam novas possibilidades do devir: “Onde há algo vivo há súbitas explosões de força (...) o número e o poder destas explosões determinam, em primeira instância, o valor de um ser vivente: logo, a direção outorgada a estas explosões” (16[21] *Outono de 1883*). Não queremos dizer aqui que o devir se direciona de forma determinada pelas explosões das forças, mas que a abertura da possibilidade do acontecimento se dá na fenda entre as súbitas

---

<sup>13</sup> Cf. JGD/BM, § 19.

explosões e seu relacionamento com outras explosões de potência. O caráter do devir é perspectivo, ele se dá enquanto horizonte da mudança, permitindo a abertura de novas possibilidades de acontecimento, e não comporta nenhuma teleologia. Transpassa qualquer modo de fixação permanente e por isso se abre a um montante infindo de possibilidades através destas súbitas explosões de forças, se direcionando por meio das relações de dominação convergentes, que se voltam umas em relações com as outras. Também não queremos dizer que há um espaço vazio entre cada relação. Precisamos lembrar de que há jogo de forças por todo lugar. Portanto, não é lícito dizer, de acordo com Nietzsche, aos olhos da vontade de potência, que haja relações necessárias de forças, mas seria lícito dizer que haja relação, configuração de domínio, hierarquização.

Para Nietzsche, todo crescimento ou diminuição de potência se baseia numa dinâmica impulsional agressiva, pois “a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração” (JGB/BM, § 259). Mais uma vez, isto se define enquanto o *pathos* da vontade de potência. Em cada ação, para falar em tom mais ameno, há exploração, mudança, diferenciação: “A vontade de potência atua nessa compreensão do novo sob as formas do antigo...” (40[7] Agosto – Setembro de 1885). Mas o que é esse novo que compreende o antigo? Não pode ser senão as relações de domínio das forças. O novo é sempre um *quantum* de força que submete um outro *quantum* que mantinha sua dominação numa permanência relativa, e por isso dito antigo. A compreensão do novo sobre o antigo é a inscrição das diferenças de potenciação, é um novo estabelecimento de graus de potência. O novo é uma potência que se tornou dominante, com maior intensidade, que subjuga uma outra potência que teve seu tempo de domínio até encontrar esta nova resistência. Desse modo, quando grupos distintos de forças se relacionam há a assimilação por parte de um determinado grupo, ao qual põe aquele que foi assimilado sob sua tutela, sob seu domínio, impondo novas formas. Por um lado, a intensidade de potência de certos grupos de forças cresce, enquanto que, por outro lado, a intensidade de potência de outros grupos de forças diminui. Assim, os impulsos agressivos dinamizam na produção de novas formas, conferindo novas configurações, novas direções, novas funções, o que é o resultado da luta dos impulsos por mais potência, de modo que grupos de forças dominados são configurados para serem função dos grupos

dominantes, e os que dominam se configuram para suportar o peso de comandar e dirigir as novas organizações de domínio.

O que há, portanto, não é a soma indiscriminada nem mesmo a união destes grupos de potências, as forças não se homogeneízam. Mas há a exploração das possibilidades de domínio de acordo com as condições de intensidade das potências em relação. As forças crescem no sentido de que comportam e se multiplicam na abertura de novas funções, novas direções de configuração estruturais do vivente, que se verifica no aumento ou diminuição da potência no processo de superação que é a vida. Dessa forma, “A vida teria que se definir como uma forma duradoura de um *processo de fixações de força*, em que os distintos combatentes crescem desigualmente” (36[22] *Junho – Julho de 1885*). Seria essa desigualdade no crescimento das potências o que permitiria estabelecer uma relação de domínio entre as forças, enquanto processo de fixação destes graus de potência. No entanto, há uma anuência no efetivar do combate das potências que permite que “o poder absoluto do adversário não seja vencido, incorporado, dissolvido” (*Idem*), que garante o próprio efetivar-se da vida. Poderíamos dizer, portanto, que sem relação não haveria vida, pois a própria vida se configura em relações de dominação. Diríamos ainda que não haveria forças idênticas, mas somente forças diferentes que se chocam e constituem a vida sob relações de domínio: “obedecer’ e ‘mandar’ são formas do jogo de luta” (*Idem*).

Concomitante a este obedecer e mandar, que são formas do jogo da luta, dinamizam os sentimentos de prazer e/ou desprazer, mantendo uma relação com o querer da vontade de potência. Mas em qual sentido a vontade de potência quer? Uma importante característica do querer dos viventes é que o querer não é um querer ser, um querer existir, mas um querer mais. As próprias relações de domínio se circunscrevem neste querer mais:

Certamente não encontrou verdade aquele que falava da “vontade de existência” [*Willen zum Dasein*]; não há tal vontade [*Willen*]. Porque o que não existe não pode querer; mas como poderia aquele que existe ainda desejar a existência?

Só há vida onde há vontade [*Willen*]; não vontade de vida, mas como eu predico, vontade de potência [*Willen zur Macht*] (*Za/ZA II, Da superação de si*).

Na falta de existência, falta também qualquer querer. E mesmo na vida não se encontra um querer a vida, mas um querer potência, um querer dominar, vontade de potência. Todo o vivente quer mais do que meramente a si próprio, ele



quer o domínio, o crescimento de sua potência. Quem existe não quer existir, mas sim a superação e aumento de sua potência. A própria força atua nesta tendência de querer imprimir domínio, e este querer dominar é o estímulo subitâneo das explosões de forças enquanto vontade de potência, característico de sua tendência ao crescimento, que é sua dinâmica. Desse modo, Nietzsche entende o querer enquanto “uma sensação que incita”, que acompanha toda a emanção das forças<sup>14</sup>: “Pertence ao querer que algo seja mandado (com o qual não se quer dizer, obviamente, que a vontade seja ‘efetuada’” (11[114] *Novembro de 1887 – Março de 1888*).

A ressalva nietzschiana que vemos na citação acima entre parênteses é de imprescindível importância para entendermos o que possa significar o querer. O querer, concomitante a toda emanção de força<sup>15</sup>, não se encontra separado desta mesma emanção de força. O querer não ordena a vontade a desejar, mas já é a vontade em seu desejo, a sua potência em uma relação de domínio. O que é ordenado pelo querer, pelas descargas de força, é a constante tendência para o crescimento da potência do impulso: “Não há nenhum ‘querer’ senão um querer algo” (*Idem*) sentencia um pouco antes o filósofo. No entanto, não se trata aqui de um “algo” que corresponda a um fim ou coisa determinado. O “querer algo” se manifesta enquanto um afeto, o afeto do mando, que é sempre complexo<sup>16</sup>, pois é expressão do relacionamento das forças. Assim, podemos dizer que querer é mandar e mandar é um afeto, afeto que se exprime enquanto uma súbita explosão de força, explosão instantânea que produz prazer e desprazer. Analisemos essa caracterização baseando-nos em um fragmento de Nietzsche da *Primavera de 1884*:

Querer, isto é, mandar: mandar é um determinado afeto (este afeto é uma súbita explosão de força) – tenso, claro, só com uma coisa em mira, convicção interna da superioridade, certeza de que se obedecerá – “a liberdade da vontade” é o “sentimento de superioridade do que manda” com respeito ao que obedece: eu sou livre, aquele tem que obedecer (25[436] *Primavera de 1884*).

O querer é um mandar e este mandar é um determinado afeto, uma súbita explosão de força, um impulso, uma potência tencionada numa relação de domínio. Mas qual seria o estímulo, a excitação deste querer? O próprio afeto do

<sup>14</sup> Cf. Fragmento póstumo 7[226] *Primavera – Verão de 1883* e também JGB/BM, § 19.

<sup>15</sup> Cf. Fragmento póstumo 7[226] *Primavera – Verão de 1883*.

<sup>16</sup> Cf. JGB/BM, § 19.

mando, que se verifica numa convicção interna de superioridade frente a resistências que possivelmente poderão ser superadas, proporcionando juntamente uma sensação de “liberdade da vontade”. Esta liberdade da vontade, todavia, não é um livre querer, mas um sentimento do estímulo das explosões de força ao encontro de uma resistência que, quando superada, produz a sensação de liberdade da vontade. Porém, a superioridade mesmo se dará na relação de domínio. Assim, uma explosão de força, ou seja, um querer, pode ser dominado pela resistência encontrada, sendo dessa forma abortado o seu crescimento.

No entanto, esse sentimento de superioridade que é próprio do querer tem que ser algo possível, na medida que o impossível não é querido de forma alguma: “Todas as ações tem que estar mecanicamente preparadas como ações possíveis, antes que sejam queridas” (24[34] *Inverno de 1883 - 1884*). O problema é como compreender este “*mecanicamente preparado*” da ação. Estaria Nietzsche nesse momento dando espaço em seu pensamento a uma concepção mecanicista? Não exatamente. O fato é que o querer é uma excitação, um afeto, um estímulo, uma súbita explosão de força, concomitante ao relacionar das forças enquanto luta por domínio e crescimento. O que aqui não pode escapar da análise é que não existe um querer em si, o qual determinaria uma ação possível. O querer não põe a vontade em movimento, mas já é a ação volitiva. De forma alguma o querer é anterior à ação, mas sim concomitante a ela. Daí que deve estar “*mecanicamente preparado*”, visto que sua expressão só é possível mediante o próprio acontecimento, em que o próprio acontecimento é o desejado e, por isso, possível estruturalmente e condicionalmente. Assim, entendemos o acontecimento como aquilo que propriamente foi querido, enquanto resultado da vontade de potência, seja ele um acontecimento com sintomas de elevação ou decadência, exprimindo-se em prazer ou desprazer. Vejamos, portanto, o que o filósofo alemão entende por prazer e desprazer:

O prazer é uma espécie de ritmo na seqüência de ínfimas dores e suas relações de grau, uma excitação por meio de uma rápida seqüência de potenciação e suspensão como na excitação de um nervo, um músculo e, em geral, um curva que se move ascendentemente...

O desprazer é um sentimento que se dá ante um impedimento: porém, posto que a potência pode chegar a fazer-se consciente só quando se apresentam impedimentos, assim o desprazer é um ingrediente necessário de toda a atividade... (26[275] *Verão – Outono de 1884*).

De um lado, o prazer é um ritmo, uma excitação, uma curva ascendente. De outro, o desprazer é o sentimento que expressa o encontro com

uma resistência, uma outra curva que representa uma diminuição de potência, não importando a potência de partida. Deste modo, podemos representar o prazer, que é o sentimento de superação de uma resistência, e o desprazer, que é a suspensão desta excitação de potência, ou seja, a resistência não vencida, enquanto curvas tencionadas que expressam e acompanham uma só dinâmica: o processo da vontade de potência. A necessidade mútua do prazer e desprazer se dá enquanto um é condição do outro. O prazer só é possível após o rompimento de uma resistência e o desprazer é a resistência encontrada, cuja superação possibilita o prazer, mas que só se mostra uma resistência na relação das forças, não em si. Podemos dizer com isso que não há prazer nem desprazer em si, mas que a transição entre prazer e desprazer e vice-versa é constante. Por isso, as curvas de potência que simbolizam o prazer e o desprazer encontram-se vinculadas ante um processo de concomitância. Consideração que leva Nietzsche a pensar toda a atividade das forças voltada a processos que devem ser superados, existindo uma estruturação que busca dores (resistências) para então ascender ao prazer: “A vontade de potência busca resistências, desprazer. Existe uma vontade de dor no fundo de toda vida orgânica” (26[275] *Verão – Outono de 1884*). Assim, o prazer pode ser identificado enquanto o “sentimento de crescimento de potência<sup>17</sup>” e o desprazer enquanto o “sentimento de não poder resistir e dominar<sup>18</sup>”.

Porém, ainda é preciso dizer que o prazer e o desprazer não são princípios moventes, mas apenas sintomas do sentimento de uma potência alcançada ou suspensa<sup>19</sup>. Os sentimentos de prazer ou desprazer apenas acompanham o acontecimento, jamais são causas dele<sup>20</sup>. Daí que “O homem não busca o prazer e não evita o desprazer (...) Prazer e desprazer são meras conseqüências, meros fenômenos concomitantes – o que o homem quer, o que toda ínfima parte de um organismo vivo quer é um *plus* de poder” (14[174] *Primavera de 1888*). O prazer e o desprazer não passam de conseqüências, sintomas automáticos da dinâmica da vontade de potência, sentimentos concomitantes à ação agressiva dos impulsos em busca por mais potência.

---

<sup>17</sup> Cf. Fragmento póstumo 14[80] *Primavera de 1888*.

<sup>18</sup> (*idem*).

<sup>19</sup> Cf. Fragmento póstumo 14[121] *Primavera de 1888*.

<sup>20</sup> (*idem*).

É sob essa tendência de crescimento de potência que se dá, portanto, as avaliações de um povo em relação a si e a outros povos. Em *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche diz que “Zaratustra não encontrou maior poder na terra do que o bem e o mal” (Za/ZA I, *Dos mil e um alvos*). Percebemos neste ponto que a necessidade de avaliar é de extrema importância para o homem. Podemos dizer que a criação de valores é a grande arma das culturas históricas e atuais; são suas próprias condições. O filósofo alemão apresenta este fato comparando os diferentes valores inscritos sobre diversos povos. Vemos que o valor de um povo não se concilia com o valor de outro povo, mas que cada povo tem uma tabela de bens suspensa sobre si, em que o que é “bom” para um povo pode ser “desprezível” para outro, ou seja, o que a um povo é cultuado enquanto um sentimento de prazer, para outro pode mostrar-se uma condição de desprazer. Transportando esta analogia histórica à dinâmica das forças, Nietzsche faz perceber que cada grupo de força, sendo um complexo de potência, tem uma intensidade de potência que condiciona a criação de sua tábua de valores. O valorar de cada povo seria a sua própria condição para se relacionar com outros povos, a sua potência, sua intensidade, para efeito de conquista e dominação, e após o relacionamento se abriria novas perspectivas de valor, ou seja, novas hierarquias de potência. Outro fato importante é que “Nunca nenhum vizinho compreendeu o outro” (*idem*). Mas qual seria a importância desta afirmação? Ora, sendo os valores expressões da luta dinâmica dos impulsos por mais potência, ou seja, do relacionamento das forças, “Bem” e “Mal” eternos não existem<sup>21</sup>. Os valores se dão na própria relação das forças, não havendo nenhum valor em si, pronto e acabado, mas algo se torna um valor aprazível ou desprezível se num determinado povo isso é expressão de prazer, de superação, de aumento de potência, ou se é expressão de desprazer, de declínio, abatimento de potência.

Nietzsche assevera que é necessário que incessantemente os valores se excedam a si mesmos<sup>22</sup>, pois se expressam enquanto a voz da vontade de potência. Com as valorações, um povo quer exercer o domínio<sup>23</sup> sobre outros povos que vivem sob o culto de diferentes valorações. Ou seja, um povo exerce

---

<sup>21</sup> Cf. Za/ZA II, *Da superação de si*.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Idem*.

domínio sobre outros através de sua tábua de valores, de sua dinâmica de interpretação. O valorar, portanto, já é sintoma de apetites<sup>24</sup> (impulsos) que se relacionam sob a tendência de crescimento, mudando suas perspectivas mediante as diversas relações. Um valor, uma tábua de valores, é expressão da potência que num ou noutro povo é mais intensa, a força dominante. “Bem” e “Mal”, “Bom” e “Ruim”, são sempre relativos, não possuem uma forma determinada, eterna. Esses valores, e qualquer outro valor, são sempre expressões de um complexo de potência que se tornou dominante na relação das forças por mais potência. Em cada um de nossos impulsos “...existe uma distinta apreciação perspectiva de todo acontecer e vivenciar” (1[58] *Outono de 1885 – Primavera de 1886*), que pode aumentar ou diminuir mediante a atividade relacional de domínio destes, que recai no “ponto de vista das condições de conservação de potencia, com vistas a estruturas complexas de relativa perduração da vida no seio do devir” (11[73] *Novembro de 1887 – Março de 1888*).

Como entender essa última citação? Qual a dinâmica do valorar? O valorar adquire aqui uma aparência paradoxal, visto que se revelou anteriormente enquanto algo transitório, provindo das relações de potências, e agora recebe uma característica que o coloca aos olhos da conservação, não mais da mudança e da superação. Mas como o valorar poderia ser a voz da vontade de potência, a voz da dinâmica de superação, e ao mesmo tempo incidir num estado de conservação? O que seria aqui conservado? Não estaria Nietzsche incorrendo em contradição? O fato é que uma relação de domínio não se dá apenas no instante, mas perdura num período de tempo. Um primeiro aspecto é que não se trata da conservação de nenhuma unidade durável, mas de estruturas complexas de dominação que tem apenas uma perduração relativa, e não eterna. A duração da tábua de valores dominante é conservada de modo relativo e temporário, sendo uma conservação casual, não necessária. Ou, dito de outra forma, uma relação de domínio é sempre imposta, porém, não há uma imposição de domínio determinada *a priori*, sem relação: “O ‘valor’ é essencialmente o ponto de vista para o crescimento ou a diminuição destes centros de domínio” (*Idem*). Nesse sentido, o que se conserva é a dinâmica de relação por potência ocorrente nestes centros de domínios complexos, uma multiplicidade de forças, e não uma unidade. O que quer ser conservado não é

---

<sup>24</sup> Cf. Fragmento póstumo 1[30] *Outono de 1885 – Primavera de 1886*.

nenhum fato conclusivo, nenhum fim, mas o próprio processo, o movimento, a mudança, a luta das forças que formam a multiplicidade. Porém, mediante essa perspectiva de interpretação, como é possível falar de valores superiores e valores inferiores, tendo em vista que não há nenhuma intenção, nenhuma estrutura de finalidade por trás da dinâmica da vontade de potência? Ou seja, se todos os valores são “a voz” da vontade de potência, no qual todos são expressão de uma tendência ao crescimento, à superação, de que maneira um valor é superior ao outro? Um valor é superior durante o seu tempo de dominação.

Nietzsche diz que existe valorar tanto no mais alto (forte) quanto no mais baixo (fraco) organismo, e valorar é criar condições de existência<sup>25</sup>. Ora, em que sentido o valorar cria condições de existência? Precisamos analisar aqui que o valorar não cria, exatamente, uma condição de existência, mas antes disso, antes que o valorar configure um sentido para a vida, mesmo que transitório, o próprio valorar já é expressão de uma condição de existência. O que é criado pelo valorar enquanto condição de existência é a aparente conservação de potência, que se dá enquanto estruturas complexas de dominação circunscrita numa perduração relativa, que somente se verifica enquanto recorte consciente disto que acontece. O que se estabelece no valorar são os graus de potência<sup>26</sup> dominantes em sua luta por crescimento, a intensidade das forças que sobressaíram nesta relação de domínio. Nietzsche fala de valores superiores e inferiores mediante os sintomas expressos pelas configurações de potência em sua relação, verificando a superioridade e a inferioridade naquilo que promove ascendência ou decadência à vida, ou seja, a cada tipo de vivente. Assim, para a pergunta “O que é bom [*gut*]?”, Nietzsche responde “Tudo aquilo que desperta no homem o sentimento de potência [*Macht*], a vontade de potência, o próprio poder” e para a pergunta “O que é ruim [*Schlecht*]?” assevera que é “Tudo o que nasce da fraqueza (*Schwäche*)”<sup>27</sup>. Essa consideração nietzschiana nos leva a caracterizar o valorar enquanto expressão do próprio jogo e luta das forças por maior potência, sendo que, quando as relações se configuram para a elevação do sentimento de poder, temos uma tábua de valores superior, e quando se dá o contrário verifica-se uma tábua de valores inferior. Todavia, o

<sup>25</sup> Cf. Fragmento póstumo 25[433] *Primavera de 1884*.

<sup>26</sup> Cf. Fragmento póstumo 5[71] *Verão de 1886 – Outono de 1887*.

<sup>27</sup> Cf. AC/AC, § 2.

problema colocado por Nietzsche neste momento não é de saber qual o lugar dos homens na escala dos seres, mas sim qual o tipo de homem que se deve criar, que se deve pretender, aquele tipo de homem que será digno de seu futuro<sup>28</sup>. O problema dessa pretensão nietzschiana é a elevação do forte em detrimento do fraco, visto que a própria condição do vivo é a diferença, a multiplicidade. Não se quer dizer aqui que o fraco deva ser desejado, mas sim que sua estagnação não seria possível, pois a vida se constitui de relações de forças e estabelecimento de graus com diferentes intensidades, sob relações de dominação. E até mesmo o fato de desejar não pode ser efetivado enquanto uma intenção, pois o próprio desejo, o próprio querer se manifesta na relação e a partir dela. O projeto de elevação de um ou outro tipo de tábua de valores, de um ou outro tipo de povo, cultura, seja ele superior ou inferior, ascendente ou decadente, escapa a aparente teleologia que possa conter, pois nas relações de domínio não há nenhuma teleologia. Para o crescimento, para a superação, é preciso que haja o constante relacionamento dos complexos de forças, constante lutas, mudanças, multiplicidade de tipos e relações de domínio.

No entanto, com isso não se esgotam as dificuldades concernentes ao problema do valorar. Há ainda um aspecto não analisado. Em um fragmento do *Outono* de 1885 – *Outono* de 1886, Nietzsche diz que nossas valorações são interpretações projetadas nas coisas<sup>29</sup>. Ora, mas essas coisas seriam unidades? Estariam fora do vir-a-ser? Mostrariam alguma coisa que é definitivamente? O que seria uma coisa? Visto que não é possível falar de unidades fechadas, a unidade da coisa tem somente uma aparência de unidade. Seu aspecto unitário se dá enquanto recorte ficcional, enquanto uma soma de efeitos, de sintomas, que são conscientizados já enquanto fatos conclusivos, estados finais de uma relação. Ela seria “...uma unidade na qual reunimos todas as relações que entram em consideração em nós”, as que se tornam dominantes, na qual se encontra já o próprio sintoma, e não o que está se relacionando, “em suma, o objeto é a soma das resistências que temos experimentados, de que temos consciência” (2[77] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). Desse modo, as valorações que se identificam como interpretações nossas projetadas nas coisas já se dão enquanto sintoma do estado

---

<sup>28</sup> Cf. AC/AC, § 3.

<sup>29</sup> Cf. Fragmento póstumo 2[77] *Outono de 1885 – Outono de 1886*.

das configurações dos impulsos. Falar de coisa ou objeto se mostraria um abuso de linguagem, pois o valorar mesmo se dá num constante relacionar, que tem o sentido de interpretação, que é sempre relativa e transitória. Mas como se dá a dinâmica desse interpretar que inscreve valores às coisas? Em que sentido Nietzsche insere o caráter de interpretação em sua filosofia e na interpretação do conceito de vontade de potência?

O conceito de interpretação tem grande importância na filosofia nietzschiana. Mesmo Nietzsche “...não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins” (JGB/BM, § 22). A crítica é direcionada aos físicos da época e suas “*leis da natureza*”, interpretações que, segundo apontamento do próprio filósofo, “não são uma *realidade de fato* [*Thatbestand*], um ‘texto’, mas apenas uma arrumação [*Zurechtmachung*] e distorção [*Sinnverdrehung*] de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna!” (*idem*). Mas como entender que a interpretação denunciada é arrumação e distorção de sentido? Para Nietzsche, “...as supostas ‘leis naturais’ são fórmulas para ‘relações de poder’” (34[247] *Abril – Junho de 1885*). A interpretação que reivindica a realidade das leis naturais é apenas uma formulação superficial da efetividade, de todo o relacionamento das forças moventes, que se baseia na repetição de experiências semelhantes, mas que nunca chegam ao estatuto de lei. “A regra prova somente que uma só e mesma coisa que acontece [*Geschehn*] não é igualmente uma outra coisa que acontece” (9[91] *Outono de 1887*). “Arrumação”, na citação acima, denuncia a tentativa de adaptar o mundo aos olhos da consciência, aos olhos de um estado final, ou seja, é sintoma de uma condição fisiológica que necessita da conservação para se manter na vida, visto que define a condição de superá-la. Esta condição fisiológica é marcada pela necessidade de estabilidade dos centros de domínio, abstraindo-se da possibilidade de superação, não efetivando a tendência de crescimento da vontade de potência. “Distorção”, por outro lado, quer denunciar que esse estado final é condicionado por uma causa determinada, em que esse estado final seria um efeito determinado, implicando a existência de um sujeito agente sob um objeto coagido. Em outro sentido, esse tipo de interpretação duplica a ação<sup>30</sup>, pois é introduzido na ação um sujeito que promove uma ação, o que fortalece a idéia de causa e efeito, o que não condiz com a filosofia de Nietzsche. O

---

<sup>30</sup> Cf. GM/GM I, § 13.



que há, portanto, segundo o filósofo alemão, é apenas a ação, relação de forças, sem finalidade, que nunca encontra um estado final. Em suma, arrumar e distorcer o sentido do mundo é interpretá-lo de uma maneira pretensamente imparcial, absoluta, limitando suas perspectivas em vez de abri-las a novas possibilidades. O sentido que há é apenas fragmentário, criado temporariamente e superado constantemente, que marca a ascendência ou decadência da potência nas relações dos impulsos. Há aqui uma acusação em relação aos valores que dão reverência à conservação, à adaptação, estagnando (ou tentando estagnar) o processo do vir-a-ser em favor de algo permanente, do ser.

Se Nietzsche não assume a posição mecanicista, determinista, isso quer dizer que não há, portanto, uma realidade de fato? Não, em certo sentido há uma realidade, ou talvez inúmeras realidades, mas que são passíveis de inúmeras interpretações: “O mesmo texto permite inumeráveis exposições [*Auslegungen*]” (1[120] *Outono de 1885 – Primavera de 1886*). Inumeráveis realidades são inseridas, fixadas na efetividade enquanto interpretação. O texto, a efetividade, se expõe de inúmeras formas, não havendo, no entanto, “...nenhuma exposição [*Auslegung*] ‘correta’” (*Idem*), mas sendo essas exposições “...sintomas de crescimento ou declínio<sup>31</sup>” de potência. Essa realidade [*Realität*] de sintomas é o que se fixa temporariamente na efetividade da luta das forças. Desse modo, é uma realidade [*Wircklichkeit*] que se mostra enquanto devir, enquanto *um* tornar-se realidade. O que Nietzsche reverencia são as interpretações que expressam um aumento de potência, um aumento das perspectivas. Em consequência disso, vemos que o filósofo alemão não aceita a idéia de uma realidade em si, uma realidade que é. Ou melhor, o que não há é um sentido em si, verdadeiro e absoluto. “O mundo que nos importa em certa medida é falso, ou seja, não é um estado de coisas, mas o resultado da invenção e do arredondamento de uma soma de observações (...) que nunca se aproxima da verdade: pois não existe ‘verdade’ alguma” (2[108] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). O “falso” que importa aqui não é uma mentira escondida atrás de uma verdade, mas sim o caráter perspectivo das interpretações, que jamais descreve uma realidade absoluta, mas que apenas transforma a efetividade numa imagem interpretativa ela mesma perspectiva, sendo a própria existência perspectiva, tornando o mundo novamente infinito, “na medida

---

<sup>31</sup> Cf. Fragmento póstumo 2[117] *Outono de 1885 – Outono de 1886*.

em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (FW/GC, § 374). A efetividade está sempre aberta a novas interpretações, seja ela expressão de elevação ou de declínio de potência. Portanto, não é possível, partindo de nossas interpretações, alcançar uma verdade absoluta. Qualquer realidade é tão somente uma interpretação humana, que é sempre fragmentaria, uma expressão das relações de domínio que se impõem na efetividade, expressando um crescimento ou declínio de força, que não alcança nenhuma essência. E, neste âmbito, o filósofo assevera:

...e bem poderia vir alguém que, com intenção e arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda “vontade de potência” (JGB/BM, § 22).

