

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO
RAFAELO SCHMITT FACCINI

O NASCIMENTO DE DEUS SEGUNDO NIETZSCHE

São Leopoldo
2012

RAFAELO SCHMITT FACCINI

O NASCIMENTO DE DEUS SEGUNDO NIETZSCHE

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS.

Orientador: Celso Cândido de Azambuja

São Leopoldo

2012

F137n Faccini, Rafaelo Schmitt
O nascimento de Deus segundo Nietzsche / por Rafaelo Schmitt
Faccini. -- São Leopoldo, 2012.

65 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2012.
“Orientação: Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Ciências
Humanas”.

1.Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2.Filosofia – Nascimento de
Deus. 3.Imanência. 4.Devir. 5.Forças. 6.Vontade de poder. I.Título.
II.Azambuja, Celso Cândido de.

CDU 1NIETZSCHE
1:231

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

RAFAELO SCHMITT FACCINI

O NASCIMENTO DE DEUS SEGUNDO NIETZSCHE

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS.

Aprovada em 29/10/2012

BANCA EXAMINADORA

Dr. Álvaro Luiz Montenegro Valls – UNISINOS

Dr. Celso Cândido de Azambuja – UNISINOS

Dr. Clademir Luís Araldi – UFPEL

Dedico este trabalho àqueles que
viabilizam o além-do-homem.

AGRADECIMENTOS

Minha especial gratidão ao meu orientador, Celso Cândido de Azambuja, que, com o seu conhecimento, dedicação e experiência, auxiliou-me na elaboração deste trabalho.

Meu agradecimento a cada um dos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS. Em especial a Adriano Naves de Brito e Álvaro L. M. Valls.

Aos familiares e amigos que me incentivaram, para que eu fosse persistente durante a elaboração desta dissertação.

Àqueles colegas de trabalho das Secretarias Municipais de Administração e de Cultura de Porto Alegre, os quais colaboraram para que este trabalho fosse possível.

À minha namorada, Virgínia, pela sua compreensão da dedicação que me exigiu este trabalho, que nos privou, muitas vezes, de um convívio maior.

“Outrora, buscava-se demonstrar que não existe Deus – hoje, mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus. – Quando, outrora, eram refutadas as provas da existência de Deus apresentadas, sempre restava a dúvida de que talvez fossem achadas provas melhores: naquele tempo os ateus não sabiam limpar completamente a mesa” (NIETZSCHE, F. Aurora, § 95, p. 71).

RESUMO

Este trabalho apresenta a gênese do conceito de Deus no homem, segundo a interpretação que fazemos da filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche. Através do título “O nascimento de Deus segundo Nietzsche”, procuramos mostrar como pôde surgir, conforme o filósofo, a crença no conceito de Deus, interpretando-a como resultado de uma determinada hierarquia de forças e de vontade de poder, as quais caracterizam a espécie humana. Ao abordar o tema da gênese da ideia moral de Deus, podemos perceber que Nietzsche não conta a história do surgimento de uma entidade metafísica. O que ele investiga em obras como a “Genealogia da moral” é, sobretudo, como o conceito e o sentimento de Deus no homem nasceu e se desenvolveu no curso do tempo, levando sempre em consideração o tipo de forças e de vontade de poder que estão por trás desse desenvolvimento. Para empreender essa proposta, utilizamos textos do próprio Nietzsche, com ênfase nas obras e escritos das chamadas segunda e terceira fases de seu pensamento, mais precisamente, das obras e escritos a partir de “Humano, demasiado humano”, de 1878. Incluem-se, portanto, os textos e escritos que vão de 1878 até 1889, tanto os que constam nas obras publicadas durante a vida de Nietzsche, quanto nas publicadas após a sua morte, entre elas, a edição da obra “A vontade de poder”, de 1906, publicada por Kröner, com 1067 aforismos. Também fizemos uso de alguns comentadores quando suas posições se mostraram relevantes para a compreensão desses escritos.

Palavras-chave: Vontade de poder. Forças. Imanência. Homem. Ideia. Conceito. Crença. Nascimento de Deus. Morte de Deus.