Aqui vemos que Nietzsche interpreta a mesma natureza, os mesmos fenômenos, o mesmo texto antes interpretado pelos físicos sob a ótica de reivindicações de poder. Mas o que separa a interpretação nietzschiana das quais ele denuncia? Qual o critério que Nietzsche usa para estabelecer a *superioridade* da sua interpretação? Um primeiro aspecto é que a interpretação do filósofo alemão não tem a pretensão de verdade, não quer dizer com ela uma realidade absoluta, mas quer dizer que a efetividade do mundo é passível de ser valorada, visto que as oposições metafísicas<sup>32</sup> foram dissolvidas com a afirmação da multiplicidade e diferenças de graus: “...o valor do mundo está em nossa interpretação” (2[108] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). Interpretar é atribuir valor às coisas, se apropriar de algo, imprimir domínio sobre aquilo que aparece, dando um sentido, criando um sentido, e não desvendando seu sentido em si, verdadeiro, sentido no qual, para Nietzsche, não existe. Impor uma interpretação é dominar.

Um outro aspecto é que Nietzsche não considera a adaptação um movimento de primeira ordem para os viventes. Há, antes da adaptação, um movimento para a aquisição de potência, para o crescimento, para a superação do estado em que se encontra, ou seja, a própria ação. Assim, agir *seria* superior ao estatismo. A conservação que se requer pelo valorar quer apenas fazer-se permanente num processo de auto-superação e, por isso, o próprio interpretar é sempre superado, vindo-a-ser outro, com o valor transmutado, sob a ótica de uma

---

<sup>32</sup> Cf. JGB/BM, § 2.

nova perspectiva, alternando os centros de domínio. De fato, parece ser o próprio reconhecimento de que a sua concepção também não passa de mera interpretação, de que “...as interpretações (...) são avaliações de perspectiva, em virtude das quais nos conservamos na vida, ou seja, na vontade de potência, de crescimento de potência” (*idem*), que faz sua consideração ultrapassar as concepções vigentes, pois o filósofo diz: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor” (*idem*). O que é melhor na interpretação nietzschiana não é ser a sua exposição mais “correta” em relação às outras, mas a inserção do critério que reivindica que a própria efetividade compõe-se interpretativamente, estando aberta a uma infinidade de interpretações todas elas perspectivas, jamais absolutas. Portanto, vemos que tudo o que vem-a-ser o mundo pode *ser formulado* enquanto uma interpretação, é sintoma de uma interpretação, sintoma de crescimento ou declínio de potência.

Por isso, é importante não perdermos de vista o caráter perspectivo do interpretar, o seu caráter transitório e não determinista. Um segundo aspecto é que o próprio interpretar é uma forma da vontade de potência:

Quando um órgão ganha forma, trata-se de uma interpretação; a vontade de potência delimita, determina graus, disparidades de potência. (...) Em verdade, a interpretação é um meio nela-mesma de se exprimir possuidor de qualquer coisa. (O processo orgânico pressupõe um perpétuo interpretar) (2[418] *Outono de 1885 – Outono de 1886*).

Esse fragmento, preparativo à escrita de sua *Genealogia da Moral*, flagra muito bem o aspecto do interpretar que Nietzsche vai inscrever para o conceito vontade de potência. Vemos a partir dessa orientação do filósofo alemão que a dinâmica de interpretação é constante, que a cada momento tudo se define enquanto uma nova interpretação, em que algo se torna possuidor de algo e algo se torna função de algo. Assim, um órgão se configura na determinação dos graus de potência que estão em relação de domínio, que é o próprio interpretar impulsional agressivo que o constitui, havendo em cada mínima parte de um organismo interpretar. As diferentes potências encontram no sentido da apropriação, do domínio, dinamizados pelo interpretar, as possibilidades de formarem novos grupos de potências que abrem perspectivas para uma nova valoração, criando novas condições de existências a partir das próprias condições estabelecidas por relações anteriores.

No ano seguinte ao fragmento citado acima Nietzsche assevera: “...todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e um *assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se já é uma nova interpretação” (GM/GM II, § 12). Desse modo, quando um grupo complexo de forças domina e torna-se senhor de um outro complexo de forças se verifica uma interpretação, configurando um horizonte estrutural em que aquele que domina imprime ao dominado uma nova perspectiva. Quando um conjunto de forças é dominado, este perde sua intensidade, mas ganha uma outra, que não é determinada *a priori*, mas somente após a ação interpretativa que uma força impõe à força subjugada. Mas aí vem a pergunta: “*quem interpreta?*”. Isto que delimita os graus é um algo, um sujeito? Não podemos recair nisso. O sujeito tal qual é expresso na modernidade, principalmente sob a perspectiva cartesiana, não é assumida por Nietzsche. Para a questão sobre “quem interpreta?” o filósofo diz: “...o interpretar mesmo, como uma forma da vontade de potência, tem existência (porém, não como um ‘ser’, mas como um processo, um devir) como um afeto” (2[151] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). O próprio interpretar tem existência enquanto um afeto, enquanto um processo, um devir, e é nesse processo que se dá qualquer interpretação, e não fora dele. Por isso, não é possível falar em “quem” interpreta, mas apenas é possível falar dos sintomas do próprio interpretar que está sendo, havendo somente interpretar, o interpretar enquanto vontade de potência. Quando algo se torna realidade, não é mais que um sintoma da interpretação do processo da luta por potência, da interpretação da tendência inelutável da luta dos impulsos ao crescimento. Desse modo, todo interpretar se dá enquanto resultado da luta dos impulsos por superação, independente se seu sintoma for de elevação ou diminuição de potência. O interpretar é a imposição da vontade de potência enquanto esta tendência ao crescimento, ao domínio.

Contudo, voltemos à questão formulada no início do capítulo, onde falávamos sobre o modo no qual Nietzsche propunha a dissolução do atomismo da alma, reverenciando a multiplicidade do corpo enquanto uma ‘estrutura social de muitas almas’, mesmo que apenas enquanto hipótese<sup>33</sup>. O fato é que tal reivindicação da multiplicidade do corpo não se circunscreve somente enquanto teoria. Ela quer tomar lugar, quer dominar, quer ser imposta, ela é interpretação, vontade de potência. Assim, repetimos a questão: em que sentido tudo é corpo?

---

<sup>33</sup> Cf. JGB/BM, § 12.

Em princípio, a noção de corpo se circunscreve fora de qualquer transcendência. De que modo entender isso? Em *Assim Falou Zaratustra*, em um discurso da primeira parte intitulado “*Dos Trás-Mundanos*” (*Von den Hinterwelthern*), Nietzsche fala, em tom acusatório, acerca das condições que levam o homem a se deleitar em conceitos que reverenciam um tipo qualquer de transcendência, no sentido de que essa transcendência corresponda à criação de um outro mundo, um mundo ideal, que se inscreveram enquanto interpretação de mundo. A remissão a esse além corresponderia a uma condição humana, condição que se identificaria com o sofrimento do homem: “Para quem sofre é um prazer esquecer o seu sofrimento. Alegria arrebatadora e esquecimento de si mesmo me pareceu um dia o mundo” (*Za/ZA I, Dos Trás-Mundanos*). Nietzsche relata que o próprio mundo sofria de si mesmo, devido a sua condição de força, ou seja, devido a sua má condição de força. Sentimento esse que não foi contido, mas apenas esquecido. Este arrancar da memória o sofrimento pressupõe uma concomitante alienação<sup>34</sup>, um desvio de sentido para o sofrimento por parte dos indivíduos que se encontram nessa condição de infortúnio, alienação que se verifica pela criação de conceitos considerados por Nietzsche como metafísicos, como o conceito de “Deus”, “sujeito”, “culpa”, e outros. A estrutura impulsional destes homens encontra-se debilitada devido a sua baixa intensidade de potência no encontro com as resistências dos impulsos que também buscam aumento de potência, na qual os centros de forças dinamizam em sentido decadente. Mesmo obtendo força, os complexos de impulsos dominantes não comportariam suficiência para superar os obstáculos na sua relação por crescimento, criando-se algo metafísico a que se pode chegar, um conceito, um objetivo, um ideal, uma ilusão sob a tendência de tornar-se, no mínimo, equivalente a complexos impulsivos mais potentes. O fato é que este querer tornar-se igual já é um fato secundário, expressão dos complexos de forças dominantes no organismo. Desse modo, sem poder superar, sendo essa a tendência da vontade de

---

<sup>34</sup> Na terceira dissertação do livro *Genealogia da moral*, §18, Nietzsche fala sobre esta alienação que corresponde a uma ilusão de cura. O Sacerdote ascético medica os indivíduos sofredores sob esta perspectiva, criando métodos de ocupação que desviam a direção do sofrimento. Estes métodos de ocupação são chamados por Nietzsche de “atividade maquinal”, na qual o alívio consiste em desviar o interesse do sofredor para a constante ocupação de um afazer seguido do outro, que anula o tempo que este tem para sofrer; “pequena alegria”, que é a alegria de causar alegria, que resulta na “organização gregária”, o despertar do sentimento de comunidade; estes métodos de ocupação psicológica serviram para combater a depressão do homem, porém, não para curá-la.

potência, o estado de sofrimento se vê constante. Porém, o grande problema para a superação do sofrimento era a ausência de sentido no sofrimento:

O homem, o animal mais corajoso e habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um *para quê* no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade... (GM/GM III, § 28).

O homem procura o sofrimento, procura o que superar, mas requer um sentido para o sofrimento que irá passar nesta luta por potência. O “para quê” do sofrer alivia quem sofre. A alienação, portanto, é sintoma dos complexos de forças que se tornaram dominantes, movimento que leva tais indivíduos a criarem um mundo, um sentido para o sofrer que sirva de consolo para este estado de fadiga, um mundo por trás de toda a aparência, de todo condicionamento de sua força, um mundo essencial, no qual o sofrimento não seria extirpado, mas no qual era possível encontrar um sentido para o sofrer, uma razão, ou melhor, um ideal. Esquecer o sofrimento, sem superá-lo, ainda que não livrasse o homem de sua incapacidade, do enfraquecimento de sua potência, no mínimo proporcionaria um estado sutil de ilusão embriagante que ajudaria na conservação desse estado de moléstia ainda suportável.

A criação de mundos transcendentais teria justamente a função de fazer com que o homem esquecesse do seu sofrimento dando um sentido para este. Não se pensaria mais no sofrer em si, mas no sentido do sofrimento. Mas do que o homem sofria? O que ocasionava o sofrimento no homem, sofrimento tal que o remetia à criação de algo além de suas próprias possibilidades, ou seja, a criação de um mundo transcendente, de um outro mundo? “A fadiga (...), foi ela quem criou todos os deuses e os *trás-mundos*” (Za/ZA I, *Dos Trás-Mundanos*). Foi o cansaço do homem, associado com o sofrimento ocasionado pelo enfraquecimento de sua potência, o que fez este querer ser outro, criar um outro projeto, criar para si uma nova chance, uma esperança, ou, de acordo com o filósofo alemão, querer o nada<sup>35</sup>. Foi o cansaço, portanto, que o leva a desprezar a si próprio, que o faz desprezar a efetividade presente, que o leva a reivindicar uma outra realidade, postulando uma realidade aparente e uma outra verdadeira, um âmbito sensível e outro inteligível. No entanto, a criação desses “trás-mundos” não passaria de uma tentativa desesperada dos homens para justificarem a sua própria vida, na medida em que não a

---

<sup>35</sup> Cf. GM/GM III, § 1 e 28.

suportavam, criando assim um estado em que se viveria o sofrimento, a guerra, e outros infortúnios, e um estado transcendente em que se viveria o horizonte da paz, visto enquanto um estado de cura. Este horizonte de paz idealizado como sentido do sofrimento era o que servia de alívio para o sofredor. Entretanto, esta terapia não resolveria completamente o problema, pois não livraria esses indivíduos da depressão fisiológica na qual se encontram, pois é a própria compleição que aqui medica<sup>36</sup>, não se adquirindo nenhuma cura, mas somente a permanência do homem em um estado de entorpecimento dos impulsos e anestesia psicológica.

Podemos caracterizar a fadiga do homem como conseqüência do entorpecimento geral da sensibilidade, uma contínua repressão dos impulsos, voltando-os para si<sup>37</sup>, causando um acúmulo de força, o que danificaria as descargas de forças da vontade enquanto um comandar. Este comandar seria o querer da vontade. A repressão dos impulsos inibe a ação sensível e leva o homem ao desprezo do corpo. Esse desprezo estimula a reverência ao que é racional, ao trato exagerado do lógico, aquilatando a “alma” ou o “espírito” de um valor superior. Essa superioridade legada à alma é concomitante ao movimento que faz o homem pensar em um outro mundo, em uma continuidade, transcendendo a sua condição de finitude. Porém, o filósofo alemão, em *Assim Falou Zaratustra*, tem algo a dizer àqueles que desprezam o corpo e a terra: “Tudo é corpo e nada mais; a alma é simplesmente o nome de qualquer coisa do corpo” (*Za/ZA I, Dos Que Desprezam o Corpo*). Consideração inteiramente oposta à concepção dos fatigados. Mas uma tal consideração se trataria apenas de uma mera inversão de perspectiva? Nietzsche estaria apenas trocando um sujeito ideal, um fundamento ideal, por um sujeito e fundamento material, o corpo? Ainda que possa parecer isso, a visão nietzschiana tenta ultrapassar essas concepções fechadas que reivindicam um sujeito e um fundamento que justifique o ser. O corpo (*Leib*), tal qual Nietzsche o entende, vislumbrado no contexto do discurso citado, significa mais do que meramente algo que se contraponha ontologicamente à alma. Aqui se pretende falar não de um, mas do múltiplo, da dinâmica da corporalidade, do processo da diversidade. Dessa maneira, até mesmo o que entendemos por alma não passa de algo do corpo, que é

---

<sup>36</sup> Cf. GD/CI *O problema de Sócrates*, § 11.

<sup>37</sup> Cf. GM/GM III, § 20.

condicionada pela dinâmica de nossa corporalidade, da multiplicidade corpórea que somos:

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.  
Instrumento do seu corpo é também a sua pequena razão, a que você denomina alma: um instrumento e um brinquedo da tua grande razão (Za/ZA I, *Dos que desprezam o corpo*).

O corpo recebe a caracterização de “grande razão”, sendo nossa consciência (*Bewußtsein*)<sup>38</sup> apenas instrumento do organismo, do processo corporal. Nesse sentido, quando Nietzsche fala do corpo não está falando de algo único, estático, o qual seja ou contenha uma essência, mas fala de uma multiplicidade (*Vielheit*) que detém um único sentido, que é guerra e paz, rebanho e pastor. Como entender isso? Na medida em que somos orientados a não mais falar do um, o único sentido do corpo é sua própria multiplicidade, sua dinâmica pluralista, sua atividade constante, mostrando-se um lutar enquanto é paz e guerra, dinamizando em relações de domínio enquanto rebanho e pastor. Portanto, o filósofo alemão quer ultrapassar as concepções que reivindicam a transcendência, a unidade, o plano metafísico<sup>39</sup>, e quer abrir-se ao exercício de pensar a superação destes pensamentos que fundamentam a realidade numa unidade imutável e fixa, pensando o processo do vir-a-ser, a diversidade, pensando não a certeza, e mesmo abdicando de qualquer certeza neste sentido essencial, pois a própria unidade é considerado um mal: “A isso denomino mal e anti-humano: a todo esse ensinamento do único, do pleno, do imóvel, do repleto, do imutável” (Za/ZA II, *Nas Ilhas Bem-Aventuradas*)

A partir das considerações acima, a tarefa nietzschiana se circunscreve acerca de um pensamento que afirme a diversidade. Vemos também que o filósofo não estaria pensando em nenhum princípio ontológico fechado, mas em um processo, em uma dinâmica. Mas qual seria o pensamento que permitiria a Nietzsche encaminhar-se nestas questões? Qual seria o pensamento que

<sup>38</sup> No fragmento póstumo 14[152] da primavera de 1888, Nietzsche fala da consciência enquanto estado final, conclusivo. O grande problema para o filósofo alemão é que o sujeito e sua consciência seriam meras ilusões, visto que estes não causariam nada. O fato é que “...tudo isto que é consciente é um fenômeno final, uma conclusão”. Assim, entendemos a consciência enquanto instrumento do corpo também neste sentido, enquanto um caso final daquilo que é travado no corpo, enquanto algo do corpo, mas não aquilo que permita que o corpo seja. A ação inconsciente e não desejada seria a ação perfeita. (Cf. também o fragmento póstumo 14[128] Primavera de 1888).

<sup>39</sup> Nietzsche considera metafísicos justamente os pensamentos que se pautam da necessidade de justificar a existência mediante princípios unitários ou princípios que se reportam a uma transcendência.



reivindicaria autoridade à diversidade e ao devir? A interpretação do mundo enquanto vontade de potência: “Esse mundo é vontade de potência e nada além disso! E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso” (38[12] *Junho – Julho de 1885*). Assim, tudo é vontade de potência, enquanto tendência ao crescimento, enquanto luta de forças por mais potência, que se encontram em relação, não levando em conta nenhum princípio unitário fixo. Tudo é vontade de potência enquanto multiplicidade complexa de impulsos lutando entre si por domínio, na qual cada acontecimento é uma nova interpretação, sendo dissolvidas as noções de imanência e transcendência. Tudo é vontade de potência enquanto interpretar, enquanto imposição tirânica de domínio de um corpo ou parte de corpos sobre outros corpos ou partes de corpos.

Portanto, a afirmação da diversidade se dá sob a elaboração do conceito de vontade de potência, sob a imposição de uma nova interpretação, na qual o interpretar mesmo tem existência enquanto um afeto, um devir vontade de potência. Assim, perguntamos: o que é a vontade de potência? De acordo com o que analisamos, vontade de potência é a tendência ao crescimento de potência, a um vir-a-ser cada vez mais potente. Dinâmica que se circunscreve enquanto totalidade, pois “É no nível do todo que a vontade de potência se exprime” (43[1] *Outono de 1885*). Desse modo, dizemos, de acordo com a análise aqui produzida, com referência ao conceito nietzschiano “*Wille zur Macht*”, que tudo se resume em ser sintoma da vontade de potência, sendo cada acontecimento uma expressão do jogo das forças em busca de crescimento, em busca de superação através das suas relações de domínio. *O mundo seria vontade de potência, e nada mais. É sob este sentido, no sentido da vontade de potência, que podemos afirmar que a oposição entre corpo e alma é dissolvida, sendo o corpo um campo de batalha no qual se processam dominantes e dominados.*

Contudo, concernente aos resultados desta pesquisa, obtidos até aqui, ficam algumas lacunas e questões ainda não investigadas. Que a dinâmica do corpo enquanto vontade de potência seja uma tendência inelutável ao crescimento, sob relações de domínio e luta dos impulsos, é algo que já analisamos. Portanto, examinaremos no segundo capítulo desse trabalho a dinâmica de dominação e subordinação resultante desse embate impulsional para que, por fim, analisemos as conseqüências deste lutar (*ringen*), investigando as configurações dos impulsos enquanto formações hierárquicas. Observaremos a luta dos impulsos e sua

conseqüente formação de hierarquias (*Rangordnung*). Isso é o que propomos como problema para o segundo capítulo do presente trabalho.

## Capítulo II

### Hierarquia: domínio e criação de perspectivas.

Os gregos foram, para Nietzsche, os detentores de uma extremada transfiguração da existência (*Daseins-Verklärung*) e aprovação do mundo (*Welt-Bejahung*)<sup>40</sup>. Essa transfiguração e aprovação foram alcançadas mediante os cultos *dionisíacos* que os indivíduos da época prestavam ao deus da embriaguez. A experiência *dionisíaca* era o ápice da elevação do homem ao núcleo da existência, ao Uno Primordial. Foi “a partir das experiências *dionisíacas*” que os gregos interpretaram “os mistérios últimos do ‘destino das almas’ e tudo isto que sabiam sobre educação e purificação, antes de tudo, sobre a hierarquia (*Rangordnung*) e desigualdade imutável reinante entre os homens” (41[7] Agosto – Setembro de 1885). A hierarquia e a diferença entre os homens são problemas primordiais no que se refere a uma compreensão e interpretação do mundo. Assim, a interpretação do mundo enquanto vontade de potência nos coloca ante esta dificuldade, a de afirmar e experimentar o mundo mediante o estabelecimento das diferenças e das hierarquias que se dão enquanto consequência da luta dos impulsos. Todavia, o problema da hierarquia precisa de preparativos para que possa ser posto<sup>41</sup>, mesmo que ainda enquanto um problema, e a dificuldade para a inserção do problema é que a hierarquia não vem à consciência: “que nenhum espírito não pode, senão aproximativamente, se colocar à altura disto que seria, na ocorrência, resquício de si (...) Quão pouco de coisas alcançam a nossa consciência” (7[126] Primavera – Verão de 1883). O que chega à consciência é apenas vestígio do embate das forças. Quantas coisas, portanto, não seriam executadas sem consciência.

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche elabora uma análise que trata especificamente do problema da consciência (*Bewußtseins*). De acordo com o filósofo alemão, “o problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela” (FW/GC § 354). Não é por desvendar os segredos últimos das estruturas da consciência que esta pode se abrir a nós enquanto um

<sup>40</sup> Cf. *Fragmento Póstumo* 41[7] Agosto – Setembro de 1885.

<sup>41</sup> “...eu compreendo quanto o *problema da hierarquia* necessita de preparativos finalmente para surgir em mim: - quanto me falta experimentar os estados de felicidade e angústia os mais diversos da minha alma e do meu corpo, sem perder nada, degustando e sondando tudo até o fundo, purificando e tirando tudo com o contingente (*Zufälligen*)” (1[138] Outono de 1885 – Primavera de 1886).

problema, ou seja, não é esse o problema proposto por Nietzsche. O filósofo alemão não procura desvendar o que seja a consciência. Seu questionamento acerca da consciência percorre uma direção diferente desta. Portanto, a consciência se torna problemática quando é instigada a possibilidade de descartá-la, de modo que os registros inconscientes bastariam para que a vida tomasse seu curso. Nietzsche entende que o organismo pensa continuamente<sup>42</sup>, sem que a grande riqueza desses pensamentos se torne consciente: “Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra, e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência” (*idem*). A efetividade não tem uma relação de necessidade com um espelhamento de si, com um tornar-se consciente, e mesmo no organismo é possível verificar essa não necessidade de ligação: “A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento” (*idem*). Mais adiante completa: “Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano” (*idem*). Nietzsche interpreta que há um processamento no corpo que está à parte da consciência, porém não enquanto uma substância separada. Esse processamento é o que produz a consciência, o que a desenvolve. “Estar à parte” significa ser um momento do processo que pode ocorrer ou não. A consciência é o fim desse processamento, e até mesmo sua ausência não seria sintoma de uma privação ou carência, mas apenas o indício de que tal organismo não necessitou desenvolvê-la. O filósofo alemão entende a necessidade da existência da consciência no ser humano apenas “naquilo que nele é natureza comunitária e gregária” (*idem*). Se o indivíduo se priva de uma tal utilidade, a consciência tanto pode vir ou não vir a se desenvolver. O que fala mais alto em cada organismo é sua impulsividade, a luta dos impulsos por mais potência, e não uma razão, uma alma ou espírito. A consciência tão somente se desenvolve, como qualquer outro órgão do corpo.

No contexto da análise nietzschiana, portanto, “Justamente, a consciência [*Bewußtsein*] é um instrumento [*Werkzeug*]” (7[126] *Primavera – Verão de 1883*). Assim, o problema da hierarquia ocorre antes mesmo de qualquer consciência, sendo a consciência um modo de expressão da hierarquia dos impulsos, uma interpretação posterior. Com isso, Nietzsche pretende imergir em

---

<sup>42</sup> “O ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos” (FW/GC, § 354).

*mares* ainda não explorados, *oceanos* em que a lógica tem um sentido complementar, em um *fundo* contingente, mascarado por sensações que são como um espelho tortuoso, como sua superfície, que reflete uma imagem distorcida que é a própria efetividade. Porém, não devemos pensar na dualidade entre consciência e inconsciência enquanto instâncias opostas. O que chega à consciência, enquanto parte superficial do processo orgânico, é somente resquício do processo tornado símbolo: “coragem, vergonha, raiva, não tem, em si, nada a ver com conceitos – fatos fisiológicos de que o nome e a noção *psíquica* não são senão símbolos [Symbol]” (7[87] *Primavera – Verão de 1883*). A palavra “Symbol”, todavia, não recebe aqui uma conotação de *senal-revelador* do processo impulsivo que se efetiva, mas é símbolo enquanto sintoma do processo dos fatos fisiológicos preponderantes. Assim, a consciência se resume em expressar parte da efetividade orgânica em *sintomas-conceitos*. Essa *sintomatologia-conceitual*, portanto, se produz na consciência, mas depende das condições fisiológicas que dispõe cada indivíduo, e não somente de cada indivíduo, mas também de um povo, de uma cultura, de uma tábua de valores<sup>43</sup>. Temática que nos leva a considerar uma sutil diferença entre o corporal e o psíquico, ou melhor, entre uma investigação e avaliação fisiológica e outra psicológica. Lembrando, contudo, que o psíquico não é nada mais do que uma parte do todo corporal que é o organismo. Portanto, o psíquico ainda é corpo. Desse modo, perguntamos: como se efetua uma diferenciação entre o fisiológico e o psicológico, já que agora o corpo é vislumbrado enquanto grande razão? Se a diferença não é de oposição, em que nível ela se dá?

Esse é um problema interligado ao problema da hierarquia, pois é a partir do questionamento acerca da estruturação hierárquica dos impulsos que poderemos dar uma resposta a esta questão complementar. Falta para Nietzsche, portanto, “retornar à hierarquia, tudo o que é consciente é de importância secundária” (*idem*). Este retornar à hierarquia é o primeiro problema que o filósofo detecta em sua nova tarefa, um retorno que vai ao encontro das conseqüências de um mundo interpretado enquanto vontade de potência, de um mundo que não comporta mais dualidades de ser, aparência e essência, mas um mundo que comporta uma única dimensão de relações de forças, sendo relações de dominação. Desse modo, analisaremos a estruturação da hierarquia sob essas relações de

---

<sup>43</sup> “Por trás de todas as fachadas morais e políticas a que se remetem essas fórmulas, efetua-se um tremendo processo fisiológico, que não pára de avançar” (JGB/BM, § 242).

domínio, verificando o *contingente* das relações de domínio das forças que só chegam à consciência enquanto sintomas. E, assim, não sendo a hierarquia resultado de um estado de consciência, mas o contrário, nos guiaremos pela questão: qual é a estrutura da hierarquia dos impulsos em suas relações de domínio?

Com a interpretação da vontade de potência, o filósofo alemão pode falar agora sobre um “Combate total – todo acontecimento [*Geschehen*] é um combate [*Kampf*]” (1[92] *Outono de 1885 – Primavera de 1886*). Cada mínimo evento da efetividade é um combate, uma luta, uma disputa inelutável de tendência ao crescimento que emerge do contingente das relações das forças, que emerge do caos destas relações. Porém, é preciso entender qual o sentido desta luta que constitui a efetividade.

Sobre a ocorrência da luta, Nietzsche trava uma calorosa disputa com Darwin<sup>44</sup>, e é neste debate que o filósofo alemão expõe o principal sentido desse “*Combate total*” que circunscreve todo e qualquer acontecimento. Enquanto o filósofo alemão examina o conceito de luta sob a perspectiva da vontade de potência, o biólogo inglês vislumbra o conceito de luta em relação a um outro pensamento: o da *seleção natural*. Para Darwin, há uma luta, e essa luta é travada pelos indivíduos de uma mesma espécie, ou de outras, pela *existência*. É esta luta pela existência o que fundamenta a seleção natural. As diversas espécies de seres vivos surgiram como resultado da seleção natural, cuja causa é a luta pela existência<sup>45</sup>. Essas variações seriam herdadas pelos descendentes, tornando-os mais capazes de adaptação ao meio ambiente em que vivem, possibilitando que se conservassem com maior facilidade. A conservação dessas variações úteis é o que Darwin *designa* por seleção natural: “É a essa preservação das variações favoráveis e eliminação das variações nocivas que dou o nome de *Seleção Natural*” (Darwin, 1985: p. 100). A seleção natural é a conservação das variações favoráveis juntamente com a destruição das variações desfavoráveis, variações estas que colaboram para a adaptação de um indivíduo ao seu *habitat*, que são transmitidas hereditariamente. A naturalidade, ou seja, a espontaneidade desta seleção corresponde à manutenção e sobrevivência dos indivíduos mais adaptados, mais

---

<sup>44</sup> Quanto aos detalhes desta disputa de Nietzsche contra Darwin, cf. Frezzatti, 2001.