ABSTRACT

This paper presents the genesis of the concept of God in man, according to the interpretation we make of the philosophy of Friedrich Wilhelm Nietzsche. Through the title "The birth of God according to Nietzsche", we show how it might arise, according to the philosopher, the belief in the concept of God, interpreting it as a result of a certain hierarchy of forces and will to power to characterize the human species. Addressing the issue of the genesis of the moral idea of God, we realize that Nietzsche does not tell the story of the emergence of a metaphysical entity. What he investigates in works such as "Genealogy of Morals" is, above all, as the concept and feeling of God in man was born and developed in the course of time, always taking into consideration the type of forces and will to power behind this development. To undertake this proposal, we use Nietzsche's own texts, with emphasis on the works and writings of so-called second and third phases of his thought, more accurately, works and writings from "Human, All Too Human," 1878. Included are therefore texts and writings ranging from 1878 to 1889, both appearing in works published during the life of Nietzsche, as in published after his death, among them the issue of "The will to power," 1906, published by Kröner, 1067 with aphorisms. We also made use of some commentators when their positions were relevant to the understanding of these writings.

Keywords: Will to power. Forces. Immanence. Human. Idea. Concept. Faith. Birth of God. Death of God.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 A ATUAÇÃO DAS FORÇAS E DA VONTADE DE PODER NA MATÉRIA.....	22
3 A HISTÓRIA DO NASCIMENTO DE DEUS NO HOMEM.....	38
4 CONCLUSÃO.....	56
REFERÊNCIAS.....	61

1 INTRODUÇÃO

Poucas vezes na história da filosofia se recorreu tanto a uma frase proferida por um filósofo quanto à proclamação realizada por Nietzsche de que “Deus está morto”.¹ Além de aparecer em diversos livros e estudos filosóficos, essa frase tornou-se recorrente também em outros meios que não o da filosofia e fez com que o nome “Nietzsche” ficasse bastante conhecido, sobretudo, como o filósofo da morte de Deus.

A morte de Deus é mesmo o pressuposto a partir do qual Nietzsche desenvolve os principais temas de sua filosofia madura. Tal condição de pressuposto ou de ponto de partida para as demais reflexões deve-se à importância que ele vê nesse evento para a história do homem ocidental: a morte de Deus apresenta-se para Nietzsche como o “maior acontecimento recente” dessa história.² Trata-se, portanto, para Nietzsche, de um “fato”³ esse, que ele constata na Europa de sua época. Com essa constatação, ele quer dizer que, na modernidade, “a crença no Deus cristão perdeu o crédito”;⁴ que há evidências de que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, se encontra minada; enfim, quer dizer que a presença de Deus se faz cada vez menor no pensamento e nas práticas do homem moderno.⁵ Mas não é apenas isso. Há ainda outra constatação de Nietzsche traduzida, metaforicamente, pela expressão “Deus está morto”. Antes de analisá-la, é indispensável perceber o significado dos termos “Deus e Deus cristão” em Nietzsche:

Deve-se pensar previamente que nos nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais. Esse âmbito do supra-sensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão [...]. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo meramente aparente, não real [...]. Se [...] chamarmos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo supra-sensível é o mundo metafísico.⁶

¹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 125, p. 148. Embora apareça pela primeira vez no aforismo 108 do livro “A gaia ciência”, a frase “Deus está morto” tem maior destaque no aforismo 125 da mesma obra, por isso faz-se referência a esse aforismo. Sobre a importância atual da filosofia de Nietzsche, ver: MARTON, S. *Nietzsche, filósofo da suspeita*, p. 64; DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 5. Conforme Deleuze “A filosofia [...], em grande parte, viveu e ainda vive de Nietzsche”.

² Idem, *ibidem*, § 343, p. 233. “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar as primeiras sombras sobre a Europa”.

³ Idem, *ibidem*, § 343, p. 233.

⁴ Idem, *ibidem*, § 343, p. 233.

⁵ Cf. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 47.

⁶ HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. “A Palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, p. 250.

Desse modo, se Deus é o conceito que representa o “supra-sensível em geral”, então com a afirmação “Deus está morto”, Nietzsche quer mostrar não apenas o declínio dos valores cristãos, mas também o descrédito, ou melhor, a tendência de descrença do homem moderno, em todo e qualquer tipo de explicação transcendente, que parte do princípio de que existe algo além do mundo espaço-temporal.⁷

Ora, analisando-se a época e o lugar em que Nietzsche vive e desenvolve sua filosofia, não é difícil perceber o motivo que o levou a constatar o descrédito em Deus e no ponto de partida transcendente. Na Europa do século XIX, Deus já havia deixado de exercer o papel central em muitas teorias. Vários filósofos e cientistas não recorriam mais à base de explicação transcendente, ao elaborar seus argumentos. O olhar atento de Nietzsche certamente percebeu o que estava ocorrendo e viu nisso uma tendência, já notada em Copérnico (1473-1543), ainda no século XV.⁸ A teoria copernicana não apenas removeu a Terra do centro do universo e a colocou entre os demais planetas, mas também fez com que o universo contivesse tudo em si mesmo, minando com isso a ideia de dicotomia entre dois mundos, que vinha desde Platão.⁹