<sup>45</sup> Cf. Darwin, *A Origem das Espécies*, cap. III, “A Luta pela Existência”.

capazes de adaptação frente às dificuldades, e na extinção, *morte*, dos indivíduos que naturalmente não são selecionados.

Entretanto, as variações de natureza em *um* indivíduo têm início por acaso, produzidas por diversas razões, as quais podem ser variações úteis, prejudiciais, e até mesmo indiferentes ao indivíduo da espécie em que ocorre a variação. Mas se as variações naturais de um indivíduo forem úteis em sua luta pela existência, são preservadas por seleção natural. Porém, não é o homem que cria a variação de natureza, essa é apenas conservada espontaneamente quando aparece, como uma planta que recolhe da terra os resíduos de água após a eventual chuva. Assim, para Darwin, os mais adaptados são aqueles que melhor se ajustam às condições da existência, ou seja, aqueles que vencem a luta pela existência, aqueles que mais facilmente se adaptam e sobrevivem. A adaptação é uma característica fundamental na luta pela existência no mundo orgânico: “em suma, essas belas adaptações podem ser vistas por todo o lado e em cada parte do mundo orgânico” (Darwin, 1985: p. 85).

Após essa pequena explanação da teoria da luta de Darwin, algumas diferenças fundamentais entre um e outro pensador virão à tona com a análise da concepção da luta nietzschiana, facilitando nossa compreensão acerca do conceito de “luta” do filósofo alemão. Um primeiro aspecto é que, para Nietzsche, os vencedores da luta pela existência não são necessariamente os mais adaptados. Não há, portanto, uma seleção natural do mais “forte”, mas há uma oscilação entre os tipos dos vencedores, em que essas vitórias se dão por acaso, tanto para os “fortes” quanto para os “fracos”: “...asseguramo-nos de que, na luta pela existência, o acaso serve tanto aos fracos quanto aos fortes...” (14[133] *Primavera de 1888*). Observando as minúcias do fragmento póstumo agora citado, vemos Nietzsche elaborar três teses que vão contra a teoria de Darwin, no que se refere a sua consideração sobre a *luta pela existência* e a *seleção natural*. Entretanto, iremos analisar apenas as duas primeiras, devido ao propósito da análise nesse instante, que é a diferenciação das considerações sobre a ocorrência da luta entre Darwin e Nietzsche. A primeira tese é: “o homem como espécie [*Gattung*] não está em progresso [*Fortschritt*]” (*idem*). Esta primeira tese mostra-se contrária à teoria da

evolução de Darwin<sup>46</sup>. Ou seja, o homem não representa um avanço na natureza, ele não está em evolução. Para o filósofo alemão, o homem representa um nível, e este nível não se eleva (*gehoben*). Representar um nível significa a representação de uma situação, de um posicionamento, de uma organização diferente de *qualidades* que capacitam o homem a exercer certas funções que não se verificam em outros animais, e vice-versa. Ou seja, representar um nível significa representar uma hierarquia impulsional. Em suma, que o homem represente um nível significa que ele é um organismo diferentemente estruturado. Consideração que o filósofo explica com mais detalhes em seguida:

O homem como espécie não representa nenhum progresso em comparação com qualquer outro animal. A totalidade do mundo animal e vegetal não se desenvolve do mais baixo ao mais alto... Mas tudo ao mesmo tempo, e uns sobre os outros, misturados e uns contra os outros (14[133] *Primavera de 1888*).

Há duas indicações importantes nessa segunda tese de Nietzsche em oposição a Darwin. A primeira nos diz que o homem, comparado a outro animal qualquer, não representa um estado de evolução superior, a qual esses animais menos avançados ou menos perfeitos evoluiriam até chegar ao ponto em que chegou o homem, para que em seguida ascendessem a uma espécie ainda mais perfeita, e assim infinitamente. Como já dissemos, para Nietzsche, o homem representa um nível, e, nesse sentido, todas as espécies dinamizam enquanto vontade de potência, e nada além disso. Essa é a consideração nietzschiana. Não há, portanto, evolução, mas somente uma tendência geral ao crescimento de potência. A segunda indicação nos diz que o desenvolvimento orgânico não é um processo que vai do mais baixo ao mais alto, mas que o mais baixo e o mais alto se encontram misturados, juntos, lutando uns contra os outros. É devido a essa mistura das forças que a luta é possível.

No livro *Crepúsculos dos Ídolos*, Nietzsche sintetiza as considerações expostas no fragmento analisado anteriormente, mas acrescenta o caráter principal da luta para a sua filosofia. O aforismo é intitulado *Anti-Darwin*, no qual o filósofo alemão assevera:

No tocante à famosa “luta pela vida” [*Kampf um's Leben*], parece-me, por agora, mais afirmada do que provada. Ocorre, mas como exceção; o aspecto global da vida não é o estado de necessidade, a situação de fome, mas antes

---

<sup>46</sup> Não discutimos aqui se a teoria de Darwin é plausível ou não; apenas expomos o que pensa Nietzsche a respeito dessa teoria em particular. Dessa forma, as críticas de Nietzsche à teoria de Darwin podem não refletir o pensamento do biólogo inglês, mas apenas a interpretação que o filósofo alemão faz dessa teoria.



a riqueza, a abundância, o esbanjamento absurdo de si [*Selbst*], - onde se combate, se combate por potência [*Macht*]. (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 14).

De fato, a interpretação nietzschiana concorda com a de Darwin que há uma luta pela vida, ou melhor, pela existência. Porém, não como algo primordial, que seja a ação que condiciona todas as outras, mas ocorre enquanto exceção, um acontecimento eventual, uma consequência, um resultado que é posterior a um lutar mais original, mais básico. Esse lutar originário não recebe, todavia, o caráter de essência, como se dele viesse surgir outra ação necessária. A relação de causa e efeito não se verifica aqui. O caráter de exceção, do aspecto secundário da luta pela existência, não implica a carência de um acontecimento anterior. É secundário apenas na ordem da estruturação hierárquica, na qual o domínio é buscado tanto por fortes quanto por fracos. E mesmo a noção de forte e de fraco tem uma outra conotação na filosofia de Nietzsche em relação ao pensamento de Darwin e seus seguidores. O filósofo alemão deprecia a condição de força enquanto possibilidade de adaptação.

Para Nietzsche, portanto, a luta primordial é a luta por potência; onde se luta, se luta por potência. Ou seja, não é o estado de carência o aspecto principal da vida, mas o próprio esbanjamento de si (*Selbst*), a dissipação da potência frente ao excesso de força. A luta é travada na abundância, na riqueza, e esse combate se dá por supremacia, por superação. Considerada desse modo, a luta ocorre para a afirmação da força que está em combate com outras forças que também querem dar vazão à sua potência<sup>47</sup>. É dessa maneira que Nietzsche vê o mais baixo misturado com o mais alto, nessa luta de confirmação das forças em suas relações por domínio, nesta luta para a afirmação da potência, e afirmar a potência é justamente esbanjar, gastar força de modo inconveniente, sem fim nem objetivo, apenas imprimindo força sobre outras forças, na qual forças aumentam sua potência e outras diminuem. Assim, não é apenas o forte que confirma sua força na luta, mas também o fraco, na qual o domínio pode ser buscado ou pelo forte, ou pelo fraco. Contudo, precisamos compreender o modo em que se dá a luta das forças, a maneira como esse *esbanjamento de si* incorre para o aumento ou diminuição de potência e alternância dos centros de dominação.

---

<sup>47</sup> Sobre essa questão, cf. Frezzatti, W. “*Nietzsche contra Darwin*”, capítulo II, “A crítica de Nietzsche à luta pela existência”.

Em um fragmento póstumo elaborado entre agosto e setembro de 1885, o filósofo alemão interpreta de que modo ocorre a luta por potência: “que a luta [*Kämpfe*] se expressa em obedecer [*Gehorchen*] e mandar [*Befehlen*], e que uma fluente [*fließends*] determinação de limites de potência [*Machtgrenzen*] pertence à vida” (40[21] *Agosto – Setembro de 1885*). Temos dois aspectos importantes expostos a partir desse fragmento de Nietzsche. De um lado, nitidamente vemos que há duas instâncias na dinâmica da luta por potência: obedecer e mandar. Do outro lado, que esta determinação de obediência e comando é marcada por uma fluência. Destituída de uma progressão evolutiva, como queria Darwin, Nietzsche propõe aqui que a prosperidade da luta se determina por comando e obediência *dinâmicos*. O domínio e a obediência verificados não são *fixos*, mas transitórios, pois comungam de uma fluência que determina os limites de potência dos impulsos em suas relações.

Quanto às questões: o “que é obedecer?” e o “que é comandar?”, encontramos uma indicação de resposta num fragmento póstumo do verão – outono de 1884: “...dominar [*herrschen*<sup>48</sup>] é suportar o contrapeso da força enfraquecida, como um modo de continuação da luta. Obedecer é igualmente uma luta: desde que reste força capaz de resistir [*widerstehen*<sup>49</sup>]” (26[276] *Verão – Outono de 1884*).

*Quem domina, quem manda, suporta o contrapeso (Gegengewicht) de quem é dominado. Dominar é dar sustentação àquele que é subjugado, como um estar na base. Esta sustentação possibilita a continuação da luta, ou seja, propicia a continuidade da própria relação de domínio que se dá entre as forças. Assim, quem domina, comanda aquele que não consegue obedecer a si mesmo. Ou seja, só há comando quando a potência dominante nas relações de domínio impõe essa obediência a uma outra potência a partir do embate entre elas. Quem comanda estabelece a obediência, determina as condições de conservação do outro, determina o modo de ação. Por outro lado, obedecer é ser contrapeso, como um colocar-se contra o domínio que se dá, contra o estabelecimento de potência da força dominante, enquanto forma da luta da força subjugada. Obedecer, portanto, é*

<sup>48</sup> Os termos “Befehlen”, traduzido geralmente por “mandar”, e o termo “Herrschen”, traduzido geralmente por “dominar”, detêm o mesmo sentido filosófico neste ponto. Desse modo, mandar e dominar identificam uma só dinâmica na filosofia nietzschiana.

<sup>49</sup> O termo “widerstehen”, que traduzimos por “resistir”, é uma palavra composta pela preposição “wider” (contra), e pelo verbo “stehen” (estar). Essa composição indica que, quem resiste, se coloca contra. Numa tradução literal, poderíamos ler “estar-contra”.

uma luta de resistência, um colocar-se contra. É isso que marca o resistir da força dominada. Resistir é contrapor-se ao domínio, impor-se enquanto resistência que também quer se assenhorear, devido à própria vontade de domínio que há na potência subjugada<sup>50</sup>.

Essas duas instâncias que marcam a ocorrência da luta, obediência e comando, estão, em qualquer modo da estruturação dos impulsos, interligadas: o comandar não se dá independente de uma subjugação e o obedecer é o resistir à imposição de potência do dominante. Analisemos o entrelaçamento dessa relação de domínio.

O comando tem um modo de se estabelecer na relação de domínio que correlaciona as duas instâncias. De maneira que um se vê correlacionado ao outro, ambos se vêem mutuamente condicionados: “o que manda tem que criar para o que obedece tudo aquilo que este necessita para sua conservação, na medida em que aquele se tem *condicionado* [*bedingt*] pela existência deste” (34[123] *Abril – Junho de 1885*). O lutar do dominante não aniquila, mas permite, ou melhor, possibilita a conservação do dominado sob condições próprias do domínio. Dominar é estabelecer as condições de conservação dos subjugados. Apropriar forças e mantê-las sob domínio é a condição para que o comando mesmo permaneça. E não só isso, se a obediência é estabelecida pelo dominante, este nada seria se não fosse o seu *diferenciado*<sup>51</sup>, ou seja, a força dominada. Neste sentido, comandante e dominado não se opõem, no sentido de se excluírem, mas apenas configuram a efetivação de exercícios funcionais diferentes no organismo que se condicionam mutuamente. Por isso, dissemos que o comandado é a potência *diferenciada* (diferente) em relação ao dominante. Enquanto o dominante dá condições para a conservação daquele que é subjugado, mantém sua própria condição de existência, enquanto dominante. Assim, dominar é criar condições de existência, ou seja, criar uma tábua de valores que determinam o modo de uma vivência, um modo de se viver, um tipo.

Porém, quem obedece não se sujeita ao comando espontaneamente, nem mesmo quem comanda decide por esse domínio. A determinação do comando e da obediência se dá na relação de domínio, na luta das forças orientada pelo

<sup>50</sup> “Onde quer que encontre o que é vivo, encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser senhor” (*Za/ZA II, Da superação de si*).

<sup>51</sup> As forças não são opostas, apenas diferentes, ou seja, são *quanta* de potência diferentes.

*pathos* da vontade de potência, e não por uma escolha subjetiva de uma ou outra parte em combate. Por isso, o próprio comandar e obedecer são transitórios. Portanto, não há escolha, mas apenas *uma fluente determinação de limites de potência*. Essa fluência que ocorre nas determinações dos limites de potência é a alternância que se dá entre os que mandam e os que obedecem, e é a diversidade das potências o que permite essa transitoriedade entre elas, é a diferença entre as forças o que incita a luta por potência. Desse modo, “o papel desempenhado transitoriamente entre eles varia, e aquele que em geral manda tem que às vezes obedecer” (34[123] *Abril – Junho de 1885*). Sob a análise deste fragmento póstumo, vemos o aspecto *dinâmico* das determinações dos centros de domínio do combate entre as forças. A transitoriedade é casual, não determinada nem absoluta, no mesmo sentido em que a afirmação da força proveniente da luta não se dá em favor de nenhum tipo específico. *Ninguém* tem vantagem prévia. *Ninguém* recebe privilégios. É somente após a luta que surgem as desvantagens (obediência) e os privilégios (comando). O termo “às vezes” nos direciona por esta via compreensiva. Portanto, não há forças que apenas *comandem* ou que apenas *obedeçam*, mas forças que dinamizam sendo momentaneamente dominantes ou comandadas<sup>52</sup>. Por isso, não podemos qualificar uma força previamente, como se contivesse em si alguma qualidade fixa.

Contudo, como se dá essa alternância do comando e da obediência? Se buscarmos a resposta ante as considerações já obtidas, inferimos que, sendo qualquer obediência estabelecida pelo comando, e este condicionado por aquela, a alternância se verifica pela resistência que a força subjugada promove, ou seja, há alternância porque a luta continua, porque a tendência de superação sempre se mantém. A luta mesma é essa fluência de determinações dos limites de potência sob a configuração de dominantes e dominados, independente de quem venha a ocupar essas disposições conseqüentes. Se obedecer não fosse uma resistência, opor-se ao estabelecimento da força dominante, e se dominar não fosse imprimir as devidas condições aos subjugados, o processo se estagnaria e cessaria a relação. Porém, Nietzsche requer uma atenção especial quanto ao aspecto de estagnação das relações impulsivas e faz uma ressalva: “Um erro fundamental é a crença na união e na ausência da luta. A ausência da luta é a própria morte [*Tod*]” (11[132]

<sup>52</sup> “E mesmo quando é a si mesmo que comanda, não escapa à expiação. Torna-se fatalmente juiz, vingador e vítima de sua própria lei” (*Za/Za II, Da superação de si*).

Novembro de 1887 – Março de 1888). Assim, a morte seria a própria união das forças, o equilíbrio, o nivelamento, a harmonia perfeita, que resultaria na ausência da própria vida. A vida, ao contrário, é a diferenciação das potências que se encontram em mutação constante<sup>53</sup>. As forças não são caracterizadas por igualarem suas potências, por *somar*, por unirem forças, mas são marcadas pelo distanciamento, pela diversidade e diferença de intensidade que permitem uma *inconstante determinação* desses centros de domínio que se configuram na luta por supremacia, daí a hierarquia. É a dissonância, a discordância entre as potências que mantém e conserva o “*combate total*” inscrito em todo acontecimento, ou seja, é a dissonância entre as potências que mantém efetivo esse processo de hierarquização das forças.

Portanto, para Nietzsche, “A igualdade é puro delírio: a desigualdade [*Verschiedenheit*] reina mesmo nas mais pequenas coisas [*Dingen*]” (11[132] *Primavera – Outono de 1881*). Se cada mínimo acontecimento pode ser entendido enquanto um lutar, isso se dá justamente porque cada força é diferente. A luta só é possível pela desigualdade quantitativa das potências. Em *Assim falou Zaratustra*, sob a análise do discurso intitulado “*Da virtude que dá*” (*Von der schenkenden Tugend*), vemos o filósofo alemão definir o sentido de uma nova virtude: “Ela é potência [*Macht*], essa nova virtude [*Tugend*]” (*Za/ZA I, Da virtude que dá*). Não mais um ideal é virtude, não mais o “amor ao próximo”, não mais a moral<sup>54</sup>, mas a obtenção de potência, a aquisição de poder. A nova virtude, a potência, é o motor impulsional de toda a luta das forças, a sua diferenciação; a força se difere com a sua força, pois as forças agem sobre forças. Contudo, o homem detentor dessa atitude virtuosa precisa ser salvo da vingança: “Libertar o homem de todo pensamento da vingança, é para mim a ponte que leva às mais altas esperanças...” (*Za/ZA II, Das Tarântulas*). Mas o que é essa vingança? A vingança é a vontade de igualdade, o *delírio*, a impotência reclamando direitos iguais, e justamente “...com

<sup>53</sup> “O que mais pesa, aquilo que tem maior ênfase, é algo mutante; a constante produção de células, etc., deriva em uma mudança constante do número destes seres. E não se logra nada com *somar* (*Addiren*)” (34[123] *Abril – Junho de 1885*).

<sup>54</sup> Em sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta e discute dois sentidos opostos de moral fundamentados sobre o mesmo conceito de bondade, os quais se diferenciam pela definição de seus opostos, enquanto “Bom/Ruim” [*Gut/Schlecht*] e “Bom/Mau” [*Gut/Böse*]. A primeira é considerada a moral dos nobres, que vêm na ação a justificação da bondade. A segunda é considerada a moral de rebanho ou de escravos, as quais justificam sua bondade na acusação do seu oposto, destituindo a virtuosidade do nobre sob a instituição de um ideal, exigindo a mediocrização, o nivelamento da força, a igualdade de direitos. É em relação a este segundo tipo de moral que nos referimos aqui. Cf. GM/GM, I.

esses pregadores da igualdade é que eu não quero ser misturado e confundido” (*idem*). Nietzsche não prega a igualdade, mas reivindica a potência, a potência enquanto virtude, a *potência enquanto critério de diferença*, enquanto motor da luta dos impulsos, pois, para o filósofo alemão, a justiça tem um sentido inverso. O decreto *justo* é: “Os homens não são iguais” (*idem*). Nietzsche não concebe nos homens igualdade entre si; eles são, enquanto configuração de *quanta* de forças, ou seja, enquanto sintomas de configurações hierárquicas de forças, diferentes, cada um com centros de domínio de potência diferentes, com características de configurações de impulsos distintas, que reclamam para si interesses distintos, e que não há uma base comum que determine e fundamente um só interesse, um só querer. A multiplicidade das perspectivas torna-se possível justamente com este critério de diferenciação, critério que é a potência, constantemente mutante e transitória em suas configurações. Os homens não são iguais e nem deverão ser iguais. A pregação da igualdade não demonstra outra coisa senão a impotência frente a esse lutar das forças: “A luta por direitos iguais é sintoma de enfermidade” (EH/EH *Por que escrevo livros tão bons*, § 5). Com isso, entendemos que a diferença dos homens é caracterizada pela desigualdade de potência, a própria diferença é essa desigualdade, e o critério para essa diferenciação das forças é a sua própria potência, enquanto uma nova virtude, enquanto um *querer-ser-mais* e *não-igual-a-si-mesmo*.

Em um *fragmento póstumo* de 1883, encontramos uma explicitação da diferença entre os homens entendida por Nietzsche:

Entre homens diferentes [*Verschiedenen*], encontramos um mesmo número [*dieselbe Zahl*] de paixões: estas são chamadas diferentemente, diferentemente avaliadas, e, assim, diversamente orientadas [*gerichtet*]. Bem e mal se diferenciam [*unterschieden*] por uma hierarquia diferente de paixões e poder de finalidades [*Ziele*] (9[51] *Maio – Junho de 1883*).

A diferença entre os homens é determinada pela desigualdade de potência, pela diferente configuração hierárquica dos impulsos de um ou outro organismo. Essa diferente configuração hierárquica permite distintas avaliações e orientações para cada indivíduo, o que permite *chamar e avaliar* diferentemente as paixões que se expressam enquanto sintoma desta hierarquia de forças. Cada conjunto de *quanta* de forças contém centros de domínios diferentes. Estes centros de domínio avaliam e direcionam, ou seja, dominam outros *quanta* de potência, determinando e criando condições de existência, estabelecendo tábuas de valores

que determinam o seu modo de estruturação. *Esta distinta estruturação das forças desiguais em um conjunto de impulsos sob uma orientação determinada se define enquanto diferença.* Ou seja, a diferença é sempre de potência. E essa distinta estruturação das forças Nietzsche a chama *hierarquia*. Portanto, a hierarquia é sempre uma configuração, um arranjo entre forças com diferentes intensidades. Nesse âmbito, “bem” e “mal” se diferenciam por essa distinta organização dos impulsos, sendo sua expressão apenas sintoma desse arranjo hierárquico das forças.

Desse modo, a hierarquia se forma devido à luta das diferentes forças e suas conseqüentes formações de domínio, na qual a hierarquia mesma é expressão desse domínio. Processo de hierarquização que se estabelece de acordo com a ordem imposta pela força dominante: “A ordem hierárquica enquanto ordem de potência [*Machtordnung*]” (2[131] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). A hierarquia é, portanto, a organização das forças enquanto um determinado ordenamento de potência. A própria distinção e hierarquização das forças se dá por essa diferença de potência: “Quando se obtém uma certa independência, quer-se mais: surge a *distinção* segundo o grau de força: o indivíduo já não se equipara mais, e sim busca seu igual e se afasta dos outros” (10[82] *Outono de 1887*). O sentido dessa independência é sintoma de dominação. É a distinção de um centro de domínio, de uma hierarquia. Domínio que também se diferencia de outros por distinção de força. Desse modo, a afirmação da força é determinante na configuração dos impulsos, de maneira que a hierarquia se estrutura mediante um posicionamento determinado das forças dominantes, juntamente com as forças dominadas que têm sua conservação condicionada por aquelas. A hierarquia se estrutura mediante uma determinada afirmação:

Se não se tem uma posição [*Standpunkt*] determinada, não se pode falar do valor de nenhuma coisa: isto quer dizer, uma determinada afirmação [*Bejahung*], de uma determinada vida, é pressuposto de todo valorar (26[55] *Verão – Outono de 1884*).

A formação de hierarquias corresponde, portanto, a afirmações de determinados modos de vida, de diferentes tipos, de um posicionamento impulsional, de uma configuração decorrente da relação das forças. Na hierarquia vemos a expressão do desenvolvimento da desigualdade das forças ante o caos indeterminado da luta, ou seja, o estabelecimento de uma dominação. Esse arranjo, essa configuração, ou seja, esse estabelecimento de posição das estruturas de

domínio é a expressão da composição hierárquica. Desse modo, quando se afirma um determinado tipo de vida, quando se afirma um determinado valor, já se mostram configurados os impulsos numa hierarquia. O próprio comando não é possível sem essa hierarquização. A falta deste arranjo impulsional é a própria falta de hierarquização, ou seja, a desagregação dos impulsos, a anarquia, a *décadence*.

Em um fragmento póstumo da *primavera de 1884*, Nietzsche nos indica o modo de estruturação hierárquica dos órgãos e dos impulsos: “Diferença de altas e baixas funções: Hierarquia dos órgãos e dos impulsos, estruturada através do comando [*Befehlende*] e da obediência [*Gehorchende*]” (25[411] *Primavera de 1884*). A hierarquia se estrutura pelo comando e obediência proveniente da luta das forças, e este é o seu primeiro resultado. As posições superiores são ocupadas pelas configurações mais intensas, os dominantes, configurações estas que determinam as posições inferiores, dos dominados. Assim, no extremo alto da hierarquia encontram-se as configurações impulsionalmente dominantes; no extremo baixo, as configurações que apenas obedecem e resistem ao comando imposto. O estabelecimento da hierarquia se dá, portanto, pela diferenciação das potências que lutam entre si, na qual a diferença impulsional dominante é devidamente afirmada. Desse modo,

A hierarquia tem se estruturado firmemente através da vitória do mais forte, e da imprescindibilidade dos fracos para os fortes e dos fortes para os fracos – obedecer é tão bem uma função de conservação de si quanto é comandar (25[430] *Primavera de 1884*).

É o mais forte que domina e estrutura a hierarquia. Porém, o forte não é definido *a priori*, mas na própria relação agonística. E o que se denomina forte ou fraco não é a força propriamente, mas sua posição nas configurações de impulsos provenientes das relações das forças. Este forte corresponde às forças que nas configurações dos impulsos superaram as resistências menos organizadas obtendo supremacia frente a este resistir, fortalecendo a sua organização hierárquica de domínio. Desse modo, a potência só é afirmada quando uma outra potência é subjugada. Nisso se verifica a imprescindibilidade do fraco para o forte e vice-versa. No entanto, Nietzsche não é imparcial quanto a uma predileção em relação ao forte ou ao fraco. O filósofo alemão prefere o forte: “Nenhum contentamento, mas mais potência (...) Quanto aos fracos, aos incapazes, esses que pereçam: primeiro princípio de nossa caridade” (AC/AC, § II). O que Nietzsche caracteriza enquanto forte é precisamente o exercício de aquisição de potência. O



forte é aquele que constantemente aumenta sua potência, sua força, e que constantemente esbanja essa potência. O contentamento que o filósofo alemão nega aqui é justamente o contentamento do fraco, que se verifica no estatismo, na calmaria, na falta de ação, ou na ação que nega a vida, ou seja, na continuidade de um estado cômodo e confortável. Adquirir mais e mais potência requer inconstância, falta de regularidade, luta, confronto com resistências que *devem* ser superadas.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, vemos de que modo querem os fracos se organizar, a fim de estabelecerem o conforto que tanto buscam: “Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza” (GM/GM III, § 18). Essa organização, entretanto, não é uma organização hierárquica, de relações de domínio. A finalidade buscada pelo rebanho é igualar os direitos, igualar os deveres, nivelar a potência entre as forças para que assim ninguém possa atacar ninguém, para que todos contemplem um estado de suprema paz. Com a falta de força, o fraco quer apenas a igualdade e se não consegue se fortalecer busca enfraquecer quem é mais potente. Desse modo, “...onde há rebanho, foi o instinto de fraqueza que o quis...” (*idem*). Por outro lado, os fortes não querem a igualdade, não querem a paz. A paz para o forte é estar livre para a guerra, para as relações de domínio próprias da vida. Por isso quer dissociar-se: “os fortes buscam necessariamente *dissociar-se*, tanto quanto os fracos buscam *associar-se*” (*Idem*). A dissociação efetivada pelos fortes, porém, não significa um rompimento de relação, mas expressa precisamente a diferenciação e o estabelecimento das funções entres os combatentes. Ou seja, para os fortes, dissociar-se significa estabelecer o comando e a obediência, significa o estabelecimento de uma hierarquização.