Por se tratar de um processo de declínio verificado na época moderna, a difusão de teorias filosóficas e científicas que prescindem de Deus, que não utilizam mais o método transcendente como ponto de partida, não se encerra com a teoria copernicana. Ao contrário, acentua-se a partir dela. Desse modo, há outros pensadores, cujas teorias vão na mesma direção, tais como Bacon (1561-1626), Galileu (1564-1642), Locke (1632-1704) e Newton (1643-1727). Também se destaca Feuerbach (1804-1872), que desenvolve uma teoria antropológica de Deus. Para ele, a figura divina encontra sua explicação no próprio ser humano, em seus anseios, suas angústias e suas projeções. Feuerbach abre seu livro “Princípios da filosofia do futuro”, publicado em 1843, com a seguinte frase: “A tarefa dos tempos modernos é a realização e a humanização de Deus, a transformação e a resolução

⁷ Cf. TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*, p. 47.

⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Terceira dissertação, 25, p. 142. “Desde Copérnico o homem parece ter caído em um plano inclinado – ele rola, cada vez mais veloz, para longe do centro – para onde? rumo ao nada? ao lancinante sentimento de seu nada?”

⁹ Cf. KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, p. 37- 41.

da teologia na antropologia”.¹⁰ E, na mesma obra, complementa: “Mas, se Deus é tão-só um objeto do homem, o que é que se nos revela na essência de Deus? Nada mais do que a essência do homem”.¹¹

Igualmente nos argumentos dos filósofos iluministas, tais como Voltaire (1694-1778), Hume (1711-1776), Rousseau (1712-1778), Diderot (1713 -1784), o Barão D’holbach (1723-1789) e Kant (1724-1804), percebe-se, em maior ou menor grau, a mesma tendência de declínio da base explicativa transcendente. Isso já se nota naquilo que, pode-se dizer, é o objetivo comum dos iluministas: o combate ao obscurantismo e a superstição.¹² Como característica da modernidade, o descrédito no ponto de partida transcendente ainda pode ser visto em muitos outros pensadores, como, por exemplo: Spinoza (1632-1677), que traz a ideia da imanência de Deus, contrária, portanto, à concepção judaico-cristã, para a qual Deus seria um ser transcendente. Segundo Spinoza, Deus é a própria natureza;¹³ Comte (1798-1857), que desenvolve a teoria dos três estágios: o teológico, o metafísico e o científico e afirma que a ciência é o último estágio do desenvolvimento da humanidade. Para ele, a explicação científica do mundo deve tomar o lugar da explicação teológica e metafísica, e quem tentar regredir ao passado, querendo resgatar uma religião ou uma metafísica ultrapassada, vai atrasar a necessária chegada da era científica;¹⁴ Schopenhauer (1788-1860), que exclui da essência do mundo e do homem Deus e introduz a ideia de uma essência irracional, denominada “vontade”;¹⁵ Darwin (1809-1882), que insere de modo definitivo na ciência moderna a ideia de evolução. Contrário ao argumento da criação divina e da imutabilidade das espécies, Darwin afirma que todas as espécies existentes evoluíram a partir de organismos vivos menos complexos. Pertencem, portanto, à mesma árvore da vida, e a ascendência nessa árvore mais próxima da espécie humana não é Deus, mas o macaco;¹⁶ Marx (1818-1883), que desenvolve uma teoria materialista da história, vendo no trabalho e não em qualidades transcendentais ao homem o aspecto central da atividade humana; Dostoiévski

¹⁰ FEUERBACH, L. *Princípios da filosofia do futuro*, (1), p. 2.

¹¹ Idem, *ibidem*, (7), p. 4.

¹² Cf. SCHLLING, V. *História – cultura e pensamento*. Revista digital, [s.p.].

¹³ Cf. SPINOZA, B. *Ética – demonstrada à maneira dos geômetras*, p. 42.

¹⁴ Cf. COMTE, A. *Curso de filosofia positiva*, p. 6-12.

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*, p.132

¹⁶ DARWIN, C. *Origem das espécies*, IV, 18.

(1821-1881), que cria em seus livros a temática do personagem sem Deus, que chega à conclusão que “se Deus não existe, tudo é permitido”.¹⁷

Neste contexto europeu a partir do século XV, em que as teorias que prescindem de Deus e de uma base transcendente para explicar os acontecimentos se multiplicam, torna-se claro que Nietzsche, na segunda metade do século XIX, não tem a intenção tratar o tema da morte de Deus como uma novidade, pois ele sabe que outros pensadores, antes dele, já haviam indicado em suas teorias a morte divina. Ora, assim como Nietzsche não tem a intenção de anunciar uma novidade, tampouco o tem de ser, ele próprio, o assassino de Deus.¹⁸ Para Nietzsche, quem mata Deus é o homem moderno. É esse homem moderno o responsável pela perda da confiança em Deus, pela supressão da crença em um mundo supra-sensível, pela substituição da teologia pela ciência, pela troca do ponto de vista de Deus pelo seu próprio ponto de vista, pela substituição da autoridade de Deus e da igreja pela sua autoridade e das instituições laicas instituídas por ele, pela substituição do desejo de eternidade pelos projetos de bem estar na terra, enfim pela ruptura introduzida em sua própria história, ao fazer desaparecer os valores divinos, transcendentais, outrora criados e acreditados por ele.¹⁹

Do mesmo modo que é o homem quem mata Deus, essa morte tem de ser percebida e sentida por ele, mais do que qualquer outro. O que se quer dizer é que, para Nietzsche, outras espécies animais não podem sentir nem perceber a morte de Deus. Enfim, a morte de Deus se refere apenas à espécie humana. Vislumbra-se aqui, certamente, uma das faces evolucionistas da filosofia nietzschiana. Como se sabe, Nietzsche falou muito sobre o “*übermensch*” em suas obras maduras. O

¹⁷ No livro “Os irmãos Karamazov”, de 1879, Dostoiévski expõe a ideia de que se Deus não existe, tudo é permitido. Na história, o pai de Ivan, o velho Karamazov, é um incorrigível libertino que termina assassinado por um servo, seu filho bastardo, chamado Smerdiakov, que confessa a Ivan que o que motivou para o crime foi um artigo que soube ter ele escrito no qual defendia a ideia de que “se Deus não existe, tudo é permitido”. Já em uma obra anterior, Crime e Castigo, de 1867, Dostoiévski trata do tema através da doutrina do direito ao crime, elaborada pelo personagem principal da história, o jovem estudante Raskolnikov: todo aquele que se sente além das convenções tradicionais acerca do bem e do mal, que se percebe melhor que os demais, tem direito a tudo, inclusive o direito de eliminar aqueles que ele considera estorvantes e prejudiciais ao seu objetivo.

¹⁸ Sobre a ausência da característica de novidade na afirmação de Nietzsche de que Deus está morto no contexto europeu do século XIX, Clademir Araldi destaca que ela não trouxe “algo de absolutamente novo no cenário do pensamento moderno. Havia na Europa todo um contexto e uma disposição filosófica, em que predominava o ateísmo” (ARALDI, C. *Considerações acerca da morte de Deus em Nietzsche*, p. 8).

¹⁹ Cf. MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 48.

“übermensch” nietzschiano, cuja melhor tradução é “além-do-homem”,²⁰ trata-se mesmo de uma nova forma de vida, com outro tipo de subjetividade, um novo modo de sentir, de avaliar e pensar.²¹ O além-do-homem não se trata, portanto, absolutamente, da espécie humana, mas sugere a possibilidade de evolução e de domínio de uma nova espécie que virá depois do homem. Nota-se esse sentido evolucionista do projeto filosófico de Nietzsche, dado através da expressão “além-do-homem”, em muitas passagens de sua obra, como aquelas retiradas do livro “Assim falou Zaratustra” em que o personagem principal, Zaratustra, afirma que o além-do-homem está para o homem assim como o homem está para o macaco;²² ou quando afirma que o homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem;²³ ou ainda quando diz que o que há de nobre no homem é ser ele uma ponte e não uma meta.²⁴ Esse sentido também pode ser claramente percebido em outras obras como no “O anticristo”, quando Nietzsche critica a “ vaidade” humana de considerar-se a finalidade da criação ou o “grande objetivo oculto da evolução animal”.²⁵ Com efeito, ao afirmar que o responsável pela morte de Deus é o homem, assim como ao salientar que é também o homem quem sente, quem percebe essa morte, Nietzsche está querendo mostrar que esse é um ato possível apenas para a espécie humana: é um ato humano, pois apenas homens criam e acreditam em deuses, logo apenas eles podem deixar de acreditar neles e apenas eles podem sentir as consequências desse ato. Para o que veio antes na evolução, ou seja, a

²⁰ Em fragmentos distintos, Nietzsche faz afirmações que o caracterizam como um filósofo evolucionista. Desse modo, não é difícil aceitar que a tradução de “übermensch” como “além-do-homem” é mais adequada do que “super-homem”. Além disso, se alguém diz “além-do-homem”, talvez se pense em Nietzsche e não nos criadores do personagem, esse sim ‘super’ humano, das histórias em quadrinhos, criado em 1934, pelo escritor Jerry Siegel e o desenhista Joe Schuster, denominado “super-homem”. Também para um dos principais tradutores das obras de Nietzsche no Brasil, Rubens Rodrigues Torres Filho, o termo “além-do-homem” é o mais correto por corresponder à compreensão de Nietzsche de que “übermensch” é o “ser-humano, que transpõe os limites do humano” (TORRES FILHO, R., in NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Os Pensadores, p. 213).