Contudo, a caracterização fisiológica mais geral da fraqueza é redigida por Nietzsche em *Ecce Homo*:

Se existe algo em geral a objetar contra o ser doente [*Kranksein*], contra o ser fraco [*Schwachsein*], é que nele o verdadeiro instinto da cura, isto é, o *instinto de defesa* [*Wehr*] e de *combate* [*Waffen*], se enfraquecem no homem (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, § 6).

O indivíduo fisiologicamente fraco não consegue mais se defender, muito menos combater a sua moléstia, pois a sua moléstia é sua própria fraqueza. No estado de fraqueza, tudo fere o homem: “Não sabemos nos desembaraçar de nada, não sabemos acabar seja com o que for, nada sabemos repelir, tudo nos fere”

(EH/EH *Porque sou tão sábio*, § 6). A fraqueza, portanto, corresponde à impossibilidade de defesa e de ataque, é uma doença. Verifica-se um estado de carência imunológico no qual cada mínima coisa, cada mínima resistência nos agride e fere. No entanto, apenas a diferenciação entre forte e fraco não responde de maneira completa a escolha de Nietzsche pelo forte. O que, portanto, fundamenta a escolha nietzschiana pelo forte? O fato é que o filósofo alemão experimentou ambas as situações, vivenciou tanto o esbanjamento de força quanto a debilidade impulsional:

Para os indícios de ascensão e decadência tenho um faro mais apurado do que homem algum jamais teve, nisto sou o mestre *par excellence* – conheço ambas as coisas, sou ambas as coisas (EH/EH, *Por que sou tão sábio*, § 1).

É pelo fato de ter experimentado ambas as situações que Nietzsche pode reverenciar uma, e é justamente por essa dupla experimentação que o filósofo pode criar sua interpretação sobre o forte e o fraco, que jamais é essencial, mas relativa. Essa relatividade do forte e do fraco é exposta no livro III de *A Gaia Ciência*: “Alegria e desejo coexistem no mais forte, que quer transformar algo em função sua; alegria e vontade de ser desejado, no mais fraco, que gostaria de tornar-se função” (FW/GC, § 118). Assim, o mais forte numa relação de domínio determina que o dominado se torne função, vontade que é correspondida pelo dominado que, enfraquecido, não pode mais se defender e combater a outra potência, desejando que seja comandado. É nesse contexto que Nietzsche completa o final do aforismo: “havendo ainda que considerar que ‘forte’ e ‘fraco’ são conceitos relativos” (*idem*). A preferência nietzschiana pelo forte, todavia, não significa que ele proponha que haja apenas o forte, pelo contrário, a superioridade só é conseguida quando se impõe o domínio a outrem, quando se estabelecem as condições para a conservação das outras forças. Desse modo, comandar implica obediência e vice-versa, como para o surgimento do forte é implícita a existência do fraco e vice-versa.

Em relação a esta mútua imprescindibilidade do comando e da obediência na estruturação hierárquica, Nietzsche aponta algumas conseqüências provenientes dessa consideração. O corpo, enquanto multiplicidade de forças que lutam entre si, não é palco de uma democracia altruísta que tende a um equilíbrio desta pluralidade de forças, ou seja, que busque o nivelamento da sua potência, a igualdade entre as potências. O corpo, e isto não se resume apenas a ele, mas a toda efetividade, quer sempre mais potência, e devido a esta tendência inelutável ele

possui um caráter aristocrático: “A aristocracia no corpo, a multiplicidade de elementos dominantes (combate de tecidos?). A servidão e a divisão do trabalho: o tipo superior, unicamente possível graças à redução constrangedora de um tipo inferior a uma só função” (2[76] *Outono de 1885 – Outono de 1886*). No corpo não há igualdade de potência, mas domínio de elementos sobre outros, servidão, escravismo, no alto sentido de que a sujeição de alguns equivale a transformar-se órgão e função de outros: “O indivíduo é luta entre partes (por alimento, espaço, etc.): seu desenvolvimento está ligado a um vencer, a um predomínio, de certas partes e ao definhamento, ‘tornar-se órgão’ de outros” (7[25] *Final de 1886 – Primavera de 1887*). Este “tornar-se órgão” de outro equivale a ser parte complementar e fundamental no que se refere ao aumento de potência que se verifica no dominante. Desse modo, o desenvolvimento do corpo se verifica na luta incisiva de partes sobre partes, forças sobre forças, nas quais umas prevalecem sobre outras, fazendo com que estas partes dominadas dinamizem enquanto elementos funcionais das partes preponderantes, ou seja, ‘tornar-se órgão’, servir. Portanto, o governo, a regulação do corpo não se dá de forma democrática, distribuindo eqüitativamente o poder entre as partes, mas pelo contrário. Partes tornam-se preponderantes sobre outras partes justamente porque são desiguais, o que possibilita essa diversidade de qualidades, talentos e dons que surgem diferentemente em cada indivíduo.

Em *Além de Bem e Mal*, o filósofo alemão diz que “a exigência de *uma* moral para todos é nociva precisamente para os homens elevados, em suma, que existe uma hierarquia entre homem e homem, e, em conseqüência, entre moral e moral” (JGB/BM, § 228). O estabelecimento de uma moral é justamente o estabelecimento de uma tábua de valores, ou seja, sintoma de uma configuração hierárquica de impulsos dominantes. Porém, o que aqui é nocivo não é o estabelecimento da moral propriamente dito, a hierarquia tão somente se estrutura, independente se numa ou noutra configuração impulsional. O que é nocivo é a crença de que apenas um modo de vida, de que apenas um tipo, apenas uma configuração hierárquica dê conta de conservar todas as diferenças entre as forças. O que se mantém é a diferença entre as forças. Desse modo, “não existe nenhuma espécie de altruísmo” (35[34] *Maio – Junho de 1885*). Na hierarquia, há apenas estabelecimento de dominantes e dominados sob a distinção de seus graus de potência. As condições de existência que as forças dominantes concedem às forças subjugadas não retratam nenhuma espécie de amor, mas apenas uma condição

para a auto-superação. O subjugado serve tão somente para aumentar a potência do dominante, e uma hierarquia quando formada permite a conservação de ambos, pois a condição de dominante permite a quem domina se conservar em um processo de auto-superação, enquanto que o dominado conserva-se em um processo de “tornar-se órgão” do dominante.

No que diz respeito ao corpo, esse processo de hierarquização da luta dos impulsos tem a sua expressão na sensibilidade. Entretanto, não podemos interpretar que haja previamente sensações “boas” ou “más”. A sensação é apenas sintoma da hierarquização ou anarquia dos impulsos, que em si mesmos não comportam nenhuma *qualidade* boa ou má. O que no impulso aumenta ou diminui é a sua potência, e não a sua bondade ou maldade. E é esta prevalência ou sujeição da potência o que produz sensações boas ou más. Em um *fragmento póstumo do outono* de 1880, o filósofo alemão analisa o modo como a multiplicidade das organizações impulsivas são transportadas para uma sensação acessória, constituindo, assim, uma *unidade*:

Em si, os impulsos [*Triebe*] não são nem bons [*gut*] nem maus [*böse*] para a sensibilidade. Porém, se instaura uma hierarquia devida ao fato de que a satisfação de uns está ligada ao medo [*Furcht*]; e estes últimos se situam sentimentalmente abaixo daqueles que se acompanham de prazer [*Lustvoll*] (6[204] *Outono de 1880*).

Em si mesmo, um impulso não comporta uma sensação prévia, inata, não sendo nem bom nem mau para o corpo, mas produz, enquanto resultado da luta das forças, sensações recorrentes que se associam a uma determinada configuração de impulsos. Desse modo, o medo, enquanto uma sensação perturbadora, se situa abaixo das sensações que se acompanham de prazer por expressar um declínio impulsional. Este alto e baixo corresponde tão somente ao aumento ou à diminuição da potência, e uma sensação é tão somente expressão dessa oscilação impulsional. É a expressão da diferença de graus das forças<sup>55</sup>. Nesse sentido, “quando a satisfação de um impulso provoca *constantemente* o sentimento de defesa [*Verbotenen*] e de angústia [*Angst*], se forma uma aversão a seu respeito: nós o temos agora por mau [*böse*]” (6[204] *Outono de 1880*). O

<sup>55</sup> Num julgamento moral esta diferença de grau se transforma em oposição de essências, como podemos verificar na seqüência do fragmento póstumo em análise: “Esta diferença de grau se transforma em *oposição* [*Gegensatz*] em um julgamento moral” (6[204] *Outono de 1880*). No entanto, devemos lembrar de que o filósofo alemão diagnostica a existência de não apenas um julgamento moral, mas dois: o julgamento moral nobre e o escravo, nos quais encontramos, correspondentemente, as oposições “bom e ruim” (*gut/schlecht*) e “bom e mau” (*gut/böse*). Quanto às minúcias destas oposições, recorra-se a *Genealogia da Moral*, primeira dissertação.

sentimento de defesa e de angústia, portanto, corresponde a uma diminuição de potência, a um enfraquecimento da força. Todavia, mesmo esses sentimentos de defesa e de angústia não são idênticos nas diferentes configurações impulsionalis. Aquilo que pode ser angustiante para um tipo pode não ser para um outro tipo diferentemente organizado. Para um determinado tipo, o medo é provocado pelo constante distanciamento, pela constante diferenciação das forças; para um outro tipo, mais fortemente hierarquizado, o que provoca angústia é a possibilidade de nivelamento das diferenças das forças<sup>56</sup>. Assim, tanto para uma quanto para outra configuração de impulsos, o que condiciona as sensações no corpo são os conjuntos de forças que se sobressaem sobre as outras forças de modo imprudente e inocente: “O poderoso impulso que se revela com a maior imprudência e inocência de um impulso-fundamental [*Grundtriebes*] – ele quer ser senhor [*Herr*] e possivelmente o objetivo [*Zweck*] de todas as coisas” (7[62] *Primavera – Verão de 1883*). Contudo, o que aqui Nietzsche entende por “impulso-fundamental” não é um fundamento, um fundo do qual brota a efetividade impulsional restante, mas trata-se do impulso que é fundamental porque é dominante, o impulso soberano no efetivar das forças. Portanto, é a potência de um impulso que o faz emergir enquanto um impulso central. Os sentimentos recorrentes desse *emergir* de impulsos dominantes, desse modo, não são reprimidos por nenhum impulso menos potente, e por isso se revela enquanto um “*impulso fundamental*” (*Grundtriebes*), ou seja, enquanto um impulso dominante. Os sentimentos, portanto, expressam configurações impulsionalis dominantes, sejam essas configurações estruturadas hierarquicamente ou mesmo anarquicamente.

Neste âmbito, o produto dessas relações de domínio, o homem, já é sintoma destas mesmas relações, e, enquanto sintoma, algo contingente e irrelevante<sup>57</sup>: “É claro que é o instinto soberano que se exprime nesse momento, que

---

<sup>56</sup> “O que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor” (JGB/BM, § 30).

<sup>57</sup> A irrelevância atribuída à existência humana e sua inteligência, Nietzsche já a demonstra em seu primeiro período filosófico, precisamente no verão de 1873:

“Em qualquer canto longínquo do universo difundido no brilho de inumeráveis sistemas solares, houve certa vez uma estrela na qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais arrogante e mais ilusório da ‘história universal’: mas não foi mais que um minuto. Com apenas alguns suspiros da natureza a estrela se congela, os animais inteligentes logo morrem. – Tal é a fábula que alguém poderia inventar, sem conseguir ilustrar no entanto que exceção lamentável, tão vaga e fugidia, tão fútil e sem importância, o intelecto humano constitui no seio da natureza. houve eternidades na qual esteve ausente e se de novo faltasse nada aconteceria” (WL/VM, § 1).

é mais forte que o homem. Cada vez, o impulso se imagina possuir a verdade e o conceito ‘*homem*’ (*idem*). São os impulsos dominantes, que tem sua expressão na sensibilidade, que detém a “*verdade*” ante o conceito “*homem*”. O homem é expressão desta impulsividade dominadora. Assim, o conceito “*homem*” se subdividiu em vários conceitos de homem, sendo eles morais, científicos, filosóficos, artísticos, etc., enquanto expressão dessa multiplicidade de impulsos que reinam nessa natureza exuberante de sentidos e significados ao mesmo tempo insignificante. Porém, é através dessas diversas subdivisões, das quais o homem é efeito, que o próprio homem inscreve um sentido para a vida, sentido este que é sempre parcial e pessoal. Mas como entender essa insuficiência do homem para abarcar o todo? Ou seja, por qual motivo não é possível inscrever um sentido absoluto para as coisas? Em específico, para o próprio homem? Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche relata esta *personalidade* do homem:

Gradualmente foi se revelando em mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira (JGB/BM, § 6).

Esta confissão involuntária e inadvertida é o resultado da luta dos impulsos, que, enquanto combate total, é sempre luta de partes sobre partes, que produz a máscara *homem* sob uma imagem irrefletida dos impulsos dominantes. E junto com essa expressão dominante, do filósofo, do moralista, do político, do ditador, etc., cresce toda a planta, ou seja, toda a sociedade, toda a humanidade. Nesse sentido, a humanidade é um produto do homem, a produção de um centro de domínio, “Pois todo impulso ambiciona dominar” (JGB/BM, § 06), e o que comanda aqui, portanto, não é a inferência lógica do pensamento, e principalmente a inferência lógica de pretensos pensamentos *a priori* da razão, mas sim necessidades fisiológicas que comandam e produzem estes pensamentos:

O pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda a lógica e sua aparente soberania existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma espécie de vida (JGB/BM, § 3).

O pensamento consciente de um filósofo, portanto, não é regulador. Ou seja, não é aquilo que no filósofo comanda. O seu pensamento racional é regulado e colocado sob certas trilhas, ou melhor, sob certas sendas pelos impulsos que nele são dominantes. Desse modo, os pensamentos são sintomas das relações

dos impulsos, exigências fisiológicas tornadas sintomas, sinais. Cada exigência fisiológica, portanto, corresponde ao nível potencial de um indivíduo, de um grupo, e até mesmo de toda uma comunidade. Pois o que é comum a todos em um determinado grupo, ou seja, em uma comunidade, é justamente a proximidade de potência, a proximidade do nível de potência dessas exigências fisiológicas para cada indivíduo do grupo. É nesse sentido que Nietzsche, em o *Crepúsculo dos Ídolos*, reconhece a proximidade dos tipos através de uma coincidência em algum elemento fisiológico:

Aquele *consensus sapientium* – compreendi isso cada vez melhor – de modo algum prova que eles tivessem razão acerca daquilo em que concordavam: demonstra antes que esses sábios [*Weisesten*] coincidiam [*übereinstimmten*] em qualquer aspecto fisiológico... (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 2).

A concordância entre os tipos não é obra de uma razão, de uma verdade em si, mas de sua coincidência fisiológica, de suas exigências fisiológicas; uma conciliação que os levam a conservar as mesmas utilidades e valores para se preservarem de semelhante modo perante a vida.

Todavia, o que o filósofo alemão investiga e interpreta a partir do conceito fisiologia ultrapassa o que é compreendido pelas investigações científicas da biologia. Não é apenas examinado, ou não é isso que se investiga diretamente, as funções orgânicas, a nutrição e o crescimento de um organismo. A fisiologia, para Nietzsche, se mostra enquanto o horizonte de aferição das camadas impulsivas do corpo enquanto grande razão, de um organismo lançado à multiplicidade; o horizonte de aferição dos processos de hierarquização das forças. Vemos essa caracterização em um fragmento da *primavera – verão de 1883*, quando o filósofo alemão diz:

Do mesmo modo que, fisiologicamente, cada célula se encontra uma ao lado da outra, da mesma forma, os impulsos [*Trieb*] estão lado a lado. A representação mais geral de nosso ser [*Wesen*] é aquela de uma comunidade social de impulsos [*Vergesellschaftung von Trieben*] com uma rivalidade contínua, formando entre eles alianças particulares [*Einzelbündnissen*] (7[94] *Primavera – Verão de 1883*).

A formação de alianças particulares [*Einzelbündnissen*] é justamente a formação de hierarquias, a diferenciação e imposição das funções dos impulsos formadores de um organismo. E mesmo entre os organismos há a formação de alianças particulares: “Minha concepção é que todo corpo [*Körper*] específico tende a se tornar senhor de todo lugar [*Raum*] e estender a sua força ( - sua vontade de potência)” (14[186] *Primavera de 1888*). Os organismos buscam se apropriar do que

está ao seu redor para assim aumentar sua força. Todavia, as resistências que lhe vêm ao encontro – outros organismos – também procuram estender sua potência: “Porém, ele se choca constantemente com esforços similares de outros corpos e termina por se ‘arranjar’, (‘se unir’) com aqueles que lhes são bastante aparentados [verwandt]: - neste caso, *conspiram juntos para a potência*” (*idem*). A união destes organismos, ou seja, destes conjuntos de hierarquias semelhantes não é para findar a guerra em busca de aumento de força, mas sim para adquirirem mais potência, maior poder de dominação. Assim, o processo jamais cessa, e também a rivalidade entre as hierarquias é contínua, ou seja, a tendência ao crescimento, as lutas por dominação, a sua vontade de potência. Nesse âmbito, a fisiologia não avalia uma harmonização impulsional que tende à igualdade, ao contrário, deve-se retirar da fisiologia os resquícios de qualquer interpretação altruísta: “não se pode trazer de novo à fisiologia o direito ao altruísmo” (15[41] Início de 1888). Assim, a fisiologia é objeto de avaliação dos impulsos, da guerra dos impulsos entre si efetivada no organismo. É o horizonte que possibilita o discurso acerca do forte e do fraco.

Na fisiologia nietzschiana, portanto, todo e qualquer sintoma é tratado ante esta ótica da força e da fraqueza. Vemos um exemplo disso em um fragmento da *primavera de 1888*:

O embelezamento [*Verschönerung*], conseqüência necessária do aumento da força.

O embelezamento, expressão de uma vontade vitoriosa, de uma coordenação intensiva, de uma harmonização de todas as forças desejadas, de uma força se exercendo inevitavelmente na vertical (14[117] *Primavera de 1888*).

O conceito psicológico e estético de *embelezamento* recebe uma caracterização fisiológica. Embelezamento, sob o ponto de vista fisiológico nietzschiano, não é expressão de nenhuma função melhorada ou de um corpo esteticamente mais bonito. Não falamos aqui de corpo físico. O corpo é uma multiplicidade de impulsos em luta por potência. Assim, o embelezamento corresponde ao aumento de força, ao exercício dos impulsos em sentido vertical, crescente. Do mesmo modo é considerado o feio, porém, ante uma perspectiva inversa, mas que completa a anterior:

A feiúra [*Häßlichkeit*] significa decadência de um tipo, contradição, e coordenação insuficiente dos desejos íntimos; significa um declínio da força organizadora, da “vontade” fisiologicamente falando... (14[117] *Primavera de 1888*).



A feiúra corresponde também a um exercício impulsional em sentido vertical, porém, para baixo, descendente, declinante, de enfraquecimento. Desse modo, pouco importa a forma tanto do belo quanto do não-belo. O belo e o não-belo deixam de ser identificados e assemelhados às formas, às imagens, às sinais. O que importa é o crescimento ou a diminuição da potência, e na relação das forças, quando uma potência cresce, a outra diminui sua intensidade. Daí que são perspectivas complementares.

Considerações que nos possibilita voltar à questão formulada no início do capítulo, qual seja, a de estabelecer uma diferenciação entre a fisiologia e a psicologia em Nietzsche, visto que o corpo é interpretado enquanto grande razão, enquanto uma multiplicidade de forças que tendem ao crescimento. Anteriormente analisamos que qualquer fato fisiológico só pode ser analisado enquanto sintoma, através de conceitos. Mesmo que o registro semântico da fisiologia seja particular a ela, sua análise se estabelece mediante signos, conceitos. É através dessa leitura de signos-sintomas provindos do humano enquanto linguagem que podemos nos envolver num discurso sobre o sentido – sempre parcial e fragmentário – desses mesmos signos-sintomas (o próprio discurso, uma moral, uma cultura, um povo, um Estado, etc.). A leitura psicológica desses signos-sintomas é condicionada por um critério de avaliação fisiológico, enquanto medidor de força ou fraqueza, o que permite uma diferenciação dos tipos, sua hierarquização. Vemos no *Anticristo* a sutileza desta diferenciação semântica que distingue um e outro registro de avaliação. Os fracos, em sua ótica, ante sua psicologia, não se consideram de forma alguma fisiologicamente impotentes, mas diferentemente, se consideram psicologicamente *bons*: “Estes não se chamam a si próprios ‘fracos’ [*Schwachen*]; dizem ser os ‘bons’ [*Guten*]” (AC/AC, § 17). Nesse sentido, enquanto que fisiologicamente um indivíduo, um povo, um tipo, é considerado fraco ou forte, psicologicamente, esse mesmo indivíduo, esse mesmo povo, esse mesmo tipo é caracterizado bom, mesmo que seja uma bondade relativa. Todavia, não podemos dizer aqui que o psicológico é igual a uma determinada moral. O bom que é atribuído enquanto valor individual sob essa perspectiva psicológica já é sintoma do processo das relações das forças por dominação, ou seja, o “bom”, o “ruim” ou o “mal”, a moral são instrumentos de análise da psicologia nietzschiana, da mesma forma que o “forte” ou o “fraco” cunhado sob a perspectiva fisiológica também o são.

Um outro aspecto interessante quanto a esta diferenciação entre fisiologia e psicologia é relatado por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*. Quando o filósofo alemão analisa o modo de medicação sacerdotal, que tem por finalidade curar depressões, sendo essas depressões fisiológicas, percebe que esta medicação sacerdotal não ganha registros propriamente fisiológicos, ou seja, não chega ao diagnóstico preciso da debilitação de força. Mudando a direção do diagnóstico, pode o sacerdote receitar aos indivíduos *fisiologicamente travados* tratamentos circunscritos apenas sob registros *psicológico-morais*. A medicação sacerdotal, portanto, “por falta de saber fisiológico não penetra como tal na consciência, de modo que seu ‘motivo’, seu remédio, pode ser procurado e experimentado tão-somente no domínio psicológico-moral” (GM/GM III, § 17). Assim, não é a força, ou mesmo a fraqueza que é diagnosticada, mas sim a maldade ou a bondade, veiculadas na consciência como verdades absolutas e submetidas a uma moral, ou seja, submetidas às necessidades de um tipo, nesse caso, do tipo decadente. A medicação, por esta via psicológico-moral, se resumiria no seguimento obrigatório de regras morais e religiosas, como uma espécie de dieta que levaria qualquer indivíduo necessitado à cura, à vida eterna, ao paraíso, ou seja, a qualquer *trás-mundo* criado enquanto sentido para o sofrimento dos fisiologicamente debilitados.

Essa acusação feita por Nietzsche à psicologia da tradição é bastante contundente, visto que o filósofo alemão suprime a distância entre o psicológico e o fisiológico, entendendo o corpo enquanto “grande razão”. Psicologia e fisiologia em Nietzsche ganham uma dimensão abrangente, não sendo apenas esferas de estudo psíquico ou físico, mas dos sintomas expressos nos diversos organismos, seja este organismo um homem, uma moral, uma cultura, etc.. De acordo com Nietzsche, portanto, um dos erros da medicação sacerdotal foi justamente a criação de uma dieta trás-mundana que acreditava alcançar um estado de nirvana, estabelecendo cada vez mais as dualidades metafísicas. Assim, para o filósofo alemão, a fisiologia e a psicologia examinam apenas uma dimensão de luta das forças por mais potência e os sintomas que daí decorrem.

A insuficiência do tratamento sacerdotal administrado aos indivíduos e aos povos necessitados, todavia, não é considerada por Nietzsche uma negligência por parte dos sacerdotes. O médico-sacerdote não ocultava esse saber, ele realmente o ignorava. A insuficiência deste tratamento se deu por falta de um

*saber fisiológico*: “O que faltou aos filósofos: a) sentido histórico b) conhecimento de fisiologia c) uma meta orientada ao futuro” (26[100] *Verão – Outono de 1884*). Ignorância que Nietzsche reconhece como um alto preço a ser pago: “Nada se fez pagar mais caro que a confusão em domínios fisiológicos” (14[68] *Primavera de 1888*). Uma sobrecarga que recebeu o nome de pecado e culpa. Um ônus pago com intensas penitências. Ou seja, sofrimento combatido com sofrimento, pois ainda que não bastasse a depressão fisiológica, ignorada pelo sacerdote, este cria uma medicação de cunho *depressivo-psicológico*<sup>58</sup>. Porém, examinada e distinguida essa diferença semântica entre os registros de avaliação dos tipos, a distância entre fisiologia e psicologia é ainda muito estreita, senão confusa e imperceptível. Os registros fisiológicos e psicológicos se confundem no pensamento nietzschiano<sup>59</sup>.

Assim, as exigências fisiológicas que tratamos acima são as exigências de crescimento dos impulsos que se tornaram dominantes em um conjunto de força, impulsos que condicionam a formação da hierarquia. A formação dessa hierarquia corresponde a uma formação de domínio, o que possibilita, de modo secundário, a conservação de uma espécie de vida, seja ela expressão do que for. É sob esta perspectiva que Nietzsche caracteriza a falta de impessoalidade no homem, devido a ele ser sempre fragmento e parte de um combate total de forças. Sobre a análise do filósofo, Nietzsche ainda decreta:

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

O homem, desse modo, é resultado de uma ordenação hierárquica dos impulsos. O corpo se estrutura em centros de dominação impulsional que formam hierarquias em que o *caráter* de um ou outro indivíduo se expressa. Esse caráter é a expressão das exigências fisiológicas que mais intensamente despertam

---

<sup>58</sup> No § 18 e 19 da terceira dissertação de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche analisa os modos de medicação sacerdotal: a atividade maquinal, o causar alegria, a organização gregária, são injetados na consciência humana enquanto um meio de cura. E, ainda que não bastasse ser um erro psicológico, sua gravidade se verifica maior enquanto um erro fisiológico: “O erro é o luxo mais custoso que o homem pode se permitir; e quando o erro é porventura um erro fisiológico, então ele se torna mortal. A favor de que tem assim a humanidade pago mais caro, expiado mais duramente? De suas ‘verdades’: pois elas eram todas erros *in physiologicis...*” (16[54] *Primavera – Verão de 1888*).

<sup>59</sup> Quanto a um exame mais preciso desta diferenciação entre fisiologia e psicologia, confira Onate, “*Entre eu e si ou a questão do humano na filosofia de Nietzsche*”, p. 107 a 166. Por outro lado, quanto a um exame que conserve uma auto-implicação entre as duas ciências, confira Frezzatti, “*A psicologia de Nietzsche: afirmação e negação da vida como sintomas de saúde e doença*” e “*A fisiologia de Nietzsche: superação e da dualidade cultura/biologia*” p. 245 a 291.

no corpo. O egoísmo, o altruísmo, etc., é tão somente sintoma da hierarquia de impulsos que comanda o corpo, que se expressa enquanto um tipo de moralidade, e sob o qual formamos o conceito *de homem* em suas diversas modalidades. Nesse âmbito, a fisiologia nietzschiana busca interpretar a dinâmica impulsional do corpo, do organismo, seja ele um corpo individual ou coletivo, como uma sociedade ou uma cultura. A análise fisiológica nietzschiana procura identificar a vitalidade de um organismo, se bem hierarquizado ou em anarquia impulsional. Uma hierarquia impulsional bem formada é sinônima de um indivíduo forte, o contrário, a expressão da fraqueza.

No corpo, portanto, as sensações correspondem a hierarquias de impulsos:

Existe, afinal, uma hierarquia de estados anímicos [*seelischer*], à qual corresponde a hierarquia dos problemas; e os problemas mais altos repudiam sem piedade todo aquele que ousa se avizinhar, sem estar predestinado a resolvê-los pela altura e poder de sua espiritualidade (JGB/BM, § 213).