²¹ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 262.

²² NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, § 3, p. 12. “O que é o macaco para o homem? Uma zombaria ou uma dolorosa vergonha. Assim será o homem para o Super-homem: uma zombaria ou uma dolorosa vergonha”.

²³ Idem, *ibidem*, § 4, p. 13. “O homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-homem – uma corda sobre um abismo”.

²⁴ Idem, *ibidem*, § 4, p. 13. “A grandeza do homem é ele ser uma ponte e não uma meta; o que se pode amar no homem é ser ele transição e perdição”.

²⁵ Idem, *O anticristo*, § 4, p. 19. “Em tudo somos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais [...]. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação [...]”.

espécie da qual descende o homem, talvez o macaco, assim como para o que virá depois do homem, ou seja, o além-do-homem, a morte de Deus não diz respeito.

Se é o homem quem mata Deus e, se é ele quem percebe e sente essa morte melhor do que ninguém, também é ele quem deve fazer o anúncio da morte divina. Por isso, entra em cena, no aforismo 125 do livro “A gaia ciência”, um personagem humano criado por Nietzsche para fazer o anúncio. Trata-se de um homem louco, cuja loucura pode ser interpretada como uma consequência da gravidade daquilo que ele sabe e quer comunicar.²⁶ Intitulado “o homem louco”, o aforismo 125 talvez seja o mais impressionante trecho de prosa deixado por Nietzsche. É também quando, pela primeira vez, ele trata de uma forma mais elaborada o tema da morte de Deus.²⁷ Nietzsche o faz através da parábola de um homem que acende uma lanterna em pleno dia, dirige-se para um local onde se encontram muitas pessoas, o mercado, e põe-se a gritar que procura Deus. Zombando dele, as pessoas do mercado, muitas das quais sem acreditar mais em Deus, perguntam o que teria acontecido com Deus: teria se perdido, estaria se escondendo, teria emigrado?²⁸ “Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!”,²⁹ responde o homem louco. Dando continuidade ao seu discurso, o homem louco passa então a perguntar aos homens do mercado se eles perceberam as consequências desse ato, ou seja, se eles se deram conta do que significa fazer ruir de modo irremediável o antigo alicerce sobre o qual se estruturava a visão de mundo do homem ocidental. Diz ele: “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Pra onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? [...] Não vagamos como que através de um nada infinito?”.³⁰ Mas, ao interromper o seu discurso e ao olhar para as pessoas que o ouviam, o homem percebe que elas não compreendem o que está sendo dito. É então que o ele conclui que as pessoas ali presentes, apesar de muitas delas não acreditarem mais em Deus, ainda não haviam percebido as consequências do

²⁶ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 343, p. 233. “Mas pode-se dizer, no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande [...]”.

²⁷ Conforme já se frisou, a frase “Deus está morto” aparece pela primeira vez no aforismo 108 do livro “A gaia ciência”. Mas é no aforismo 125 desse mesmo livro, intitulado “O homem louco”, que a frase é tratada de uma forma mais clara e direta por Nietzsche.

²⁸ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 125, p. 147. “E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros”.

²⁹ Idem, *ibidem*, § 125, p. 147.

³⁰ Idem, *ibidem*, § 125, p. 148.

assassinato divino que elas mesmas cometeram. Também pudera, na história humana “nunca houve um ato maior”.³¹ Assim, o homem louco conclui que chegava cedo, não com o seu anúncio da morte de Deus, mas cedo demais para fazer as pessoas compreenderem as consequências do assassinato que haviam cometido. Mas, mesmo que demore um pouco, assim como a luz de uma estrela extinta que demora para deixar de ser vista, as consequências da morte de Deus irão ser percebidas pelas pessoas algum dia. Elas precisam de tempo.³²