O sentimento é sintoma dessas configurações hierárquicas que se dão no combate das forças. Porém, juntamente a essa hierarquia de estados anímicos, que é sintoma de uma configuração de impulsos que comanda, surge a hierarquia dos problemas, ou seja, dos problemas do próprio exercício do domínio. O alargamento das responsabilidades, o sofrimento de carregar e dar as condições aos comandados, suportar o seu peso e sua resistência, todos esses problemas surgem na hierarquia: “A hierarquia é quase que determinada pelo *grau de sofrimento* a que um homem pode chegar” (JGB/BM, § 270). Grau de sofrimento que corresponde ao grau de dominação, ao grau de responsabilidade para com os subjugados. A hierarquia se forma, portanto, sob o estabelecimento de um domínio, sob a determinação de dominantes e dominados, os quais lutam para a permanência e elevação desse centro de dominação, pois “Assim o corpo atravessa a história, lutando e elevando-se” (Za/ZA I, *Da virtude que dá*). E este é um dos problemas acusados por Nietzsche que a humanidade tem que resolver:

O que me importa é o problema da hierarquia dentro do gênero humano, em cujo avanço eu não acredito; o problema da hierarquia entre tipos humanos, que sempre existiram e sempre vão existir (15[120] *Primavera de 1888*).

Desse modo, Nietzsche quer desvendar o problema da hierarquia dentro do gênero *homem*, desvendar o problema da diferença entre um e outro homem, desvendando a diversidade de tipos que surgem mediante esse combate

total das forças, mediante essa vontade de potência que é o mundo, no qual, para o filósofo alemão, se distinguem dois tipos de vida em geral: “Distingo um tipo de vida ascendente de outro da decadência, da decomposição, da fraqueza” (15[120] *Primavera de 1888*). Assim, as formações hierárquicas dos impulsos produzem tipos de vida ascendentes e decadentes. Desvendar esses tipos sob a análise da hierarquia é o que aqui se coloca enquanto problema. E para o exame desse problema é preciso ter o olhar aguçado do *verdadeiro* psicólogo.

O terceiro capítulo de nossa dissertação será o horizonte dessas questões. Desvendar o sentido da psicologia em Nietzsche e sua aplicação para a resolução dos problemas da hierarquia dos tipos humanos. Investigaremos, portanto, como a psicologia nietzschiana diagnostica uma tipologia da humanidade frente aos sintomas que se verificam com as determinadas formações hierárquicas. É nesse sentido que investigaremos o conceito de psicologia e sua relação com a hierarquia orientada por uma vertente tipológica, examinando qual os tipos diagnosticados por Nietzsche que constituem a vida enquanto processo hierárquico de forças.

### Capítulo III

#### Psicologia: uma avaliação tipológica.

Vimos no capítulo anterior que, para Nietzsche, o que importa é o problema da hierarquia dentro do gênero humano. O critério da hierarquização dos impulsos, ou seja, o modo como os impulsos se arranjam, ou ainda, se relacionam entre si, é o que permite ao filósofo alemão falar de uma tipologia entre os homens. Desse modo, uma configuração hierárquica corresponde a um tipo de homem, ou melhor, a um modo de vida. Cada modo de vida é expressão e sintoma de uma condição de potência, os quais são diferenciados em dois grandes grupos: os tipos de desenvolvimento ascendente e os tipos de desenvolvimento decadente. No entanto, uma interpretação e avaliação desses tipos é tarefa para psicólogos e leitores de signos. Portanto, é a análise sobre a psicologia nietzschiana e a hierarquização dos tipos humanos, a tipologia, efetuada pelo filósofo alemão, o que prenderá a nossa atenção neste capítulo. Examinaremos como se caracteriza a psicologia para Nietzsche e qual a sua relação com a hierarquia e a tipologia.

Um primeiro aspecto é que Nietzsche não pretende nenhuma descrição tal como as ciências da natureza fazem. O que pretende o filósofo alemão, enquanto psicólogo, é estabelecer um diagnóstico sobre a humanidade, lançando um olhar contra um ceticismo que é dirigido contra as naturezas superiores. O estimulante desta tarefa é a luta contra “o ceticismo de uma época *democrática*, que recusa uma espécie superior entre os homens. A psicologia do século é essencialmente dirigida *contra (gegen)* as naturezas superiores: queremos recalculer a humanidade” (26[342] *Final – Outono de 1884*). A psicologia almejada por Nietzsche, portanto, não quer desvendar tipos, menos ainda desvendar as estruturas da mente humana, entendida agora apenas como uma parte integrante do corpo interpretado enquanto grande razão, mas quer avaliar tipos, no sentido de que esse *avaliar* corresponda a um *hierarquizar* tipos, diferenciá-los através de seus diversos níveis de potência. O aspecto democrático dominante da época acusada por Nietzsche é o que obstrui uma visada sobre a diversidade dos tipos e suas implicações mútuas de condicionamento. Desse modo, é preciso investigar se a psicologia nietzschiana pretende ou não recusar algum tipo sequer. Verificar o modo como os tipos e quais tipos são hierarquizados. Nesse sentido, qual é o significado da psicologia para Nietzsche? Qual é a proposta nietzschiana que pode elevar a

psicologia ao posto de rainha das ciências, enquanto horizonte que nos encaminhe aos problemas fundamentais?<sup>60</sup>

Consciente da grande importância em estabelecer uma definição acerca da caracterização da nova psicologia de Nietzsche, não menos necessário é caracterizar o que na psicologia deve ser destituído de valor. É por isso que grande parte do esforço nietzschiano caminha para esta direção, senão a maioria do seu esforço intelectual, pois sua tarefa é justamente derrubar ídolos, ou seja, ideais eternos: “Este breve escrito é uma *grande declaração de guerra*; e, quanto ao escrutínio dos ídolos, desta vez não são ídolos temporais, mas *ídolos eternos...*” (GD/CI, *Prólogo*). Em um fragmento do final de 1887, por exemplo, o filósofo alemão faz duras críticas à psicologia metafísica. Nesse caso específico, a metafísica se caracteriza enquanto horizonte de manifestação das oposições de valores: “A crença fundamental dos metafísicos é a *crença nas oposições de valores*” (JGB/BM, § 2). Oposições estas criadas pelo sofrimento, ou seja, por indivíduos que se vêem com baixa potência, que se deixam levar por uma “confiança cega na razão” (8[2] *Final de 1887*). O que aqui se vê é que para cada condição de sofrimento é criada uma idéia oposta de realidade que não se manifesta na condição anterior; é criado um estado ideal em que o sofrimento não se verifique. Desse modo, se existe um mundo do devir, que com sua instabilidade causa sofrimento e outras angústias, metafisicamente, ou seja, além e contrário a esse mundo do devir, é criado um mundo do ser, que promove a estabilidade da paz e extirpação do sofrer. O problema é que os metafísicos acusados por Nietzsche utilizam estados acessórios para a criação de valores. Prazer e dor não são causas para a criação de valores, mas sim estados conseqüentes de uma intensidade de força: “Os homens corajosos e criadores não concebem jamais prazer e dor como últimas questões de valor, - estes são estados correlativos” (*idem*). Prazer e dor são conseqüências, estado final do processo de subjugação das forças; são apenas acompanhantes. Nesse sentido, a preocupação da psicologia metafísica com o sofrimento, para Nietzsche, é um absurdo<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> “[...] poderá ao menos reivindicar, em troca, que a psicologia seja novamente reconhecida como a rainha das ciências [...] Pois a psicologia é, uma vez mais, o caminho para os problemas fundamentais” (JGB/BM, § 23).

<sup>61</sup> “A preocupação do sofrimento para os metafísicos: é totalmente ingênua. ‘Beatitude eterna’: absurdistade psicológica” (8[2] *Final de 1887*).

Outro problema da psicologia denunciado por Nietzsche é a crença na causalidade. Em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão examina aquilo que ele chama de *Os Quatros grandes Erros*<sup>62</sup>. O primeiro é o erro entre causa e efeito; o segundo, o erro de uma falsa causalidade; o terceiro, o erro das causas imaginárias; o quarto, o erro do livre arbítrio. Tenhamos como fio condutor para a realização de uma breve análise o segundo erro.

Nietzsche entende que o erro acerca da causalidade foi alcançado através de três “*atos internos*”, os quais garantiriam a realidade da causalidade:

Destes três “atos internos”, com que parecia ficar garantida a causalidade, o primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a noção do eu (do “sujeito”) como causa... (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, § 3).

Mesmo havendo algumas diferenças de desenvolvimento filosófico entre as noções de vontade, consciência e de eu, há uma característica básica que as interligam: a de serem os representantes dos antecedentes de uma ação. Porém, é justamente nesta característica básica que se encontra o cerne do erro, de acordo com Nietzsche: “O chamado ‘*motivo*’ é um erro. Não passa de um fenômeno superficial da consciência, algo de lateral à ação, que mais oculta do que representa os *antecedentia* de uma ação (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, § 3). Ou seja, a psicologia antiga procurava nos três *atos internos* denunciados pelo filósofo alemão, vontade, consciência e eu, os motivos de cada ação. O homem não olhava a si mesmo enquanto um sintoma, mas sim como causa, o antecedente da ação. A religião e a moral desenvolveram fortemente esses erros: “A moral e a religião pertencem integralmente à psicologia do erro: em cada caso particular confunde-se a causa com o efeito” (GD/CI, *Os quatros grandes erros*, § 6). Portanto, Nietzsche recusa a crença no “motivo” e, conseqüentemente, recusa a vontade, a consciência e o eu enquanto princípios da psicologia, pois, no erro da falsa causalidade, era a mais antiga e duradoura psicologia que estava em ação:

A mais antiga e duradoura psicologia estava aqui em ação, nada mais fez: todo acontecimento era para ela uma ação, toda a ação o efeito de uma

---

<sup>62</sup> Quando Nietzsche examina um conceito, examina-o enquanto sintoma de um processo de relações de forças. Assim, quando o filósofo alemão fala de erro, não quer expressar com isso que sua concepção seja o oposto correto. O erro acusado já faz parte da avaliação psicológica do filósofo: “O erro é uma covardia... toda aquisição de conhecimento é *conseqüência* de coragem, de dureza contra si, de proibidade contra si...” (16[32] *Início – final de 1888*). O erro, enquanto covardia, portanto, é acreditar que exista uma verdade absoluta, verdade na qual suprime um mundo que apenas devém enquanto relação de forças. A coragem e, conseqüentemente, a aquisição de conhecimento, se desenvolve na interpretação do mundo enquanto devir, mudança, inconstância, reconhecendo, aliás, que o próprio avaliador também é sintoma deste devir.



vontade; o mundo tornou-se uma multiplicidade de agentes, um agente (um “sujeito”) atribuiu a si todos os acontecimentos (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, § 3).

Atribuindo a si todos os acontecimentos, o homem pôde criar as coisas à sua imagem, com o limite de força que este sujeito criador possuía. Mas por que então o homem deveria se espantar com a pergunta: “Que tem de extraordinário que, mais tarde, venha a reencontrar sempre nas coisas apenas *o que nelas tinha escondido?*” (GD/CI, *Os quatro grandes erros*, § 3). O que o homem escondeu nas coisas foi a sua crença na subjetividade, a sua medida, e, por isso, é o máximo que pode extrair delas. É a partir dessa constatação nietzschiana que o sujeito agente deixa de ser critério para a investigação psicológica, pois a própria subjetividade já se mostra enquanto sintoma de um processo de relações de forças, e não enquanto um representante dos antecedentes de uma ação. Não há, portanto, nenhum antecedente, mas apenas um devir de relações de forças. A velha psicologia é apenas a psicologia da vontade, da vontade enquanto suporte para a responsabilidade, para a culpabilidade, sob o desejo de encontrar a *causa* dos atos humanos. Por outro lado, a psicologia nietzschiana é a psicologia da vontade de potência, da relação que o organismo estabelece com a vida.

Não menos dispensável para Nietzsche é a psicologia do cristianismo. Seus preceitos são fundamentados sobre um mundo imaginário, formado tanto de *causas* quanto de *efeitos* imaginários:

No cristianismo, nem a moral nem a religião estão em contato com a realidade [*Wirklichkeit*]. Somente encontramos nele *causas* imaginárias (“Deus”, “alma”, “eu”, “espírito”, “o livre arbítrio” ou também o “não-livre”); *efeitos* imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “remissão dos pecados”) (AC/AC, § 15).

O fato é que a psicologia cristã cria um mundo à parte, fundamentado sob oposições de valores, no qual não se discute mais apenas diante de erros ou condições, mas sim diante de pecados e castigos, prescritos por Deus, o que já é uma imaginação. Os erros se transformam em algo desumano, sobrenatural. Em consequência disso, o cristianismo cria apenas “uma *psicologia* imaginária [*imaginäre*] (...); uma *teologia* imaginária [*imaginäre*]” (*idem*). Processo de criação imagético de valores sustentado pela simplificação psicológica dos grandes acontecimentos: “simplificaram a psicologia de todos os grandes acontecimentos na fórmula idiota de ‘obediência’ e ‘desobediência’ a Deus” (AC/AC, § 26). Ou seja, o sacerdote, munido da arte de criar valores, cria valores absolutos, imutáveis e

eternos, o que Nietzsche chama de imaginário, nos quais uns são expressão de obediência a Deus, outros, de desobediência. Com essas condições, ou melhor, com essas prescrições e dieta, o sacerdote acredita tornar um *homem mau* em *santo*. No entanto, é justamente esta teleologia psicológica o que Nietzsche quer ver superada, emergindo a psicologia do seu naufrágio: “aqui parecia palpável que um ‘homem mau’ se tornasse de repente um ‘santo’, um homem bom. A psicologia até agora existente naufragou nesse ponto” (JGB/BM, § 47). A psicologia cristã não foi capaz de perceber que há diferentes tipos de bondade, estabelecendo como “boa” somente a sua doutrina, repudiando e batizando de mau qualquer outra concepção e modo de vida. Por isso, o livre arbítrio era o sustentáculo que possibilitava fazer do homem um indivíduo responsável. A responsabilidade era do homem, mas a punição e julgamento eram de Deus. Somente o ente supremo poderia determinar a culpa, uma culpabilidade fiscalizada através dos próprios homens, que seguiam incondicionalmente as leis divinas. Contudo, a essa artimanha psicológica, Nietzsche diz não.

Em outro fragmento do outono de 1887, o filósofo alemão relata os seus cinco “*nãos*”, entre os quais, o primeiro mostra-se enquanto uma dura crítica e recusa ao provimento e desenvolvimento do sentimento de culpa, e também quanto à ingerência do conceito de punição: “Eu combato contra o *sentimento de culpabilidade*, a ingerência [*Einmischung*] do conceito de punição no mundo físico e metafísico, mesmo na psicologia, na interpretação da história” (10[2] *Outono de 1887*). Tanto a interpretação psicológica quanto a histórica se vêem inundadas por esses dois movimentos de negação contra a vida. De um lado, a inserção do sentimento de culpabilidade na consciência humana. O homem não apenas responsável pelos seus atos, mas também culpado de seus atos. Do outro, a punição *inevitável* aos atos de culpa.

Todos esses movimentos de vigilância e punição interiorizados no homem a partir do desenvolvimento psicológico metafísico e religioso, a criação do sujeito, a criação da responsabilidade deste sujeito, ou melhor, a criação da culpa deste sujeito, e a criação punitiva aos atos de culpa, Nietzsche os combate oferecendo uma nova avaliação para o homem.

Portanto, se o filósofo alemão combate na psicologia tradicional os preceitos metafísicos, sustentados pela crença na oposição de valores, na criação do sujeito e no desenvolvimento da noção de causalidade; se combate também os

preceitos religiosos, que se pautam de causas imaginárias e efeitos imaginários, criando, assim, um mundo imaginário, ou seja, um mundo imutável e eterno; e se combate a inserção do sentimento de culpa e auto-ingerência punitiva no que diz respeito a uma interpretação da psicologia na história, é evidente que ele busca um novo caminho para esta *ciência*. Em conseqüência dessas intervenções do filósofo alemão, não é a nenhuma alma, a nenhuma consciência, a nenhum sujeito que se remete a psicologia de Nietzsche, mas a tipos humanos, que são vários. E não se trata apenas de desvendar tipos, mas trata-se de, principalmente, avaliá-los, de determinar sua posição hierárquica, examinando se correspondem a um modo de vida ascendente ou decadente, um estado de saúde ou doença. Dito mais uma vez, o que importa para Nietzsche é “[...] o problema da hierarquia entre tipos humanos” (15[120] *Primavera de 1888*).

Como já indicado, Nietzsche distingue dois tipos de vida, um ascendente e outro decadente. Um tipo ascendente corresponde a uma condição fisiológica de força; o tipo descendente, a uma condição de fraqueza. Contudo, o que o filósofo alemão distingue aqui enquanto tipos ascendentes ou descendentes, que correspondem a condições fisiológicas de força ou fraqueza, não expressa nada em relação ao que é em si a força ou a fraqueza. O fato é que não existe um tipo essencialmente forte de um lado e um outro tipo essencialmente fraco do outro. Ou seja, não existe um tipo forte em si, nem mesmo um tipo fraco em si. Os tipos se caracterizam nas relações de domínio com outros tipos. É na relação de domínio que se estabelece a força ou a fraqueza de um tipo humano. Por esse motivo o homem é, para Nietzsche, um tipo ainda indefinido: “...o homem é ainda *o animal não determinado [festgestellte<sup>63</sup>]*” (JGB/BM, § 62). O homem ainda não chegou ao fim de sua estruturação, seja ela tanto fisiológica quanto psicológica, e quiçá chegará. É ante essa perspectiva que se desenvolve sua indeterminação, ou seja, a impossibilidade de se definir *um* “tipo” único de homem. De fato, não existe o *tipo* homem, o *tipo* essencial de homem que equivale a uma estrutura homogênea para

---

<sup>63</sup> O conceito “*festgestellte*” é constituído pelo adjetivo “*fest*”, que se traduz geralmente por “definitivo”, “fixo”, “confirmado”, e pelo substantivo neutro “*gestellte*”, que se traduz geralmente por “armação”, “estrutura”. Se optássemos por uma tradução literal, o conceito alemão em pauta corresponderia à “estrutura fixa”, ou “estrutura definitiva”. A utilização do termo “determinado” para a tradução do conceito “*festgestellte*” deve ser interpretado, portanto, por esta via compreensiva.

toda a humanidade, mas existe sim uma diversidade de tipos<sup>64</sup> humanos, todos indefinidos, pois a própria hierarquização dos tipos é dinâmica. Essa indefinição concernente ao gênero humano ocorre justamente porque o homem tem seu desenvolvimento histórico, não é uma idéia ou forma fixa: “definível é apenas aquilo que não tem história” (GM/GM II, § 13). O dinamismo das configurações hierárquicas contribuem para esse entendimento. Todavia, é preciso investigar as distinções que permitem a Nietzsche falar sobre dois tipos humanos classificados hierarquicamente. Quanto a isso, devemos nos orientar pela questão: sob quais configurações de impulsos um indivíduo é caracterizado e classificado hierarquicamente enquanto um tipo ascendente? E também: qual arranjo de impulsos que caracteriza e estabelece a hierarquia do seu *diferenciado*, o tipo decadente?

Em *Além de Bem e Mal*, Nietzsche nos relata sem meias palavras o modo como teria nascido toda sociedade superior:

Homens de uma natureza ainda natural, bárbaros [*Barbaren*] em toda acepção da palavra, homens de rapina [*Raubmenschen*], ainda possuidores de energias de vontade e desejos de potência [*Macht-Begierden*] intactos, atiraram-se sobre os enfraquecidos, os civilizados, os pacíficos, raças [*Rassen*] comerciantes ou pastoras... (JGB/BM, § 257).

Nesse pequeno trecho citado, já é possível identificar algumas importantes diferenças no que concerne a uma diferenciação dos tipos humanos em que, de um lado, teríamos um tipo ascendente e, do outro, um tipo decadente. Toda sociedade superior, segundo Nietzsche, foi obra de uma estirpe também superior. Essa superioridade era marcada por um modo de atuação perante a vida e perante os outros indivíduos. Modo de atuação que aqui é caracterizado a partir de conceitos que podem soar estranhamente aos ouvidos contemporâneos. A superioridade desta cultura era estabelecida pelo *grau e intensidade* de potência frente a tudo o que se mostrava obstáculo. Assim, todo aquele que não pertencia a sua estirpe era um obstáculo.

Nietzsche destaca quatro adjetivos que caracterizam esse primeiro tipo superior: ele possuía uma *natureza natural*, ou seja, sua instintividade ainda não

---

<sup>64</sup> Devemos voltar nossa atenção a um ponto importante para uma análise da tipologia nietzschiana. É preciso diferenciar um “tipo” [*Type*] de uma “raça” [*Rasse*]. Um texto que nos dá suporte para essa compreensão é *Genealogia da Moral*. Na terceira dissertação, no § 11, Nietzsche faz uma importante consideração quando analisa o sacerdote ascético: “Pois consideremos com que regularidade, com que universalidade, como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça [*Rasse*] determinada; floresce em todas as partes; brota de todas as classes” (GM/GM III, § 11). Assim, um tipo não corresponde a uma raça nem uma raça determina um tipo, não há necessidade de coexistência aqui.

se encontrava corrompida pela moralidade dos direitos iguais, nem mesmo pelos ideais que configuravam os sintomas da doença socrática; este tipo era *bárbaro* em toda acepção da palavra, portanto, não civilizado, selvagem, cruel, e, com alguma ponderação na palavra, estranho; eram *homens de rapina*. Sua ação de domínio era rápida e violenta, pois não precisavam de nenhuma justificativa para agirem em prol de sua vontade. Sua única justificção era o excedente de potência que comandava, o *desejo de potência* ainda intacto.

O que podemos entender por uma característica geral desse tipo superior, desse primeiro homem superior, é que ele foi um homem guerreiro, que via a guerra enquanto fundamento para a sua liberdade, para o seu desenvolvimento. A guerra o tornava livre. Era apenas a partir da dominação bélica que este podia tornar-se superior, ou melhor, este tipo se caracteriza enquanto superior justamente por ser livre, por deixar que sua força e sua potência o conduzisse a lutar por si mesmo. Em suma, é apenas ante essa atividade afirmativa frente a tudo que este tipo superior se desenvolve e conserva a si:

Os juízos de valor cavalheiresco-aristocráticos têm como pressuposto uma constituição física poderosa, rica, até mesmo transbordante, juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta [*starkes*], livre [*freies*], contente [*frohgemuthes*]” (GM/GM I, § 7).

Com essa expressão de força livre e contente enquanto modo de agir, este tipo se lançava contra outros tipos, e, dominando-os a partir da luta dos impulsos, tornavam-se superiores, e, aqueles, derrotados, inferiores. Portanto, não eram superiores em si, mas mostravam-se superiores na relação e luta com outros tipos.

Dessa investigação sobre a genealogia dos valores morais, Nietzsche chega a percepção de que existem, portanto, dois tipos básicos de moral, os quais preservam entre si uma diferença fundamental: “até que finalmente se revelam dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma *moral dos senhores* [*Herren-Moral*] e uma *moral de escravos* [*Sklaven-Moral*]” (JGB/BM, § 260). Porém, essa distinção moral não se dá propriamente entre indivíduos diferentes, mas até mesmo uma só pessoa pode oscilar de uma a outra moral:

Acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com ainda maior freqüência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes ainda dura coexistência [*Nebeneinander*] – até mesmo num homem, no interior de *uma só alma* (JGB/BM, § 260).

A coexistência que se refere Nietzsche tem a ver com a oscilação de potência em cada indivíduo, caracterizado enquanto uma multiplicidade de forças. O adjetivo alemão “*Nebeneinander*”<sup>65</sup>, aqui traduzido pelo termo “coexistência”, indica, antes de uma existência simultânea entre duas coisas diferentes, a oscilação de intensidade de potência que ocorre em qualquer indivíduo. O que marca uma ou outra moral é a potência, ou melhor, a moral já é sintoma de um nível de potência, da forte ou da fraca configuração hierárquica dos impulsos do organismo. Portanto, as duas morais não existem ao mesmo tempo num só homem, mas, ao contrário, este homem nunca é o *mesmo* justamente por ser um devir potência, com maior ou menor intensidade de impulsos, produzindo assim, enquanto sintoma, uma moral, seja ela de senhores ou de escravos, e mesmo oscilando entre elas.

Contudo, as diferenciações entre os valores se originam no interior de cada tipo de moral, não sendo estabelecidas suas características por um tipo de moral diferente. Cada moral tem sua hierarquia de valores e, ainda, há uma hierarquia de valores entre as diversas morais:

As diferenciações morais de valor se originam ou dentro de uma espécie dominante, que se tornou agradavelmente cônica da sua diferença em relação à dominada – ou entre os dominados, os escravos e dependentes de qualquer grau (JGB/BM, § 260).

O que o filósofo alemão nos chama a atenção aqui é que cada tipo de moral se fundamenta naquilo que para si é “bom” [*Gut*]<sup>66</sup>. Por isso, tanto os indivíduos da moral nobre, os senhores, quanto os indivíduos da moral escrava, possuidores do *instinto do rebanho*, acreditam estar de posse da bondade. Bondade essa correspondente ao nível de potência e configuração hierárquica de cada tipo. Nesse âmbito, cada tipo carrega consigo uma hierarquia de valores, da qual cada moral é conseqüência, sintoma. O trecho citado acima nos permite também ver

---

<sup>65</sup> “*Nebeneinander*”, tradução literal: “um ao lado do outro”.

<sup>66</sup> “A indicação do caminho *apropriado* [*Rechten*] me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ [*Gut*] cunhadas pelas diversas línguas?” (GM/GM I, § 4). A resposta nietzschiana para essa questão é a seguinte: “Descobri então que todas elas remetem à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’ [*Gut*], no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’: um desenvolvimento que sempre corre paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ruim [*Schlecht*]” (*idem*). O caminho *apropriado* para Nietzsche investigar uma genealogia da moral é investigar o sentido do conceito ‘bom’ em diversas línguas. Cada povo, cada cultura, tem para esse conceito um sentido semelhante: quem é bom, é superior, independente do significado do termo. Etimologicamente, o conceito “bom” se opunha à ‘ruim’, que circunscreve seu sentido enquanto ‘simples’. Com o crescimento dos valores democráticos, esse aspecto etimológico do termo é esquecido, inibido, modificado. O ‘bom’ não é mais o privilegiado, mas o miserável, o simples. O ‘bom’ antigo, esse, tornou-se mau [*Böse*].

algumas diferenças entre esses dois tipos. De um lado, o indivíduo da moral nobre, decidido, cômico de sua vontade e dos seus deveres. Para complementar, Nietzsche nos diz:

O homem da espécie nobre se sente como aquele que determina valores [...] sabe-se como o único que empresta honra às coisas, que *cria valores*. Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si (JGB/BM, § 260).

Quando o indivíduo da moral nobre cria valores, ele não presta contas a ninguém. O que ele concebe, concebe a partir de si mesmo, sua referência é ele próprio, a intensidade de sua força:

...o juízo “bom” [*Gut*] não provém daqueles aos quais se fez o “bem”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores na estrutura [*Höhergestellten*] e superiores no modo de pensar [*Hochgesinnten*]<sup>67</sup>, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeiro grau [*Ranges*] (GM/GM I, § 2).