Não havendo um sentido de novidade na frase Deus está morto, já que muitos filósofos que precederam Nietzsche já haviam indicado esse evento, tampouco sendo Nietzsche o assassino de Deus, resta a ele dar a essa frase um sentido de constatação, mostrando as implicações desse acontecimento. Portanto, Nietzsche é o filósofo que constata e mostra ao homem moderno, de um modo mais claro e direto, a grandiosidade e o resultado do assassinato divino cometido por ele; constata e mostra a esse homem a grandiosidade e as consequências da falência da base de explicação transcendente, outrora instituída por ele. Precisamente, quanto às consequências, elas podem ser resumidas através de duas possibilidades “diametralmente opostas de futuro para a humanidade”:³³ o além-do-homem e o último homem. Abraçar a primeira possibilidade significa perceber que, com a morte de Deus, é um tipo de homem quem perde seu reinado, devendo-se com isso viabilizar o domínio de um homem mais forte, corajoso, que servirá de meio para o surgimento de outra espécie; significa perceber que se deve favorecer o desenvolvimento do além-do-homem que, com outra subjetividade, com um novo modo de sentir e pensar,³⁴ irá avaliar a vida de um modo bastante diferente do modo humano. Por outro lado, abraçar a última possibilidade, significa preencher “o lugar vazio” deixado pelo conceito de Deus; significa substituir a idéia de Deus, agora superada, morta, por “outra coisa”; significa permitir que o homem moderno, que é o último homem, coloque algo nessa “região vaga”, outrora ocupada por Deus:

A região vaga do mundo supra-sensível e do mundo ideal ainda pode ser mantida. O lugar vazio apela mesmo de alguma maneira para ser ocupado de novo, e para substituir o Deus desaparecido por outra coisa.³⁵

³¹ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 125, p. 148.

³² Idem, ibidem, § 125, p. 148.

³³ MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, p. 71. Ver também MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 62.

³⁴ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 262.

³⁵ HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. “A Palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, Argumento nº 15.

Nesse sentido, aos olhos de Nietzsche, a alternativa do último homem apresenta-se como uma tentativa desesperada de preenchimento do vazio decorrente do desaparecimento de Deus por um outro conceito que lhe pareça verdadeiro, como outrora o de Deus lhe pareceu. O homem moderno que faz a opção pelo último homem matou Deus, mas continua a reverenciá-lo, ao colocar em seu lugar ideias e ideais modernos. Neste sentido, valores modernos, quando tornados crenças, tais como progresso, felicidade para todos, democracia, ciência, razão, configuram-se, para Nietzsche, em ideais que ocupam o lugar do Deus morto.³⁶ Exemplo disso é o utilitarismo, o socialismo e o democratismo: ao mesmo tempo em que os defensores dessas ideias modernas fazem uma crítica a outras avaliações morais, como as críticas dirigidas à moral cristã, acabam acreditando, “do mesmo modo que o cristão”³⁷, nas ideias morais criadas por eles. O mesmo se passa com os defensores dos ideais democrático-burgueses: Nietzsche vê em ícones da Revolução Francesa, tal como Robespierre, taxado de discípulo da “tarântula moral que foi Rousseau”, como mais um fanático moral, por querer “fundar na terra o império da sabedoria, da justiça e da virtude”.³⁸ Outro exemplo é Kant, o qual depois de haver mostrado que a razão humana se enreda em contradições inevitáveis ao pretender se elevar, através do conhecimento, acima da experiência e do mundo dos fenômenos, acaba, com seu imperativo categórico, perdendo-se novamente no supra-sensível, recaindo nos erros que são Deus, alma, liberdade e imortalidade, como uma raposa que se perde e volta para a jaula.³⁹ Também com Schopenhauer o mesmo acontece: se, por um lado, sua filosofia traduz uma nova postura observada na Europa, dada através do ateísmo, por outro lado, ela culmina com a afirmação de uma ordem e significação moral do mundo, dada através de uma ética da negação da vontade de viver. Com isso, a filosofia schopenhaueriana

³⁶ Cf. DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 227. “[...] o progresso, a felicidade para todos, o bem da comunidade [...]. São estes os valores novos que nos são propostos para o lugar dos valores superiores, são estes os personagens novos que nos são propostos para o lugar de Deus”.

³⁷ NIETZSCHE, F. *Fragmento Póstumo do verão de 1885 a outono de 1886*, 2 [165]. “Ao lado de considerações [...] filosóficas, encontramos o mesmo fenômeno: o utilitarismo (o socialismo, o democratismo) critica a proveniência das avaliações morais, *mas crê nelas*, do mesmo modo que o cristão. (Ingenuidade; como se a moral ainda permanecesse, se falta o *Deus* sacramentador. O ‘além’ (‘Jenseits’) absolutamente necessário, se a crença na moral deve ser mantida)”.

³⁸ Idem, *Aurora*. Prólogo, § 3, p. 11-12.