O modo de ação da moral nobre é elevado ao mais alto grau da hierarquia de valores. O nobre sente sua ação a mais elevada, mais *necessária*. A criação dos valores nobres se dá nessa atitude afirmativa perante a vida. Para o nobre, o bom é ele próprio, pois, em princípio, “a palavra ‘bom’ não é ligada necessariamente a ações ‘não-egoístas’” (GM/GM I, § 2). No modo de valoração da moral nobre, a oposição *egoísta/não-egoísta* não tem sentido. Para esse tipo superior, todo o modo de atuar em favor de si era considerado bom, e foi “...somente com um *declínio* [*Niedergang*] dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não-egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana” (*idem*). O tipo decadente, os indivíduos da moral escrava, é para o nobre apenas algo que não possui a mesma força, um tipo fraco, que não comunga da mesma intensidade de força. É, portanto, denominado de “ruim” (*Schlecht*). Assim, os valores da moral nobre se hierarquizam de acordo com a elevação de potência que cada indivíduo encontra-se constituído. No ápice da hierarquia, os valores que correspondem a um modo de vida afirmativo, de elevação, superação, que encontra na ação sua extrema potência e glorificação de si. No subsolo hierárquico, valores que correspondem a uma negação da vida. Afirmar a vida, portanto, na concepção do homem da moral nobre, é justamente afirmar a potência de vir-a-ser que cada

<sup>67</sup> O termo alemão “*Hochgesinnten*” compõe-se do adjetivo “hoch”, que traduz-se geralmente por “elevado” e pelo substantivo masculino “Sinn”, que geralmente é traduzido por “sentido”, “significado”, “maneira de pensar”. Numa tradução literal, podemos traduzir a conjunção dos termos por “sentido elevado”, “alto significado”, “elevada maneira de pensar”. A tradução do termo por “superiores no modo de pensar” deve levar em consideração este aspecto semântico literal do próprio termo.

homem é: “O homem nobre honra o que é poderoso [*Mächtigen*], e o que tem poder [*Macht*] sobre si mesmo” (JGB/BM, § 260). Além de exercer poder, ou seja, domínio, sobre os outros, o indivíduo da moral nobre deixa que sua força transborde, que tome o controle, o que equivale a dizer que ele domina e conduz a si mesmo. Deixar a potência fluir é o mesmo que canalizar, direcionar essa potência. Com isso, este tipo superior produz a sua arte, o venerar: “São os poderosos que *entendem* de venerar [*ehren*], esta é a sua arte, o reino de sua invenção” (*idem*). O venerar do indivíduo da moral nobre é o respeito pela sua intensidade de força, pela sua distinção para com os outros. Pois até no desprezo ao “ruim” há veneração, respeito, visto que “também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de potência” (*idem*). Desse modo, não é por *amor* ao próximo, enquanto modo de ação altruísta, que o tipo superior de homem ajuda os fracos, mas antes por um ímpeto que o leva ao aumento de sua própria potência estimulado por essa potência mesma.

Por outro lado, o indivíduo da moral escrava também possui uma hierarquia de valores. Para si, o tipo decadente é “bom” (*Gut*). Não é, todavia, o que pensam a respeito os indivíduos da moral nobre. Aos olhos do homem superior nobre, o tipo decadente da moral de rebanho é uma estirpe cansada, e, por isso, doente. Somente aos olhos de si mesmo o tipo decadente é uma estirpe da paz, do nivelamento, da igualdade, da bondade *ideal*. Ao contrário do tipo superior encontrado na moral dos nobres, que reverencia a diferença entre os homens<sup>68</sup>. Essa inversão hierárquica dos valores, ou melhor, este desejo de findar qualquer hierarquia de valores inicia-se quando a criação dos valores provém de um ressentimento (*Ressentiment*):

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação (GM/GM I, § 10).

Porém, o que Nietzsche percebe aqui e nos faz compreender é que este ressentimento não produz uma *verdadeira reação*. Não é o movimento de uma ação contra outra ação. O ressentimento do tipo decadente da moral escrava produz apenas uma vingança não-efetiva, e esta corresponde a uma negação: “Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral

---

<sup>68</sup> Cf. JGB/BM, § 257.



escrava diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e este Não é seu ato criador” (GM/GM I, § 10). Enquanto a moral nobre diz *Sim a si mesma*, juntamente com essa afirmação de si, afirma também seu diferenciado, o ruim. A moral escrava, por outro lado, diz *Não a um outro, a um não-eu*. Esse outro, esse não-eu, é o nobre que *afirma a si mesmo*. Nesse sentido, a moral escrava nega a moral nobre, ou seja, nega o modo de vida do indivíduo da moral nobre. E se Nietzsche completa acerca da moral escrava, “...sua ação é no fundo reação” (*idem*), tal reação não passa de uma negação, ou melhor, ainda uma não-ação em relação ao sentido nobre de agir<sup>69</sup>.

Para a moral escrava, a estirpe da paz, os enfraquecidos, os que não suportam mais lutar, a hierarquia de valores mostra-se diferente, ou melhor, há a tentativa de minar essa hierarquização de valores. Para o tipo decadente,

a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras – pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência (JGB/BM, § 260).

O tipo decadente, antes mesmo de sofrer a pressão do domínio de uma casta dominante, sofre de imediato a pressão da existência. A vida é penosa para ele, por isso ele a nega. Enquanto o tipo de homem superior da moral nobre deixa-se emergir na potência que em si cresce, o indivíduo da moral de rebanho não consegue esse domínio, e por isso nega a sua força, o seu devir potência, ou seja, a intensidade com a qual seus impulsos se efetivam. Desse modo, o indivíduo da moral escrava não é fraco por não possuir potência. Ele, do mesmo modo que o tipo ascendente, é também uma multiplicidade de forças, porém, mal hierarquizada, o que não permite um comando e um direcionamento dele próprio<sup>70</sup>. Não correspondendo às suas necessidades impulsivas, o indivíduo da moral escrava, expressão de um tipo decadente, prescreve valores conservadores, valores úteis para manter sua condição de incerteza: “A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade [*Nützlichkeit*]” (JGB/BM, § 260). Tudo o que pode facilitar e

---

<sup>69</sup> Não é apenas o tipo escravo que se ressentido. O ressentimento também aparece no tipo nobre, porém, com significativa diferença. No tipo escravo, o ressentimento é uma doença, um envenenamento. O homem do ressentimento escravo “...entende de silêncio, do não-esquecimento” (GM/GM I, § 10). Ou seja, no tipo escravo, o ressentimento é cultivado, tem seu florescimento e sua maturação, e o fruto colhido é a vingança contra o tipo nobre e a própria vida. Por outro lado, “...o ressentimento do homem nobre, quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena* [*Vergiftet*]” (*idem*).

<sup>70</sup> Analisaremos essa hierarquização mal sucedida dos impulsos do tipo escravo mais a frente, quando examinaremos o tipo Sócrates, tendo como texto base o livro de Nietzsche “*Crepúsculo dos Ídolos*”.

beneficiar o indivíduo da moral escrava é honrado por ele enquanto valor, o que vale também para o tipo superior. Tudo o que, para o indivíduo da moral escrava, é útil a sua conservação, é honrado por ele, pois a vida de um decadente é menos sofrida quando se crê que os valores e direitos foram igualados. Por outro lado, tudo o que promove a superação do indivíduo nobre é honrado por ele, pois este indivíduo se sente bem quando sua potência excede e cresce cada vez mais, estabelecendo constantemente a diferença entre os indivíduos. Assim, podemos dizer que no ápice da hierarquia de valores cultuada pela moral escrava encontramos apenas valores úteis para sua conservação, para que permaneça sempre o mesmo, sendo a compaixão, a amabilidade, a humildade, e outros, apenas úteis para a conservação de uma estirpe enfraquecida, e que tais valores não correspondem a um excedente de força que quer tornar-se maior e mais forte, pois o decadente quer conservar-se na passividade. E para Nietzsche, “Esse ponto de vista da utilidade é o mais estranho e inadequado...” (GM/GM I, § 2). Inadequado porque, mesmo sem parecer, é um movimento de negação; estranho, por ser um movimento de segunda instância. Para a moral de rebanho, o tipo ascendente, o indivíduo da moral nobre não é considerado “ruim”, como foi feito a seu respeito. A sutileza do decadente é tornar o seu diferenciado indigno de valoração, por isso relaciona todo indivíduo poderoso, que acumula um excedente de potência, à maldade, ou seja, ao “mau”:

Este ‘ruim’ [*schlecht*] de origem nobre e aquele ‘mau’ [*böse*] que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro, uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras ‘mau’ [*böse*] e ‘ruim’ [*schlecht*], ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de ‘bom’ [*gut*] (GM/GM I, § 11).

Nietzsche, com uma elegância literária encantadora, relata o modo paradoxal em que se cristalizam as características fundamentais desses dois tipos de moral. Enquanto a moral nobre cria e cultua valores de primeira ordem, essa primazia e superioridade valorativa só é possível porque a cristalização desses valores se dá posteriormente a uma ação. Por isso o “ruim” só se constitui enquanto *criação posterior, cor complementar*. O tipo ruim só recebe esta caracterização após ser subjogado por outro tipo, que somente após essa subjugação é caracterizado superior. Todavia, os valores cultuados pela moral de rebanho são criados de modo imediato, e toda a ação será julgada em adequação a esses valores previamente estipulados.

Essa inversão metodológica na criação dos valores é útil ao tipo decadente da moral de rebanho. Assim, toda expressão de força é condenada pelo tipo enfraquecido de homem, é negada,

porque em todo o caso o bom tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem *inofensivo* [*ungefährliche*] [...] Onde quer que a moral escrava se torne preponderante, a linguagem tende a aproximar as palavras “bom” [*Gut*] e “estúpido” [*Dumm*]” (JGB/BM, § 260).

A bondade da moral escrava, portanto, requer a não-ação. Porém, não a falta de ação absoluta; a conservação de sua passividade é para os indivíduos da moral escrava *uma* forma positiva de agir. Esse não-agir da bondade de rebanho corresponde a um não-atacar, não-revidar, não-ofender, não-danificar. É, em suma, uma maneira de agir de negação, pois se não houvesse a ação em absoluto, haveria não uma negação, mas uma aceitação irrestrita de sua condição, fato que não acontece aos tipos decadentes da moral de rebanho. Esse tipo não aceita sua condição, por isso sua moral é uma moral de ressentimento, por isso nega a vida e cria um *além*, um *trans*.

O mais manifesto símbolo desse modo de agir negativamente perante a vida é vislumbrado por Nietzsche em sua *Genealogia da Moral*, quando, na terceira dissertação desse livro, analisa o sacerdote ascético. A fonte de força deste sacerdote é o seu ideal ascético. Nietzsche entende que a sua própria existência depende da supremacia deste ideal: “O sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas sua fé, mas também sua vontade, seu poder [*Macht*], seu interesse. Seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM/GM III, § 11). A única fonte de força para o sacerdote é o seu próprio ideal ascético, é a sua valoração perante a vida. Todavia, “o asceta trata a vida como um caminho errado” (*idem*). Sua valoração perante a vida, portanto, é de negação:

(Juntamente com aquilo a que pertence, “natureza”, “mundo”, toda a esfera do vir-a-ser [*Werdens*] e da transitoriedade [*Vergänglichkeit*]), é por eles colocada em relação com uma existência inteiramente outra, a qual se exclui e à qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesma (GM/GM III, § 11).

O que tem maior valor para o asceta não é a transitoriedade e incerteza da vida, mas sim o ideal de que existe uma outra vida, *inteiramente eterna, imutável, agradável e previsível*, ou seja, uma vida que não possui nenhum tipo de relação com a vida que estes negam. Essa carência de ligação entre uma vida e outra é umas das características que permite ao sacerdote ascético negar o *mundo*. Assim, a vida não é apenas excluída ou colocada em oposição com essa outra vida.

O fato essencial deste ideal é colocar a vida contra ela mesma, criar valores para a vida que negue essa mesma vida. É isso o que torna a vida ascética uma contradição:

Pois uma vida ascética é uma contradição de si [*Selbstwiderspruch*]: aqui domina um ressentimento impar, aquele de um insaciado instinto e vontade de potência [*Machtwillens*] que deseja tornar-se senhor, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais (GM/GM III, § 11).

O que marca o paradoxo de uma vida ascética, portanto, não é ser ela uma contradição em relação a uma outra vida, mas, antes disso, ela é uma contradição de si mesma, está voltada contra si mesma. E não é apenas uma parte da vida que quer ser assenhoreada, mas a vida mesma, integralmente. Contudo, há questões ainda não exploradas aqui: qual o sentido desta negação da vida? Por que a vida, vivida de modo ascético, é uma contradição de si? Esta contradição é efetivamente real? Nietzsche é enfático na resposta:

Uma autocontradição [*Selbstwiderspruch*] tal como parece apresentar-se no asceta, “vida contra vida”, é, (...) considerada fisiologicamente, e não mais psicologicamente, simplesmente insensatez. Só pode ser *aparente* [*Scheinbar*] (GM/GM III, § 13).

Portanto, considerada fisiologicamente, a contradição “vida contra vida” é aparente e uma insensatez. Se há contradição aqui é tão somente psicológica, interpretativa:

...tem de ser uma espécie de expressão provisória, uma interpretação, fórmula, ajustamento, um mal-entendido psicológico de algo cuja a natureza própria há muito não pode ser entendida, há muito não pode ser designada em si (GM/GM III, § 13).

A aparente contradição é tanto uma expressão provisória, justamente por não haver aqui uma expressão definida, hierarquizada. O que se esconde por trás dessa aparente contradição, desse *mal-entendido psicológico*, é uma condição fisiológica enfraquecida, “...é indício de uma parcial obstrução fisiológica e cansaço” (GM/GM III, § 13). Em defesa ao próprio sacerdote ascético<sup>71</sup>, Nietzsche argumenta acerca da origem desse ideal: “O *ideal ascético nasce do instinto de cura [Heil Instinkte] e de proteção [Schutz] de uma vida em degeneração*, que por todos os meios procura manter-se e combater por sua existência” (GM/GM III, § 13). Portanto, esse modo ascético de negar a vida esconde a ação de um

<sup>71</sup> “[...] dificilmente o sacerdote ascético será um defensor afortunado deste ideal [...] Tão pouco será ele o juiz mais imparcial da controvérsia aqui levantada. Portanto, teremos que ajudá-lo a bem defender-se de nós [...]” (GM/GM III, § 11).

instinto de cura (*Heil*), um instinto que procura prosperar, tornar-se *são*. O que há nesse ideal não é a luta da *vida contra a vida*, não há aqui uma contradição efetiva, mas há a luta da vida contra a sua degeneração, contra a morte. É a luta da vida contra a sua condição de finitude. Nesse sentido, “o ideal ascético é um artifício para a *preservação* [*Erhaltung*] da vida” (*idem*); é sob esse aspecto que se funda a sua vontade de ser outro, de negar a vida, que o sacerdote faz psicologicamente. Ele a nega porque não suporta vivê-la, pois, no seu caso, ela é mórbida. É assim que o filósofo alemão chega à definição desse tipo: “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro [*Anders-sein*], de ser-estar [*Anderswo-sein*] em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão” (*idem*). Eis o que é o *tipo asceta*: o desejo de *ser outro*. Deseja ser outro porque se encontra doente, enfraquecido, por isso nega a si mesmo, e, paradoxalmente, a partir dessa negação, afirma sua condição degenerada e se conserva na vida: “este sacerdote ascético, este aparente inimigo da vida, este *negador* [*Verneinende*] – ele está entre as grandes potências *conservadoras* [*Conservirenden*] e *afirmadoras* [*Ja-schaffenden*]<sup>72</sup> da vida...” (GM/GM III, § 13). Mas como pode um Não perante a vida ser artifício de afirmação desta mesma vida? Como este Não produz um Sim?

Nietzsche entende que o homem é o animal doente por excelência: “Pois o homem é mais doente, inseguro, inconstante, indeterminado que qualquer outro animal, não há dúvida – ele é o animal doente [*Kranke*]” (GM/GM III, § 13). É o mais doente justamente por ser o animal mais ousado, mais propenso e jogado ao perigo; o animal mais experimentado:

É certo que ele também ousou, inovou, resistiu, desafiou o destino mais que todos os outros animais reunidos: ele, o grande experimentador [*Experimentator*] de si mesmo, o insatisfeito, insaciado, que luta pelo domínio último com os animais, a natureza e os deuses – ele, o ainda não domado, o eternamente futuro, que não encontra sossego de uma força própria que o impele... (GM/GM III, 13).

Refém de uma força que o domina e o conduz, o homem torna-se um criador de Sim, mesmo quando diz Não. Sua força criadora é sempre sintoma de uma vontade de potência inquebrantável. Assim,

O Não que ele diz [o Sacerdote Ascético] à vida traz à luz, como por mágica, uma profusão de Sins mais delicados; sim, quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz viver... (GM/GM III, § 13).

<sup>72</sup> Numa tradução literal, o termo alemão “Ja-schaffenden” pode significar “criadores de sim”, visto que o termo “Ja”, corresponde à interjeição “sim” e o termo “schaffen”, ao verbo intransitivo irregular “criar”, “produzir”.

Se a ferida do asceta é a falta de hierarquização de sua potência, ele usa esta carência para se fortalecer, ou melhor, para enfraquecer quem obtém os impulsos bem hierarquizados. É ante esta perspectiva de contaminação da força que Nietzsche sentencia um pouco antes: “Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos” (GM/GM III, § 14). Sua pretensão de igualar as potências, minar a hierarquia e diferença existente entre os tipos humanos, é o que permite a ele se conservar na vida. A sua própria ferida, portanto, a fraqueza, a falta de hierarquia dos impulsos, o faz viver. Justamente por manifestar-se enquanto infortúnio dos fortes, mesmo afirmando e conservando-se na vida através de sua fraqueza, esse tipo de homem não recebe de Nietzsche uma menção honrosa. Ao contrário, são eles, esses tipos enfraquecidos de homem, quem o filósofo alemão destitui de um valor elevado, colocando-os numa posição baixa na hierarquia dos valores, pois “são eles, são os *mais fracos*, os que corroem a vida entre os homens, os que mais perigosamente envenenam e questionam nossa confiança na vida...” (GM/GM III, § 14). O Sim que é criado pelo tipo asceta, caracterizado enquanto tipo decadente, é um Sim que envenena, que adoece, que corrói, pois o seu remédio é a sua própria doença.

Quanto a esse tipo de medicação sacerdotal, ou melhor, esse tipo de envenenamento, esse tipo de contaminação da força (impulsos bem hierarquizados) pela fraqueza (impulsos desagregados), o filósofo alemão, em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, propõe uma complementação do diagnóstico acerca do *tipo* Sócrates auferido já em *O Nascimento da Tragédia*. Já em seu período filosófico inicial, Nietzsche considerava Sócrates e Platão enquanto sintomas de declínio e decadência: “reconheci Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da decomposição grega, como pseudogregos, como antigregos (*Nascimento da Tragédia 1872*)” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 2). Quais são, portanto, os indícios que permitem a Nietzsche considerar Sócrates e Platão enquanto *tipos* decadentes?<sup>73</sup> Em geral, os juízos profetizados acerca da vida são para Nietzsche indícios bastante fortes desta inclinação decadente do homem, ou seja, são os sintomas dessa decadência:

---

<sup>73</sup> Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche já reconhecia enquanto sintoma de declínio em Sócrates a elevação da lógica em detrimento da sabedoria instintiva:

“[...] em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador”. (GT/NT, § 13).

Acerca da vida, os mais sábios proferiram em todos os tempos o mesmo juízo: *não vale nada...* Sempre e em toda parte se ouviu o mesmo rumor – um rumor cheio de dúvida, de melancolia, cheio de cansaço de viver, cheio de resistência contra a vida (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 1).

De modo geral, entre os mais sábios, e não apenas em Sócrates, o filósofo alemão percebe juízos decadentes, juízos que indicam um cansaço perante a vida. O que faz o filósofo grego receber uma análise mais detida, todavia, é ser ele promotor de uma manifestação intensa dessa fraqueza: “O próprio Sócrates dizia ao morrer: ‘viver significa estar longamente enfermo<sup>74</sup>; devo um galo a Asclépio<sup>75</sup> salvador’” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 1)<sup>76</sup>. As últimas palavras de Sócrates permitem que Nietzsche o considere também um cansado da vida. Tal é o problema de Sócrates de acordo com Nietzsche, o seu cansaço de viver. Todavia, esse cansaço não é causa, mas consequência de uma condição fisiológica: “Para a *décadence* em Sócrates não aponta apenas a dissolução e a confessada anarquia dos instintos, mas também a superfetação do lógico e aquela *malignidade de raquítico*, que o distinguia” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 4). A decadência em Sócrates é, portanto, sintoma de sua fraqueza, ou seja, da falta de hierarquia dos impulsos. O que marca a fraqueza em Sócrates não é a falta de força, mas antes, a falta de comando, a falta de hierarquia dos impulsos. Essa falta de comando faz Sócrates tornar-se excessivo: “Tudo nele é excessivo [*Übertrieben*<sup>77</sup>], *buffo*, caricatura; tudo era ao mesmo tempo oculto, repleto de equívocos, subterrâneo” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 4). Esse excesso, todavia, corresponde à anarquia dominante em Sócrates. O exagero, a caricatura, se mostra na falta de

<sup>74</sup> Essa interpretação de Nietzsche, que considera Sócrates consciente de que a vida é uma doença, deve-se a várias considerações socráticas encontradas no diálogo *Fédon*. Aqui, nos limitaremos a citar duas delas:

“[...] durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada a essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos!” (*Fédon*, 66 b).

“[...] pois nele [no filósofo] há de existir a forte convicção de que em parte alguma, a não ser em outro mundo, poderá encontrar a pura sabedoria” (*Fédon*, 68 b).

<sup>75</sup> Reza a mitologia que Asclépio era o deus grego da medicina. Seu prestígio para os antigos foi grande. Na *Iliada*, Homero apresenta Asclépio como um hábil médico. Já em Hesíodo e em Píndaro, é possível verificar como Zeus fulmina Asclépio com um raio por pretender igualar-se aos deuses e tornar os homens imortais.

<sup>76</sup> No diálogo *Fédon*, as últimas palavras de Sócrates foram: “- Críton, devemos um galo a Asclépio; não te esqueças de pagar esta dívida” (*Fédon*, 118 a).

<sup>77</sup> O termo alemão “*Übertrieben*” é composto pela preposição “*Über*”, que significa em português “sobre”, “acima de”, “além”, e pelo substantivo “*Triebe*”, que em português traduz-se por “impulso”, “instinto”, “pulsão”, “compulsão”. Numa tradução literal, o termo “*Übertrieben*” pode significar “além do impulso”, “além do instinto”. Essa significação literal tem valor para nós mediante a acusação seguinte que Nietzsche faz a Sócrates, quando o filósofo grego eleva o valor da dialética em detrimento do “*antigo gosto grego*”, ou seja, quando Sócrates condena o corpo e eleva a faculdade intelectual.

configuração dos impulsos, na falta de hierarquia, na falta de comando, na falta de domínio. É por isso que Sócrates necessita ir além de seus impulsos, por isso necessita condenar o corpo e glorificar a razão, a alma. Esta é a questão colocada por Nietzsche logo após o seu relato acerca da decadência socrática: “Procuro compreender de que idiossincrasia promana aquela equação socrática de razão = virtude = felicidade” (*Idem*). Esta equação socrática, “razão = virtude = felicidade”, além de ser sintoma de um desejo que busca ultrapassar os impulsos corporais para alcançar uma pretensa pureza intelectual, ou seja, um mundo inteligível, o mundo das idéias ou das formas puras, é, ainda, o epílogo de um caminho traçado pelos *corcéis* da dialética: “Com Sócrates, o gosto grego corrompe-se [*schlägt*] em favor da dialética” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 5). Essa corrupção em relação ao gosto grego, que é a corrupção do gosto grego pela arte trágica, a arte trágica enquanto consolo metafísico, enquanto consolo da existência através dos impulsos dionisíacos e apolíneos expressos pela arte<sup>78</sup>, é mais uma vez consequência da falta de hierarquia dos impulsos:

Em toda a parte onde a autoridade [*Autorität*] se insere ainda nos bons costumes, onde não se fornecem “justificações” [*Begründet*], mas se ordena [*Befiehlt*], o dialético é uma espécie de arlequim: é objeto de galhofa e ninguém o toma a sério (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 5).

A dialética é decadente porque impõe aos indivíduos que justifiquem a sua ação mediante valores previamente estabelecidos. É o que acontece com a equação “razão = virtude = felicidade”. Qualquer indivíduo que quisesse chegar a um estado máximo de felicidade, segundo Sócrates, deveria seguir as predições dessa equação. Nietzsche ainda conclui que a dialética é decadente por ser um artifício de segunda ordem, ou melhor, de última ordem: “Só se escolhe a dialética quando não se tem outro recurso [*Mittel*]” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 6). E completa: “Pode ser apenas autodefesa nas mãos daqueles que já não tem outras armas” (*idem*). Nietzsche considera a dialética enquanto um último recurso daquele que se encontra enfraquecido porque é uma busca desenfreada pelo fixo, pelo estável, ou seja, pela verdade. A dialética pressupõe que a realidade está na alma. A ação dialética manifesta, portanto, o último resquício de força de um indivíduo debilitado, manifesta a aproximação deste com a morte. É uma espécie de *extrema-unção*, um desejo de purificação, anseio de salvação. Todavia, por ser a dialética um último

---

<sup>78</sup> Cf. *GT/NT*, § 7.



recurso, isso não diz que seja ela uma arma menos potente: “Como dialético, tem-se na mão um instrumento implacável; pode com ele exercer-se a tirania” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 7). Justamente por ser o último recurso, deve ser o recurso que decide de uma vez a condição de quem o utiliza. Não, entretanto, apenas de quem se tornou dialético, ou seja, enfraquecido, mas também daqueles que são contaminados pelo *saber* dialético. Ele é implacável porque conserva o seu tipo, e, tirânico, porque *despotencia* seu opositor: “O dialético deixa ao seu adversário a prova de que não é um idiota: enfurece-o e, ao mesmo tempo, torna-o impotente” (*Idem*). A tirania, portanto, é enfraquecer os que possuem força, tentando inverter a hierarquia dos tipos.

Sobretudo, Sócrates, na interpretação de Nietzsche, criou com a dialética uma nova modalidade de competição, ou seja, um novo tipo de Agón: “Fiz compreender porque é que Sócrates era repugnante [*Abstossem*]; falta ainda mais explicar *porque* é que fascinava [*Fascinirte*]. – Descubrira um novo tipo de “agón”<sup>79</sup>” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 8). A dialética causava fascínio e sedução justamente por ser uma arma, um artifício de luta. E não só isso, era medicamento, remédio, sensação de alívio. Através desta sedução pela disputa, pelo jogo conceitual, o filósofo grego não se deixava atingir<sup>80</sup>. A dialética era realmente eficaz. Por isso os fracos podem vencer e impor seus valores à vida. E foi com essa capacidade de fascinar que Sócrates “adivinhou ainda mais (...) compreendeu que o seu caso, a idiosincrasia do seu caso, já não era nenhuma exceção” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 9). Se Sócrates, segundo Nietzsche, tinha consciência de sua debilidade, de sua falta de comando dos impulsos, percebeu ainda que o seu caso era o caso comum: “O mesmo tipo de degenerescência preparava-se silenciosamente em toda a parte (...) Em toda parte os instintos encontravam-se em

---

<sup>79</sup> Reproduzimos aqui uma nota de Artur Morão, tradutor de *O Crepúsculo dos Ídolos*, Edições 70 – 2002. “Agón: certame, competição. Nietzsche alude aos *agones* gregos, que eram de três tipos: a) de destreza corporal, b) hípicas e c) musicais. Por extensão, a dialética constituiria como que uma forma bastarda de *agón*, indício de decadência do espírito e da cultura grega, na interpretação de Nietzsche”. A nota se encontra na página 25 do referido livro.

<sup>80</sup> No tribunal, o grande acusador de Sócrates foi Meleto. Em sua apologia, Sócrates o destitui de qualquer autoridade no que diz respeito às suas acusações. Sócrates chega até a desclassificar Meleto de sua autoridade, dizendo que este não mereceria fé. O promotor é acusado pelo filósofo grego de estar brincando em julgamento, fazendo acusações desconexas, na intenção de que o filósofo grego venha a se contradizer e mostrar a partir de si próprio que sua própria defesa não mereça crédito. Pois seria muito difícil alguém se absolver de um processo entrando em contradições constantemente. De fato, se Sócrates fosse condenado, não seria por mérito de Meleto, nem mesmo de Anito, outro acusador seu, mas antes dos preconceitos e rancores criados a sua volta pela sobriedade incompreendida que aquele aparentava ter. É, portanto, mostrando que as acusações não o atingem que Sócrates tenta se justificar. Cf. o diálogo *Apologia de Sócrates*, de Platão.

anarquia; em toda a parte se estava a beira do excesso” (*idem*). Sócrates fascinava justamente por aparentar ser a cura da anarquia geral dos impulsos. Porém, não passava de um caso extremo da doença. Sócrates mesmo era *excessivo, caricatura, anárquico*.

Enquanto caso extremo, de acordo com o filósofo alemão, Sócrates é a mais clara manifestação da dissolução grega. O problema de Sócrates, portanto, expressa a pulsão de um *tipo*, de uma condição, de uma *necessidade*:

O fanatismo com que todo o pensamento grego se arroja para a racionalidade revela um estado de necessidade: estava-se em perigo, havia apenas uma *única* escolha: ou ir ao fundo ou ser *absurdamente racional*... (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 10).

*Única escolha* porque era a sua própria condição, o seu último recurso, o seu único remédio<sup>81</sup>. É sob esta perspectiva que Sócrates, acreditava Nietzsche, fascinou e impôs seu pensamento enquanto um valor dominante, ou seja, um valor do qual se tinha necessidade: “Fiz compreender como Sócrates fascinava: parecia um médico, um salvador” (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 11). A medicação socrática, na boca de Nietzsche, era “racionalidade a todo custo” (*idem*). Todavia, não passava de uma crença e, como tal, residia no *erro (Irrthum)*. Mas qual o sentido deste erro? Por que a medicação socrática é inábil? O fato é que cada tipo está *preso* à sua própria intensidade de potência e hierarquia dos impulsos. O que se faz é sempre expressão, sintoma de sua força ou fraqueza, de sua hierarquia ou anarquia dos impulsos, visto que a vida é vontade de potência, uma luta incessante de impulsos entre si sob uma tendência ao crescimento de potência. Portanto, as perspectivas que se abrem não são curativas, mas expressão de uma condição de existência estabelecida, seja ela sintoma de força ou de fraqueza:

É um engano de si mesmo [*Selbstbetrug*], por parte dos filósofos e moralistas, crer que, para sair da *décadence*, é preciso contra ela fazer guerra. Subtrair-se [à decadência] está para além de suas forças: o que escolhem como remédio, como libertação, constitui somente uma expressão [*Ausdruck*] da *décadence* – *mudam* [*Verändern*] a sua expressão, mas não abrem nenhuma saída (GD/CI, *O problema de Sócrates*, § 11).

A medicação socrática não passa, segundo Nietzsche, de um engano sobre si mesmo. Trata-se de uma ilusão de cura. Um tipo decadente não possui forças que o façam superar as condições de potência que lhes são próprias. A sua condição impulsional, ou seja, a hierarquia ou anarquia dos impulsos, é a sua

---

<sup>81</sup> “Nem Sócrates nem seus ‘enfermos’ tiveram outro remédio senão ser racionais – era de rigor, era o seu *último* recurso” (CI, *O problema de Sócrates*, § 10).

própria força, o que o conduz enquanto vivente. Dessa forma, nenhum organismo luta contra sua própria condição, ou melhor, contra a sua própria potência. Diferentemente, todo organismo, todo tipo, que é a manifestação de *um* modo de vida, se aprofunda em sua condição de existência, e, mergulhando em si mesmo, engana-se em si mesmo. Especificamente neste caso, o caso do *tipo* Sócrates, criou-se, portanto, uma imagem de liberdade, uma imagem de cura que não passa de sintoma de sua própria decadência, de sua anarquia dos impulsos.

As análises até aqui reunidas nos permitem considerar, portanto, que não existe uma diferença de *essência antagônica* entre força e fraqueza, ou seja, não há uma diferença qualitativa entre o que é forte ou fraco, entre um tipo ascendente e um tipo decadente, mas que a fraqueza nada mais é do que um outro grau de intensidade de potência e um outro grau de hierarquização dos impulsos. O que diferencia os tipos humanos não é a *qualidade* da sua força, mas o *quantum* de potência. A força não tem uma qualidade em si. Porém, não é unicamente uma maior intensidade da potência o que garante um sintoma de força, de superioridade. O que faz um organismo forte é a intensidade dos impulsos juntamente com a capacidade de organização dos impulsos, com a capacidade do arranjo desses impulsos mais intensos, a capacidade de comando, a formação da hierarquia. Quando analisamos os tipos examinados por Nietzsche, vemos que o tipo superior, o indivíduo da moral nobre, é forte porque os impulsos que o constituem encontram-se bem hierarquizados, conduzindo-o na direção de sua própria superação, ao aumento de sua própria força. Quando observamos o tipo inferior, o indivíduo da moral escrava, tal fraqueza e inferioridade se caracterizam pela má hierarquia dos impulsos que o constitui. Desse modo, é a hierarquia ou a anarquia dos *quanta* de potência o que caracteriza a força ou a fraqueza de um organismo, e não os impulsos em si mesmos, visto que estes não são *qualidades* em si. Assim, força ou fraqueza, ascendência ou decadência, saúde ou doença não são opostos, e sim, apenas um processo, um desenvolvimento de diferentes graus de intensidade de potência e organização dos impulsos<sup>82</sup> num organismo ou numa organização, seja um homem, uma família, uma cidade, uma cultura, um Estado, etc.: “As *falsas oposições*: todos os graus [*Stufen*] se dispõem lado a lado uns aos outros [*neben*

<sup>82</sup> Em JGB/BM, Nietzsche expressa esse modo de entendimento acusando a “rudeza” de nossa linguagem:

“Pois embora a *linguagem*, nisso e em outras coisas, não possa ir além de sua rudeza e continue a falar em oposições, onde há somente graus [*Grade*] e uma sutil gama de gradações [*Stufen*]” (JGB/BM, § 24).

*einander vorhanden]*” (7[129] *Primavera – Verão de 1883*). Nesse âmbito, uma tipologia não se preocupa em distinguir tipos efetivamente opostos, mas procura evidenciar as diferenças que os separam, que é sempre uma diferença de potência e de hierarquia desses *quanta* de impulsos.

Em um artigo de Müller-Lauter<sup>83</sup> encontramos uma caracterização radical do pensamento nietzschiano acerca da decadência. O comentador alemão afirma que Nietzsche, no último ano de atividade filosófica, rejeita de forma efetiva o desenvolvimento de um modo de vida decadente. A partir da idéia do *além-do-homem*, teria Nietzsche, segundo Müller-Lauter, desenvolvido duas perspectivas distintas. De um lado, este tipo “exige o homem da grande síntese, que reúne em si um máximo de experiências contrárias, inclusive as da *décadence*” (Müller-Lauter, W., 1999 - p.26). Num segundo aspecto, “desenvolve o pensamento da formação seletiva do horizonte, separando-se no organismo as partes ‘sadias’ e as ‘degeneradas’” (Müller-Lauter, W., 1999 – p.26;27). Partidário deste último tipo de homem, Nietzsche, portanto, reconhece, aos olhos do comentador alemão, que “o homem mais poderoso deveria ser bem sucedido na segregação ou até na eliminação das últimas (das vidas degeneradas)” (Müller-Lauter, W., 1999 – p.27). Essa consideração de Müller-Lauter merece atenção. Embora não dê exemplos do que afirma, há, todavia, alguns textos que realmente podem incitar uma interpretação nessa direção, ou seja, que Nietzsche, em seus últimos escritos, deseja a extirpação da decadência.

No livro *O Anticristo*, no qual Nietzsche promulga suas *Leis contra o cristianismo*, temos um bom exemplo dessa condição interpretativa. O artigo terceiro dessas Leis reza assim: “O lugar amaldiçoado em que o cristianismo chocou seus ovos de basilisco será completamente arrasado...” (AC/AC, *Leis contra o Cristianismo*, artigo Terceiro). Na mesma direção, o quinto artigo diz: “Comer à mesa com um padre exclui-vos”, o padre será “encarcerado, privado de alimentos, expulso para um local como o deserto” (AC/AC, *Leis contra o cristianismo*, artigo Quinto). Não menos duro e severo, no livro *Crepúsculo dos Ídolos*, o filósofo alemão assevera: “Criar uma nova responsabilidade, a do médico, para todos os casos em que o interesse mais elevado da vida, da vida *ascendente*, exige a repressão e a rejeição implacáveis de toda vida degenerada” (GD/CI, *Incursões de um*

---

<sup>83</sup> Com o título: “*Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner”, publicado nos Cadernos Nietzsche 6.

*extemporâneo*, § 36). E ainda: “Não está em nossa mão impedir o termos nascido; mas podemos reparar esse erro [*Fehler*] – pois, às vezes, é um erro” (*idem*). Seguindo a mesma direção perspectiva, encontramos em um fragmento tardio de Nietzsche, intitulado de “*A grande política*” a devida afirmação:

*Primeira proposição*: a grande política quer tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas; ela quer criar um poder suficientemente forte para cultivar [*züchten*] a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida, - contra aquilo que corrompe, envenena, calunia, faz perecer... (25[1] *Dezembro de 1888 – Início de 1889*).

São três momentos que, vistos de modo dispersos, parecem corroborar e dar autenticidade à consideração de Müller-Lauter. Todavia, essa consideração radical, de que Nietzsche efetivamente deseja a extirpação da decadência, fica deslocada no interior de sua própria filosofia. Vimos que, para Nietzsche, a vida é um combate total, um constante lutar de forças entre forças, em que conjuntos de impulsos são dominados por outros conjuntos de impulsos. Se o filósofo alemão, no entanto, em algum momento, parece requerer que um tipo prevaleça sobre outro, não nos parece algo além de uma transvaloração dos valores, ou seja, de que um modo de vida tornou-se dominante sobre um outro modo de vida. Isso caracteriza o surgimento de uma nova hierarquia de valores, um novo modo de vida dominante. O desejo de uma luta implacável de Nietzsche, ou melhor, de um tipo superior contra a decadência, relatada em seus últimos escritos, quer apenas expressar a vontade de domínio que é própria da vida. Assim, se é requerido, segundo Müller-Lauter, o surgimento incondicional de um tipo superior de homem, tal surgimento não se dará de outra forma senão pela instituição de um domínio sobre um outro tipo enfraquecido. A existência mútua de uma diversidade de tipos, expressões tanto de uma vida ascendente quanto de uma vida decadente, portanto, não pode ser negada.

Desse modo, é a diferença entre os tipos e a convivência paralela entre eles o que nos permite, portanto, falar de uma tipologia. Ou melhor, é essa diferença e as relações de domínio entre os impulsos o objeto de uma tipologia. E justamente a reunião deste material é o que prepara um estudo sobre os tipos humanos através dos seus sintomas, como, por exemplo, uma tipologia moral:

Deveríamos, com todo rigor, admitir o *que* se faz necessário por muito tempo, o *que* unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem (...) como preparação para uma *tipologia* da moral (JGB/BM, § 186).

Uma tipologia da moral, portanto, só emerge “...na comparação de muitas morais” (JGB/BM, § 186). É preciso observar os sintomas, os mais variados juízos de valor que provêm de uma moral, ou mesmo uma cultura, um estado, um povo, colocando-os lado a lado para uma avaliação, pois, se houvesse apenas um tipo humano, ou seja, um tipo “essencial” do humano, não poderíamos avaliá-lo, visto que a avaliação aqui se circunscreve na diferenciação e hierarquização dessa diversidade de tipos humanos, diagnosticando seus sintomas, atribuindo-lhes um caráter de ascendência ou decadência sob o critério da interpretação do mundo enquanto vontade de potência. Desse modo, o filósofo alemão não pretende que algum tipo seja extirpado efetivamente. A diferença e a hierarquia das forças se ausenta de uma teleologia que efetivamente assuma esta perspectiva. “Querer” que apenas um tipo surja e viva em sua igualdade junto ao próximo é uma ingenuidade de pensamento, assevera Nietzsche:

Há povos e homens totalmente ingênuos, que acreditam que um *tempo* permanentemente *bom* seria algo desejável: ainda hoje acreditam no *rebus moralibus*, que somente o “homem bom” e nada além do “homem bom” seria algo desejável, e que a marcha do desenvolvimento humano caminhará justamente para o momento em que restasse apenas ele (10[164] *Outono de 1887*).

É uma ingenuidade, portanto, acreditar que apenas um tipo humano possa ser desejado, pois os tipos se formam a partir do caos indeterminado da luta dos impulsos por mais potência. É nesse sentido que Nietzsche enfatiza o caos [*Chaos*] enquanto característica do mundo: “- que o mundo não seja absolutamente um organismo [*Organism*], mas o caos [*Chaos*]: que o desenvolvimento da ‘espiritualidade’ [*Geistigkeit*] seja um meio para a duração relativa da organização [*Organisation*]...” (11[74] *Novembro de 1887 – Março de 1888*). Ou seja, Nietzsche não entende o mundo enquanto um organismo absoluto, estático, mas em pleno desenvolvimento, e em um desenvolvimento casual, não-objetivo, talvez mesmo caótico. Essa não-objetividade do desenvolvimento do mundo, ou seja, da vontade de potência, é o que permite a formação de diversos organismos com uma duração apenas relativa. Dessa maneira, a duração da hierarquia das forças é relativa, o que nos permite falar de uma tipologia e de uma mudança e constante diferenciação dos tipos humanos. A hierarquia dos impulsos que condiciona um tipo humano, portanto, está em constante desenvolvimento, não havendo um organismo absoluto, fechado em si mesmo, mas apenas organismos dinâmicos, pois o desenvolvimento das

configurações hierárquicas é dinâmico. Por isso, tanto o alto quanto o baixo é compreendido por Nietzsche enquanto pertencente ao *caráter* do mundo:

Pertencemos ao caráter [*Charakter*] do mundo [*Welt*], não há dúvidas disso! Só temos acesso a ele através de nós mesmos: tudo o que é alto [*Hohe*] e baixo [*Niedrige*] precisa ser compreendido [*verstanden*] como necessariamente [*nothwendig*] pertencente ao ser [*Wesen*] do vir-a-ser [*werden*] (1[89] *Outono de 1885 – Primavera de 1886*).

Alto e baixo que não se fundam enquanto uma qualidade em si, pré-estabelecida, mas que se caracterizam no embate das forças por mais potência, no caos indeterminado do mundo. Mundo, portanto, é vir-a-ser, o combate total das forças por mais potência se efetivando. Assim, vemos que um tipo não exclui o seu oposto, mas que ambos vivem paralelamente: “Devem ambos os tipos coexistir mutuamente [*es sollen zwei Arten neben einander bestehen*]” (7[21] *Primavera – Verão de 1883*). Existe, desse modo, uma constante luta de dominação entre essas duas perspectivas tipológicas humanas, uma constante luta entre doença e saúde, ascendência e decadência. Em outras palavras, coexiste um processo de agregação e desagregação dos impulsos, do vir-a-ser, do próprio mundo, um processo de ordenação e desordem hierárquica dos impulsos, e, conseqüentemente, dos sintomas, dos tipos humanos.

Um tipo, portanto, não exclui o seu oposto, ao contrário, cada tipo, aparentemente antagônico, é ingrediente necessário para o surgimento do outro: “O nivelamento [*Ausgleichung*] do homem europeu é o grande processo que não há de ser inibido: dever-se-ia ainda acelerá-lo. A necessidade para uma *abertura de abismo, distância, hierarquia* está dada com isso: não a necessidade de tornar mais lento o processo” (9[153] *Outono de 1887*). Desse modo, as condições fisiológicas, a luta dos impulsos entre si, que se expressam enquanto sintoma (igualdade de direitos, desprezo ao corpo, etc.) do nivelamento do tipo homem não deve, necessariamente, para que surja um novo tipo superior de homem, ser inibida, estagnada, mas sim acelerada, ou seja, que tenha o seu desenvolvimento levado até as últimas conseqüências, que é o preâmbulo do próprio surgimento de uma estirpe superior, de uma nova condição fisiológica, de um arranjo hierárquico potente. *O último grau de desenvolvimento de um tipo é a sua própria superação*. Por isso, os diversos tipos, aparentemente antagônicos, podem ser hierarquizados em níveis diferentes, porém níveis indispensáveis enquanto condições de existência para cada tipo. Noutra aspecto, tanto um tipo decadente quanto um tipo elevado

desfrutam das mesmas condições para levar a cabo o seu desenvolvimento: “As mesmas condições que levam avante o desenvolvimento do animal de rebanho impulsionam também o desenvolvimento do animal dirigente [*des Führer-Thiers*]” (35[10] *Maio – Junho de 1885*). Ou seja, a vontade de potência, a tendência de crescimento ocorrente nas lutas dos impulsos por mais potência. As condições de possibilidade, ou seja, a capacidade de organização ou desagregação dos impulsos, tanto da decadência quanto da ascendência de um tipo, se dá no desenvolvimento deste lutar sob essa tendência de crescimento, ou seja, tudo é sintoma do grau de hierarquização e quantidade de potência das configurações de impulsos.

Delineado o teor filosófico de sua tipologia, o que, portanto, Nietzsche propõe com sua nova psicologia? Em *Crepúsculo dos Ídolos* nos indica: “Não cultivar uma psicologia de vendedor ambulante [*Colportage-Psychologie*]! Jamais observar [*beobachten*] por observar” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 7). Ora, o que é cultivar uma psicologia de “vendedor ambulante”? Em princípio, a psicologia, para o filósofo alemão, não deve ser um horizonte da venda ilícita de diagnósticos humanos. Ilícito, se tratar de ideologias, ideais eternos, ídolos. O psicólogo “vendedor ambulante” é aquele que pensa o homem através de uma unidade metafísica, e não através dos sintomas das condições de existência dos diversos tipos humanos. O psicólogo “vendedor ambulante” é ainda aquele que *padroniza* a sua análise, ou seja, numa linguagem comercial, *empurra a mesma mercadoria a todos os clientes*. Com isso, esse pseudopsicólogo negligencia uma enorme diversidade e profusa emanção de potência que constitui a diversidade dos tipos humanos, ou seja, não vê o homem enquanto sintoma, efeito, consequência da luta de impulsos por mais potência, mas pensa o homem através de um ideal e de uma teleologia, enquanto causa, um antecedente da ação. Um segundo aspecto é que não se deve apenas “observar” quando o assunto é psicologia, pois esse modo de análise “...fornece uma óptica falsa, um olhar de través, algo de forçado e exagerado” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 7). Mas o que significa, no contexto do aforismo citado, ‘observar por observar’? É logo em seguida que Nietzsche nos fornece uma indicação de resposta. Ele diz: “Vivenciar [*Erleben*] enquanto *querer-vivenciar* [*Erleben-Wollen*] – não serve. Não *podemos* [*darf*] olhar [*hinblicken*] nossa vivência [*Erlebniss*], todo o olhar torna-se um ‘mau-olhar’” (*idem*). Mais uma vez, porém, agora de forma um pouco enigmática, Nietzsche nos diz: não há um sujeito para ser observado, muito menos um que possa observar. Portanto, o



material de análise da nova psicologia nietzschiana é a vivência dos tipos humanos encarada enquanto sintoma da luta dos impulsos por mais potência, e não os próprios impulsos. A psicologia nietzschiana refere-se a uma análise tipológica através dos sintomas provindos da luta das forças num determinado organismo. A psicologia de Nietzsche pretende uma avaliação de tipos, estabelecendo uma hierarquização entre esses mesmos tipos. Psicologia, para Nietzsche, portanto, é avaliar e classificar os tipos humanos numa hierarquia de valores. A vivência dos tipos é a própria manifestação do “combate geral” que é a vida. Por isso o mero ‘observar’ causa uma ‘óptica falsa’, ou seja, ‘observar por observar’ seria como ‘não-ver’<sup>84</sup>. E, ainda, é forçado e exagerado por pretender um agente, um sujeito, onde apenas se manifesta uma multiplicidade de forças lutando por mais potência, ou seja, onde apenas se manifestam *vivências*, ou melhor, tipos humanos. Portanto, “Um psicólogo nato acautela-se por instinto de ver por ver [*sehn, um zu sehn*]” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo*, § 7).

É nesse contexto que o filósofo alemão já havia mencionado em *Além de bem e mal*: “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (JGB/BM, § 23). Ou seja, a moral era reconhecida pela psicologia antiga como dada, efetivamente dada, existente num horizonte *atemporal*, ou seja, ideal, *a-histórica*<sup>85</sup>. Diferentemente, Nietzsche concebe a moral, e não somente a moral, mas a civilização, a cultura, o próprio homem, ou melhor, os tipos humanos, como sintomas de relações de forças que lutam entre si por mais potência. Cada moral, cada sintoma desse relacionar das forças, deve ser comparado com seu tipo diferenciado; o desenvolvimento de cada tipo humano deve ser avaliado em confronto a outro modo de vida. Esse confronto é o que permite hierarquizá-los numa escala de valor.

O objeto de análise da psicologia nietzschiana, portanto, são os sintomas, os afetos, provindos desse horizonte de relacionamento de forças que é o

---

<sup>84</sup> No prólogo de a *Genealogia da Moral*, Nietzsche nos dá uma *idéia* do que podemos entender por um “observar” que significa um “não-ver”:

“Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos” [...]

“Nas experiências presentes, receio, estamos sempre ‘ausentes’: nelas não temos nosso coração - para elas não temos ouvidos” [...]

“[...] continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos [...]” (“GM/GM, *Prólogo*, § 1).

<sup>85</sup> Cf. GM/GM I, § 2.

próprio devir, sendo o trabalho psicológico avaliar e classificar tais sintomas numa hierarquia de valores. A psicologia tal qual Nietzsche a quer, deve ser compreendida “como morfologia e *teoria do desenvolvimento da vontade de potência* [*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*]” (JGB/BM, § 23). Enquanto ‘morfologia da vontade de potência’, a psicologia avalia as estruturas que se dão enquanto objeto de estudo, isto é, enquanto sintomas; procura identificar se tais sintomas são conseqüências de configurações impulsivas muito ou pouco hierarquizadas, avaliando-os ante uma tendência de crescimento. Este ponto refere-se propriamente à análise de hierarquização dos tipos, a qual realizamos anteriormente. Noutro aspecto, a psicologia, enquanto ‘teoria do desenvolvimento da vontade de potência’, avalia o desenrolar destes sintomas numa hierarquia, ou seja, seu tempo de formação e sua conservação; avalia também seu tempo de domínio e, por fim, o seu tempo de dissolução, ou seja, a decadência dessa configuração de impulsos, sua desagregação e seu enfraquecimento, examinando suas transformações.

Um exemplo desse aspecto da psicologia de Nietzsche é encontrado em seu *Anticristo*, quando o filósofo alemão examina o desenvolvimento do tipo *cristão* na história. Nietzsche analisa o tipo Cristo em sua origem e também em sua posterior conservação. Quanto ao tipo cristão de origem, o que o caracterizava efetivamente era o seu modo de vida, ou seja, sua experimentação da vida. De acordo com Nietzsche, Jesus Cristo não teria ensinado um modo para se viver, mas apenas teria vivido essa maneira de viver. Seus ensinamentos não estariam na sua palavra, mas na sua prática: “O conceito de *experimentação* da ‘vida’ [*Erfahrung* ‘*Leben*’] é o único que ele conhece, opõe-se no seu ensino a toda espécie de palavra, de fórmula, de lei, de fé, de dogma” (AC/AC, § 32). Jesus Cristo era, enquanto expressão de *um* tipo, expressão de *um* modo de vida, o próprio ensinamento, a própria fé, a própria religião. Não havia nenhuma intermediação com outro ser supremo, mas apenas uma prática regida por uma condição de força, ou mesmo de fraqueza. É sob esse aspecto que Nietzsche diz: “Com alguma tolerância na palavra, poderíamos chamar a Jesus um ‘espírito livre’ [*freim Geist*]” (*idem*). Assim, o que evidencia o cristão de origem não é a sua fé, o seu ideal, a sua doutrina eterna, mas a sua prática de vida, sua experimentação da vida:

Não é a sua “fé” o que distingue o cristão: o cristão age [*handelt*], distingue-se pela sua maneira de agir diferente. O cristão não oferece resistência

àquele que se mostra contrário a ele, nem por palavras, nem no seu coração (AC/AC, § 33).

O tipo cristão em sua origem se caracterizava por uma diferente maneira de agir, e somente quem assim se portasse seria considerado também um cristão. Até mesmo no momento de sua condenação e de sua morte Jesus foi a expressão máxima do tipo cristão:

Este ‘gozoso mensageiro’ morreu como tinha vivido, como *havia ensinado* – não de modo algum para ‘salvar homens’, mas para demonstrar como se deve viver. O que legou à humanidade foi a *prática*. (...) Não se defender, não se encolerizar, não se queixar... Mas também não resistir ao mal – amá-lo... (AC/AC § 35).

A prática de Jesus, portanto, segundo Nietzsche foi o amor, enquanto uma forma de não-resistência. Amar para Jesus era não-resistir, seja ao bem, seja ao mal. Com a ponderação dispensada por Nietzsche quando trata Jesus de ‘espírito livre’, também a nós cabe esse cuidado quando dizemos que o tipo cristão afirmou a vida. Sua negação, diferente da negação do sacerdote ascético, não criava em seguida um Sim para si próprio se conservar na vida, mas era um sim ao outro enquanto diferença, um Sim à completa diferença reinante na vida. Por outro lado, esse tipo cristão não foi conservado no modo em que foi criado. O tipo cristão de origem foi degenerado. Nietzsche entende, portanto, que a própria palavra cristianismo já é um equívoco: “A própria palavra ‘cristianismo’ é já um equívoco – no fundo só existiu um cristão, e esse morreu na cruz. O ‘Evangelho’ *morreu* na cruz” (AC/AC, § 39). Assim, todo o movimento de conservação e desenvolvimento do que chamamos de cristianismo foi qualquer coisa menos a conservação do tipo cristão de origem. Só existiu um homem que foi expressão do cristianismo, Jesus Cristo, e este, morreu na cruz. Desse modo, o próprio cristianismo morreu na cruz. Apenas uma vida tal qual viveu Jesus é ela cristã: “Só a prática [*Praktik*] cristã, uma vida tal como viveu aquele que morreu na cruz, é cristã...” (*idem*). E não só isso. Toda a concepção cristã transcorrida em todos esses anos não passa, para Nietzsche, de um equívoco psicológico de si [*psychologisches Selbst-Missverständnis*]<sup>86</sup>.

Como vimos anteriormente, Nietzsche entende que é a condição fisiológica o que permite o surgimento, a superação ou a conservação de um tipo. Nesse sentido, o não-resistir, o não-desprezar, que caracteriza o modo nietzschiano de interpretar o cristianismo de origem, é sintoma de fraqueza, de anarquia dos

---

<sup>86</sup> Cf. AC/AC, § 39.

impulsos, de um conjunto de impulsos que se encontravam enfraquecidos, por isso, decadentes. Se decadente na origem, pior em seu desenvolvimento e conservação. Por isso, o tipo cristão que recebe todas as acusações por parte do filósofo alemão não é o cristianismo de origem, daquele representante que morreu na cruz, mas sim o tipo que foi conservado, que foi desfigurado mediante um *idealismo* que ainda era expressão de uma outra condição de potência, de uma outra configuração anárquica de impulsos, de um outro tipo, de um outro aspecto da decadência, o tipo socrático/platônico. Pois Nietzsche assevera: “...cristianismo é platonismo para o “povo” [Volk]” (JGB/BM, *Prólogo*). Assim, o tipo cristão que foi conservado, que pretendia a vinda de um tipo *Salvador* da humanidade, é uma mescla de duas perspectivas de impulsos em anarquia, ou seja, a mescla de duas perspectivas de configuração de impulsos decadentes, a socrático/platônica e a de Cristo. O cristianismo que foi conservado seria sintoma desse agrupamento de configurações anárquicas de potência. Esta mescla entre essas duas perspectivas fisiológicas decadentes expressa o desenvolvimento do tipo cristão, um desenvolvimento ainda e unicamente decadente, pois “Desenvolver-se [Fortentwicklung] não significa forçosamente elevação [Erhöhung], intensificação [Steigerung], potencialização [Verstärkung]” (AC/AC, § 4).