³⁹ Idem, *A gaia ciência*, § 335, p. 223. “E agora não me venha falar de imperativo categórico, meu amigo! – essa expressão me faz cócegas no ouvido e eu tenho que rir, mesmo em sua tão séria presença: lembra-me o velho Kant, que, como punição por ter obtido furtivamente a ‘coisa em si’ – também algo ridículo! -, foi furtivamente tomado pelo ‘imperativo categórico’, e com ele no coração extraviou-se de volta para ‘Deus’, ‘alma’, ‘liberdade’ e ‘imortalidade’, semelhante a uma raposa que se extravai de volta para a jaula”.

se reencontra com o mesmo âmago moral no qual surgiu o cristianismo.⁴⁰ Por fim, deve-se destacar o que muitas vezes se passa na ciência: justamente aí onde “as convicções” não deveriam “ter direito de cidadania”, onde as teorias deveriam “rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista experimental e provisório, de uma ficção reguladora”, ainda repousa a crença de sua existência “sem pressupostos”, tornando-se com isso uma convicção, uma verdade, e, assim, repousando na mesma base a partir da qual se acreditou no Deus cristão.⁴¹

Ao agir assim, o último homem, descrito também como aquele que crê no trabalho, porque o trabalho distrai, que acredita que um “pouquinho de prazer durante o dia e um pouquinho de prazer durante a noite” faz bem à saúde, que considera que todos são iguais, que todos devem desejar as mesmas coisas, devendo internar-se em um manicômio quem tiver um sentimento ou quiser algo diferente,⁴² que acredita na ciência, no progresso, na liberdade, na igualdade e na razão,⁴³ não muda o essencial, pois a região vaga do mundo supra-sensível e do mundo ideal, antes ocupada por Deus, continua preenchida: seja com Deus pensado como um conceito verdadeiro⁴⁴ até a sua morte, seja com outro conceito colocado em seu lugar, igualmente pensado como verdade. Trata-se, portanto, da continuidade da mesma perspectiva que avaliou a vida como se ela nada valesse, que a depreciou, que a percebeu como irreal, aparente, fictícia, e no seu lugar inseriu alguma coisa, que pode tanto ser a ideia de uma outra vida, de um outro mundo, de um mundo supra-sensível, metafísico, de Deus, quanto a ideia de essência, de bem, de verdade.

Ao observar com certa frequência “últimos homens”,⁴⁵ em uma época que Deus já está morto, Nietzsche denomina suas atitudes de “sombras de Deus” morto,

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 357, p. 255.

⁴¹ Idem, *ibidem*, § 344, p. 234-235.

⁴² Idem, *Assim falou Zaratustra*. “Prólogo”, § 5, p. 16-17.

⁴³ ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 113. Ver também MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 64.

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 344, p. 236. “Aquela crença cristã, que também era de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina”.

⁴⁵ Idem, *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, § 5, p. 17. Diante dessas duas possibilidades de futuro para a humanidade, Nietzsche observa que, com frequência, o homem moderno recorre à alternativa do último homem. No livro “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche demonstra isso quando, ao falar ao povo sobre a morte de Deus e as alternativas que se abrem a partir desse evento, Zaratustra é interrompido pelas pessoas que dizem a ele: “Dá-nos esse último homem, oh! Zaratustra, [...] tornanos semelhantes a esses últimos homens! E fica com o seu além-do-homem”.

tratando-as, portanto, como resquícios do velho Deus falecido. Mas, como se observou acima, o último homem é uma das possibilidades de futuro para a humanidade. Por posicionar-se a favor da possibilidade contrária ao último homem, que é a viabilização do além-do-homem, Nietzsche pergunta-se no aforismo 109 do livro “A gaia ciência”: “Quando deixaremos nossa cautela e nossa guarda? Quando é que todas essas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista?”.⁴⁶ Já no aforismo 108 da mesma obra, Nietzsche escreve:

Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!⁴⁷

A dissipação da sombra de Deus morto é, portanto, uma tarefa que Nietzsche reivindica para si mesmo, um último passo a ser dado, um último combate antes da vitória final sobre Deus, ou melhor, sobre aquilo que restou dele após a sua morte. Sabe-se já o que se deve combater: se Deus é o conceito que representa não apenas o Deus cristão, “mas o supra-sensível em geral”, “o âmbito das ideias e dos ideais”,⁴⁸ o que restou de Deus após a sua morte, representa igualmente esse âmbito. É, portanto, através do combate às ideias e aos ideais que permanecem na modernidade, ou seja, aos conceitos morais modernos, que Nietzsche trava a luta final contra Deus. Deve-se, agora, estabelecer uma estratégia, um método de combate. A estratégia de Nietzsche consiste em fazer incidir sobre o próprio ideal uma crítica histórico-filosófica, mostrando a sua problematicidade, a partir da investigação de sua gênese, de sua origem, de seu nascimento.⁴⁹ Esse é um passo decisivo dado pelo filósofo, que desvia a questão das provas da existência em Deus, no ideal, no absoluto, no incondicionado, na verdade, para a história de proveniência da crença humana nesses conceitos.⁵⁰ O resultado disso, segundo Nietzsche, é uma “refutação” “definitiva” do lugar originário do ideal, do absoluto, enfim de Deus.