O desenvolvimento e mudança de um tipo, portanto, pode não ser indício de uma superação da condição decadente que este mesmo tipo se encontra, mas apenas sua mudança de expressão, ou seja, a mudança da hierarquia, ou melhor, nesse caso, uma mudança de sua configuração anárquica dos impulsos que lutam entre si por crescimento. Desse modo, “a humanidade não representa”, para Nietzsche, “um desenvolvimento [Entwicklung] para algo melhor [Besseren], mais forte [Stärkeren] ou superior [Höheren]” (*Idem*). Enquanto expressão de uma cultura cristã que foi conservada em sua perspectiva decadente, a humanidade é ainda expressão e sintoma de um estado de decadência mórbido. Por isso, “Não se deve embelezar [schmücken] nem desculpar [herausputzen] o cristianismo: ele travou uma *guerra de morte* contra o tipo superior de homem” (AC/AC, § 5). A doença cristã, portanto, não deve ser embelezada, pois é uma doença, um estado de decadência, e também não pode ser desculpada, ou seja, não deve ser aceita como um objetivo em si, mas é preciso que seja superada.

Dessas análises, Nietzsche aponta dois horizontes capacitados para realizar um exame da história da hierarquia: “ – Da história da hierarquia

[*Rangordnung*] 1. Fisiologia: funções orgânicas, 2. Psicologia dos afetos” (13[3] *Início de 1888 – Primavera de 1888*). Portanto, não só a psicologia, mas também a fisiologia tem uma relação com a tipologia e a hierarquia em Nietzsche. De um lado, o horizonte de aferição da história da hierarquia é a fisiologia, que se circunscreve na caracterização da dinâmica dos impulsos. A fisiologia, portanto, avalia a formação da hierarquia dos impulsos, sendo diagnosticado configurações fortes ou fracas. Todavia, a fisiologia em Nietzsche não se resume apenas ao orgânico, ao corporal, mas abarca também uma cultura, uma moral, uma ciência, um Estado, pois o impulso não é apenas orgânico, é cosmológico. Os impulsos são o próprio desenvolvimento do devir, é isto que acontece (*Geschehn*) sem nenhum determinismo<sup>87</sup>. Por outro lado, a psicologia é o horizonte de aferição dos afetos, ou seja, da vontade de potência enquanto um *pathos*, também uma dinâmica de impulsos. Desse modo, a psicologia em Nietzsche avalia a formação da hierarquia dos tipos e dos valores humanos, caracterizados pelos emblemas nobre, escravo, ascendente, decadente, e outros.

Contudo, fisiologia e psicologia não se encontram distintas, pois nenhuma delas se reporta a um sujeito fixo e unitário, ou seja, a um espírito ou a uma substância corporal. Tampouco, salienta o filósofo alemão, há razões para que se atribua ao espírito o poder de organizar e de sistematizar: “...não há nenhuma razão em atribuir ao espírito [*Geiste*] a particularidade de organizar e de sistematizar [*organisiren und zu systematisiren*]” (14[144] *Primavera de 1888*). O espírito, a alma e o sujeito são tão somente noções que são sintomas de um mundo de relações de forças que tendem ao crescimento. Não se trata aqui, portanto, quando falamos de fisiologia e de psicologia, de dois horizontes desiguais para a avaliação do homem. O mundo é apenas vontade de potência. Desse modo, a fisiologia e a psicologia são perspectivas complementares e auto-implicativas de avaliação do mundo enquanto vontade de potência, por isso não comportam uma diferença excludente. O que Nietzsche pretende, portanto, é “uma autêntica fisio-psicologia” (JGB/BM, § 23). Assim, para a realização de uma autêntica fisio-psicologia, não há sujeito, não há espírito ou alma, ou seja, não há uma unidade metafísica que seja o antecedente de uma ação. Há somente um mundo de relações de forças e seus sintomas, objeto de avaliação tanto da fisiologia e quanto da psicologia. Outra ressalva é que este

---

<sup>87</sup> Cf. *Fragmento Póstumo* 9[91] *Outono de 1887*.

mundo caótico da luta dos impulsos não se encontra separado de seus sintomas. O modo como as forças se configuram no caos indeterminado da luta e sua expressão enquanto sintomas são partes de um mesmo desenvolvimento. Por isso Nietzsche assevera: “Nada é mais errado do que fazer dos fenômenos psíquicos e físicos duas visões...” (14[144] *Primavera de 1888*). A fisiologia e a psicologia são perspectivas do mesmo processo, e não dois horizontes distintos. Portanto, uma autêntica fisiopsicologia precisa dar conta da história da hierarquia, avaliando a morfologia e o desenvolvimento do mundo enquanto vontade de potência.

## CONCLUSÃO

O caminho que percorremos revelou importantes características da filosofia nietzschiana. Com o intuito de investigarmos o sentido de sua psicologia, procuramos antes estabelecer um critério que pudesse servir de base para a análise psicológica do filósofo alemão. Esse critério foi a interpretação do mundo enquanto vontade de potência, tema que circunscreveu o primeiro capítulo desse trabalho. De início percebemos a necessidade nietzschiana de estabelecer uma mudança no que diz respeito à compreensão do conceito de alma, espírito, sujeito, etc., declarando, assim, uma guerra contra o mais funesto atomismo existente. Para Nietzsche, o conceito de alma deve abrir-se à finitude e à multiplicidade, podendo até mesmo ser compreendida enquanto uma multiplicidade de impulsos, mesmo que seja compreendida enquanto uma mera hipótese interpretativa. Nesse sentido, a caracterização moderna, haurida principalmente por Descartes, acerca da extrema diferença entre uma substância corpórea e outra substância espiritual, não tem seu lugar na filosofia de Nietzsche. O filósofo alemão dissolve essa diferença antagônica com o decreto “Tudo é corpo” (*ZA/Za, Dos que desprezam o corpo*). Esse decreto reivindica a suspensão do juízo acerca de uma unidade metafísica, tal qual foi o conceito de *cogito* para a filosofia cartesiana, um conceito ideal fechado em si mesmo. O corpo, nesse âmbito, é compreendido enquanto o horizonte da diversidade, o horizonte do desenvolvimento da multiplicidade, considerado enquanto grande razão, uma multiplicidade de forças.

O mundo, por sua vez, não seria outra instância separada desta grande razão que é o corpo. O mundo também é uma multiplicidade, uma grandeza determinada de forças que se relacionam entre si. A diferença entre o orgânico e o inorgânico, portanto, perde totalmente o sentido. Há apenas multiplicidade de forças que se relacionam entre si. Para expressar isso num só conceito: vontade de potência. A efetividade seria então um devir de *quanta* de forças numa relação com todos os outros *quanta* de forças. Nessa multiplicidade de forças em constante relação não haveria um sujeito agente, nem causa e efeito, ou seja, nenhum antecedente da ação, nem mesmo um mundo verdadeiro em oposição a outro mundo unicamente aparente. O que resta enquanto mundo é tão somente *quanta* dinâmicos de potência que se relacionam entre si por dominação. Eis a caracterização nietzschiana para tudo o que é vivo. Relações de domínio que se

estabelecem na instituição de um dominante e seus dominados. Partindo dessa caracterização, todo vivente se constituiria nessa relação de domínio e obediência juntamente a uma oscilação entre os dois modos de ser, na medida em que todo o desenvolvimento da efetividade é um subjugar e um assenhorear-se, ou seja, uma interpretação.

Todavia, todo o cuidado foi tomado para não instituímos um “*quem*” que interpreta. Todo o cuidado foi tomado para que não se reconheça nenhum substrato por trás de uma ação, pois a ação é tudo. Desse modo, na sua forma de subjugar e assenhorear é o interpretar mesmo que se desenvolve enquanto uma forma da vontade de potência, enquanto um afeto da vontade de potência. Assim, entendemos o conceito de vontade de potência não como um princípio metafísico fechado em si mesmo, mas sim como um processo de subjugação e domínio, enquanto um processo de tendência ao crescimento de potência, sendo sua característica mais importante não o Ser nem o Devir, mas um *pathos*, ou seja, esse processo de interpretar, de tendência ao crescimento. Esta foi a característica estabelecida para o conceito de vontade de potência.

Mais do que a afirmação da diversidade e da multiplicidade enquanto estruturas da efetividade, o conceito de vontade de potência nos leva a compreender toda essa efetividade enquanto um combate total. Aqui nos deparamos com o problema da hierarquia. O segundo capítulo desse trabalho ocupou-se em desvendar as características desse conceito tão suscetível e distinto da filosofia nietzschiana. A primeira dificuldade que encontramos se verificou na própria instituição do problema, ou seja, na incapacidade de analisar o conceito, tendo em vista que o problema da hierarquia não chega à consciência. Essa dificuldade ganha corpo mediante a nova caracterização que Nietzsche dá à consciência (*Bewußtsein*). Esta não é mais compreendida enquanto o organizador e comandante do organismo. A consciência é compreendida, portanto, tão somente enquanto um instrumento, um acabamento do organismo, algo que poderia ou não vir à tona sem que a vida perdesse a opulência de seu desenvolvimento. A consciência é tão somente um sintoma das relações de forças que se dão no organismo, um produto final destas relações.

Foi preciso salientar, no entanto, que essa multiplicidade de forças não se homogeneízam. O que permite a Nietzsche compreender a efetividade enquanto um combate total é estabelecer a constante diferença entre as forças que



se relacionam. Desse modo, cada força se diferencia de uma outra força no devir de sua potência, no devir do seu *quantum* de potência. O combate total dessas forças tem a prerrogativa de afirmar o crescimento de potência do conjunto de impulsos dominante do combate, forçando o decréscimo da potência das forças subjugadas. A luta, portanto, ocorre por crescimento de potência. Mas não sem uma ressalva o filósofo alemão chegou a essa compreensão. A teoria tão em voga de uma luta pela existência na natureza precisou ser combatida. O combate à teoria de Darwin foi necessário para mostrar um caráter importante da hierarquia em Nietzsche. O aspecto principal é que o homem não se encontra em progresso, numa evolução contínua promovida por uma seleção natural. A noção de hierarquia em Nietzsche não traz consigo essa tendência evolucionista. Para Nietzsche, tanto os mais altos quanto os mais baixos se encontram misturados na efetividade, pois se assim não fosse, o combate geral da vida e o processo de hierarquização provindo dessas lutas intermináveis cessariam.

Vimos que a luta ocorre para o crescimento da força e se expressa em mandar e obedecer. E mais, que o próprio estabelecimento de comandantes e subjugados estrutura a hierarquia dos impulsos. Desse modo, o estabelecimento de uma hierarquia corresponde ao estabelecimento de uma tábua de valores, ou seja, a instituição de um domínio, de um modo de vida, ou melhor, de um tipo. Essa instituição da hierarquia corresponde a uma afirmação da potência, à efetivação de um domínio, seja das configurações de impulsos que tentam aumentar sua potência, superar-se, seja das configurações de impulsos que procuram apenas manter seu estado, conservar-se.

A consideração da hierarquia ainda faz Nietzsche compreender o homem enquanto mero sintoma do estabelecimento das forças. E não apenas o homem, mas as suas produções, tais como as ciências, as artes, sua cultura, suas tábuas de valores, etc. Todos esses sintomas são manifestações de um ou outro modo de vida, ou seja, são compreendidos enquanto sintoma da estruturação de uma hierarquia dos impulsos. Desse modo, se podemos conciliar ou diferenciar tais sintomas, é apenas devido às semelhantes ou diferentes configurações que os impulsos assumem, ou seja, às variadas hierarquizações possíveis. Esses vários arranjos hierárquicos são entendidos pelo filósofo alemão como condições fisiológicas. A fisiologia em Nietzsche, todavia, não se resume ao corporal, mas

abrange todo o horizonte dos sintomas produzidos pela luta incessante das forças<sup>88</sup>. A fisiologia, portanto, é o horizonte de análise da luta dos impulsos, que é acessível através dos seus sintomas: um tipo humano, uma moral, cultura, e outros. A grande diferenciação que o filósofo alemão faz, portanto, com o critério de avaliação da hierarquia é distinguir dois grandes tipos de desenvolvimento da efetividade, ou seja, é distinguir dois modos de vida, um ascendente e outro decadente. A tarefa do psicólogo é justamente estabelecer uma avaliação dos tipos humanos, avaliar e hierarquizar os sintomas de que tem acesso numa hierarquia de valores. O critério utilizado pelo psicofisiologista nietzschiano para essa avaliação é a interpretação da vida enquanto vontade de potência. A ascendência corresponde à capacidade de organização dos impulsos, à formação de uma hierarquia, uma afirmação da vida enquanto uma tendência contínua de crescimento de potência, superação. A decadência corresponde à perda da capacidade de organização, à anarquia dos impulsos, uma negação da vida enquanto uma tendência contínua de crescimento de potência.

Coube, portanto, à última parte do trabalho a investigação do conceito de psicologia em Nietzsche. Como entender a psicologia no pensamento do filósofo alemão após suas críticas à noção de alma? Como compreender o horizonte da psicologia nietzschiana após o corpo ser interpretado enquanto uma multiplicidade de forças que tendem ao crescimento? Qual o objeto de estudo da psicologia de Nietzsche? Num primeiro momento, descaracterizamos todos os sentidos que a nova psicologia de Nietzsche não poderia receber em sua compreensão. De início, fixamos o sentido da psicologia de Nietzsche enquanto uma avaliação, e não uma descrição. Avaliação que tem a particularidade de hierarquizar em graus de valores os sintomas de que se tem acesso. Todavia, é sempre bom lembrar, esses sintomas que são objeto tanto da fisiologia quanto da psicologia em Nietzsche não são indícios do desenvolvimento de um Ser que permanece o mesmo. Os sintomas provêm das relações das forças e não se diferenciam de sua efetividade. Assim, não é possível na filosofia de Nietzsche a compreensão de que exista um tipo humano em si que deve ser buscado e almejado. Os tipos se

---

<sup>88</sup> Devemos lembrar que o corpo nietzschiano não é a substância extensa da tradição metafísica. Como conjunto de impulsos em luta por mais potência, não constitui uma redução ao biológico ou uma inversão do platonismo. Os impulsos não são nem corpo nem alma, apenas tendência ao crescimento de potência.

caracterizam na luta por mais potência e se transmutam na luta por mais potência sem nenhuma teleologia efetiva, dando-se ao acaso.

Análise que nos fez considerar que não há uma diferença antagônica e mesmo excludente entre força e fraqueza, ou seja, entre um tipo e outro aparentemente oposto. Em outras palavras, não há uma oposição metafísica entre eles. Vimos que não há uma diferença de qualidade entre força e fraqueza, mas que a diferença se circunscreve na quantidade de potência e em seu nível de organização, ou seja, de hierarquização. Tanto um tipo superior quanto um tipo inferior pertencem ao caráter do vir-a-ser, na medida em que um tipo é ingrediente necessário para a existência do outro. Pois, sem a fraqueza, o elogio irrestrito da força não tem sentido.

Desse modo, compreendemos que psicologia de Nietzsche trata-se de uma avaliação dos tipos humanos e que deve ser compreendida enquanto morfologia e teoria do desenvolvimento da vontade de potência. Contudo, não sendo a psicologia de Nietzsche apenas uma avaliação da alma humana, e também a fisiologia não sendo uma avaliação apenas do corporal, Nietzsche reivindica uma autêntica fisio-psicologia, que talvez possamos chamar de estrutura *sintomatológica* de avaliação do humano. Um exemplo da aplicação dessa estrutura de avaliação é encontrada quando Nietzsche examina o caso Wagner.

Para Nietzsche, a decadência parece ser sempre o caso comum. Por isso, o decadente seduz. Foi assim com o tipo *Sócrates*, e assim também com o tipo *Wagner*. Este último, segundo Nietzsche, seduz pela arte, ou seja, pela música. Até mesmo o filósofo alemão se lamenta por ter sido seduzido pela *corrupção wagneriana*:

Eu fui capaz de levar Wagner a sério... Ah, esse velho feiticeiro! Como nos iludiu! A primeira coisa que a sua arte nos oferece é uma lente de aumento: olhando por ela, não se acredita nos próprios olhos – tudo fica grande, *até Wagner fica grande...* (WA/CW, § 3).

A primeira oferta da arte wagneriana é uma lente de aumento. Wagner, portanto, teria ampliado a sua visão da vida. Contudo, o que significa fazer com que tudo se torne grande? Wagner aumentou a depravação para que pudesse glorificar a castidade: “Que astuta cascavel! Toda a vida ela nos falou ruidosamente em ‘dedicação’, ‘fidelidade’, ‘pureza’, com um elogio à castidade retirou-se do mundo *depravado* [*verderbten*]! E nós acreditamos...” (WA/CW, § 3). A acusação de Nietzsche a Wagner nesse momento refere-se ao modo como os valores são

interpretados. Wagner pensa nos valores enquanto oposições efetivas, contradições de caráter, estabelecendo, assim, dois caminhos possíveis de moral, instituídos como antecedentes de uma ação. De um lado, uma vida pura, do outro, uma vida depravada. Este aspecto da arte wagneriana Nietzsche a chama de: *o problema da redenção*. Para o filósofo alemão, “Sobre nenhuma outra coisa Wagner refletiu tão profundamente: sua ópera é a ópera da redenção. Em Wagner, há sempre alguém que deseja ser redimido” (*idem*). A música de Wagner, portanto, aos olhos de Nietzsche, é uma espécie de conforto, uma terapia lenitiva. O sedutor em Wagner é justamente essa pretensa remissão glorificada em sua arte, com o intuito de que a música torna puro, salva.

Mas Wagner não teria tornado sua música redentora se não tivesse se redimido antes. O Richard Wagner revolucionário<sup>89</sup> encalha logo que encontra em sua frente um recife de pessimismo, ou seja, Schopenhauer: “Somente o *filósofo da decadence* revelou o artista da *decadence a si mesmo...*” (WA/CW, § 4). Essa caracterização nietzschiana de Wagner enquanto o artista da decadência é central para compreendermos o sentido da redenção para o músico alemão. Nesse sentido, Nietzsche questiona: “Wagner é realmente um ser humano? Não seria antes uma doença?” (WA/CW, § 5). Wagner é uma manifestação de um tipo de vida, um modo de vida que “...torna doente tudo em que toca – *ele tornou a música doente* – “ (*idem*), ou seja, é sintoma de uma vida que degenera. Wagner é:

Um típico *décadent*, que se sente necessário com seu gosto corrompido, que o reivindica como um gosto superior, que sabe pôr em relevo sua corrupção, como lei, como progresso, como realização (WA/CW, § 5).

Desse modo, a arte de Wagner e o próprio artista alemão são sintomas de um modo de vida decadente, mas de uma decadência crescente, de um processo de anarquia dos impulsos em pleno desenvolvimento. Sua afinidade com a decadência em geral deve ser um dos motivos por não sofrer nenhuma resistência, por ser aceito enquanto tipo de modo necessário: “Como Wagner deve ter afinidade com a *décadence* em geral, para não ser percebido por ela como um *décadent!* Ele pertence a ela: é seu protagonista, seu maior nome...” (*idem*). O músico alemão, segundo Nietzsche, é o ponto alto, a expressão mais nítida da decadência européia, “Pois o fato de não lhe oporem resistência já é, em si, um sinal de *décadence*” (*idem*). A atração e sedução wagneriana se devem à ilusão de redenção instituída

---

<sup>89</sup> “Durante meia vida Wagner acreditou na *Revolução*, como só um francês podia acreditar” (WA/CW, § 4).

por sua arte a toda uma massa decadente. Daí o seu caráter de necessidade, pois enquanto participa de um processo de degeneração da vida, acentua ainda mais este modo de ser degenerado. Nietzsche destaca, desse modo, um ponto de vista: “A arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco – todos problemas de histéricos...” (WA/CW, § 5). O que Wagner faz é travestir em música a anarquia dos impulsos, um processo convulsivo, instável e exagerado de extremo declínio de potência. É, portanto, “uma neurose” (*idem*).

A decadência em Wagner ainda é progressiva, crescente: “Se algo é interessante em Wagner, é a lógica com que um defeito fisiológico progride passo a passo, de conclusão a conclusão, como prática e procedimento...” (WA/CW, § 7). Progride justamente por seduzir, por ser colocada em prática como uma espécie de redenção. Nada mais do que uma arte que expressa cada vez mais o estilo da decadência, uma arte que celebra uma parte da vida, a vida que degenera, a parte da vida na qual se manifesta um defeito fisiológico, uma falta de direção para o todo, ou seja, uma arte que é sintoma de impulsos não hierarquizados: “...a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade” (WA/CW, § 7). A anarquia dos impulsos é o que prevalece na música de Wagner, sendo sua arte sintoma dessa falta de direção, de domínio, dessa falta de afirmação do todo que é a vida. Portanto, as objeções de Nietzsche em relação a Wagner são psicofisiológicas, se refere à luta dos impulsos por mais potência, que em Wagner é sempre anárquica, declinante e, também, dramática. A arte wagneriana, assim, é sintoma de um *drama fisiológico*, de um conjunto de impulsos que se encontram desagregados.

Essa avaliação de Nietzsche em relação à arte e ao tipo Wagner não passa, portanto, da aplicação de sua fisio-psicologia, de sua estrutura de avaliação do humano. Wagner não é um sujeito, uma unidade metafísica, mas uma manifestação típica que sobressai no desenvolvimento de uma multiplicidade de forças que lutam entre si. O caos da luta possibilita a instituição de uma hierarquia, de uma dominação de um modo de vida. Wagner, portanto, é expressão de um domínio que se desagrega, um sintoma de declínio, um tipo de decadência.

Quanto ao aspecto morfológico da fisio-psicologia nietzschiana, o tipo Wagner é caracterizado por uma anarquia dos impulsos, diagnóstico originado da análise estrutural dos sintomas que se apresentam no tipo em questão. A anarquia marca a decadência, sendo o sintoma característico a negação da vida. Por outro lado, quanto ao aspecto teórico do desenvolvimento dos tipos na fisio-psicologia de

Nietzsche, o tipo Wagner é considerado enquanto um modo de vida que cada vez mais predomina, uma necessidade européia, mesmo que seja enquanto modo de vida decadente. Com o critério da interpretação do mundo enquanto vontade de potência, o tipo Wagner, portanto, encontra-se no extremo inferior da hierarquia de valores instituída por Nietzsche. Nessa hierarquia, a mais rica característica é a afirmação da vida, o que corresponde ao constante crescimento de potência, o estabelecimento da diferença de potência, e não sua estagnação e conservação na igualdade. A psicologia de Nietzsche, portanto, requer o direito de avaliar e hierarquizar os tipos e modos de vida que se desenvolvem no mundo, tipos e modos de vida que são sintomas desse próprio mundo: vontade de potência.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I. Escritos de Nietzsche

- *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlim: Walter de Gruyter &Co. 1999.

- *Oeuvres Philosophiques Complètes*. 14 Tomos, Paris: Gallimard, 1977.

NIETZSCHE, W.F. **Ainsi parlait Zarathoustra**. Tradução de Geneviève Bianquis. Paris: Flammarion, 1996.

\_\_\_\_\_, **Além de Bem e Mal**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_, **Aurora**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_, **A Gaia Ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_, **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70, 2002.

\_\_\_\_\_, **Crepúsculo dos Ídolos**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_, **Ecce Homo**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_, **Genealogia da Moral**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_, **Humano, demasiado humano.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_, **Lê Gai Savoir.** Tradução de Henri Albert, revisado por Marc Sautet. Paris: Le Livre de Poche, 2004.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche contra Wagner / O caso Wagner.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_, **O Anticristo.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_, **Obras incompletas.** Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção: Os pensadores).

## II. Escritos de Interpretes e Obras gerais.

ARALDI, C. **Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos.** Ijuí: Unijuí, 2004.

DARWIN, C. **Origem das Espécies.** Tradução de Eugênio Amado. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1985).

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição.** Traduzido do francês por Luiz Orlandini e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche.** Tradução: Alberto Campos. Portugal – Lisboa: Edições 70, 2001.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche et la philosophie.** Paris: Quadrige – Puf, 2005.

FINK, Eugen. **La philosophie de Nietzsche.** Tradução de Hans Hilderbrand e Alex Lindenberg. Paris: Minuit, 1965.



FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud, Marx.** In. Nietzsche cahiers de Royaumont. Paris: Minuit, 1967.

FREZZATTI Jr., W.A. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia.** Ijuí : Ed. Unijuí, 2006.

\_\_\_\_\_, **A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche.** In: *Tempo da Ciência: revista de ciências sociais e Humanas da Unioeste.* Ed. Toledo. Vol. 11, Nº 22: 2004. p. 115 – 135.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche contra Darwin.** São Paulo / Ijuí: Discurso /UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_, **Equívocos a respeito de Nietzsche: o darwinismo, a eugenia e a democracia pós-moderna.** In: *Ethica: cadernos acadêmicos.* UGF – Rio de Janeiro, 11 (2): 2004. p. 221 – 237.

GIACÓIA Jr., O. **Labirintos da Alma – Nietzsche e a auto-supressão da moral.** Campinas – SP: Editora da Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche como Psicólogo.** 2. ed. São Leopoldo-RS: Editora da Unisinos, 2004.

HAAR, M. **Nietzsche e a Métaphisique.** Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche.** 2º Vols. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1961.

JASPERS, K. **Nietzsche – introduction à sa philosophie.** Tradução de Henri Niel. Paris: Gallimard, 1950.

LEFEBVRE, H. **Nietzsche.** Traducción de Ángeles H. De Gaus. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

MACHADO, R. **Nietzsche e a Verdade.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MARTON, S. **Desfigurações e desvios: acerca da recepção de Nietzsche na Alemanha.** In: MARTON, S. (org) *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo/Ijuí: Discurso/UNIJUÍ, 2005. p. 28-35.

\_\_\_\_\_, **Extravagâncias.** São Paulo – SP: Discurso Editorial/Unijuí, 2000.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche, a transvaloração dos valores.** São Paulo: Editora Moderna, 1993.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos.** Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 38.

MÜLLER-LAUTER, W. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche.** Tradução de Osvaldo Giacóia. São Paulo – SP: Ed. Annablume, 1997.

\_\_\_\_\_, **Décadence artística enquanto decadence fisiológica: a propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner.** In: *Cadernos Nietzsche*, 6. São Paulo: 1999. p. 11 – 30.

\_\_\_\_\_, **Nietzsche - Physiologie de la Volonté de Puissance.** Paris: Éditions Allia, 1998.

ONATE, A M. **O Crepúsculo do Sujeito em Nietzsche ou Como Abrir-se ao Filosofar sem Metafísica.** São Paulo – SP: UNIJUÍ, 2000.

\_\_\_\_\_, **Entre Eu e Si ou A Questão do humano na filosofia de Nietzsche.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

ONFRAY, M. **A escultura de si.** Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates.** Tradução de Jaime Bruna. São Paulo – SP: Abril Cultural, 1972. (Coleção: Os Pensadores).

\_\_\_\_\_, **Fédon.** Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo – SP: Abril Cultural, 1972. p. 61 – 132. (Coleção: Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como vontade e representação.**

Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.