A refutação histórica como refutação definitiva. - Outrora, buscava-se demonstrar que não existe Deus - hoje, mostra-se como pôde surgir a crença de que existe Deus e de que modo essa crença adquiriu peso e importância: com isso torna-se supérflua a contraprova de que não existe Deus.⁵¹

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 109, p. 136.

⁴⁷ Idem, *ibidem*, § 108, p. 135.

⁴⁸ HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. “A Palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, p. 250.

⁴⁹ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, I, 1, p. 15. Ver também GIACOIA, O. *Auroras que ainda não brilharam*, p. 6-7; MACHADO, R. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, p. 62.

⁵⁰ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 20, p. 79. “[...] conceito e o sentimento de Deus”.

⁵¹ Idem, F. *Aurora*, § 95, p. 71.

A presente dissertação trata, precisamente, da história contada por Nietzsche sobre o nascimento de Deus e mostra como esse conceito ⁵² surgiu no homem, adquirindo o status de uma crença. O tema é analisado em duas partes, que se somam a esta introdução e à conclusão. Na primeira parte (Cap. II), iniciando-se com o título “A atuação das forças e da vontade de poder na matéria”, é analisado o ponto de partida da filosofia de Nietzsche. Com efeito, se a proposta de Nietzsche é realizar a análise do surgimento da idéia, ou do conceito de Deus como resultado de fatores que ocorreram na história humana e não como resultado da manifestação de uma existência substancial, de uma entidade metafísica, “de uma grandeza fixa”, ⁵³ trata-se de explicitar que tipo de filosofia histórica é essa. Para isso, devem-se tornar claros os princípios e métodos utilizados por Nietzsche em sua filosofia. A importância desse capítulo reside, pois, em mostrar que a base teórica na qual Nietzsche se move dá-se através de uma filosofia imanente e naturalista. Isso significa que qualquer matéria, seja inorgânica ou orgânica, é compreendida por Nietzsche como resultante de um longo processo de “desenvolvimento”, ⁵⁴ ou de “evolução”, ⁵⁵ que se deu durante a história. Trata-se, portanto, de uma história natural a realizada por Nietzsche. Mas, é preciso justificar essa base de apoio imanente e naturalista da filosofia nietzschiana, isto é, deve-se mostrar o que determina o movimento, a evolução, enfim o devir constatado na natureza. A resposta de Nietzsche a essa questão é dada pela teoria das forças e da vontade de poder. Atuantes tanto na matéria inorgânica quanto na matéria orgânica, forças e vontade de poder explicam o devir e estão como que nas entranhas de tudo o que existe. ⁵⁶ Desse modo, para investigar uma matéria qualquer, é preciso verificar a qualidade das forças e da vontade de poder que lhe são constituintes. O método de estudo da matéria, que leva em consideração a teoria das forças e da vontade de poder e verifica a configuração de forças presente é denominado por Nietzsche de “método genealógico”.

⁵² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 6, p. 55. “[...] origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’”; Segunda dissertação, 20, p. 79. “O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus.”

⁵³ Idem, *Humano, demasiado humano*, I, 16, p. 26.

⁵⁴ Idem, *A gaia ciência*, § 357, p. 254-255.

⁵⁵ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 19, p. 78.

⁵⁶ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro, 635, p. 325. A teoria das forças e da vontade de poder, conjuntamente, é “o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir”. Ver também MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 75.

A segunda parte do trabalho (Cap. III), partindo do título “A história do nascimento de Deus no homem”, adentra no tema propriamente dito da presente dissertação. Já considerando os princípios teóricos da filosofia nietzschiana, este capítulo mostra a aplicação desses princípios na investigação do homem, mais especificamente no estudo da origem do conceito de Deus no homem, na medida em que é uma determinada hierarquia de forças e vontade de poder que determina ao homem criar Deus e nele acreditar. Uma hierarquia diferente determinaria um comportamento diferente, fazendo com que, até mesmo, se tratasse de outra espécie. Esse capítulo mostra, ainda, que Nietzsche identifica dois tipos básicos de indivíduos, o que resulta em dois tipos de interpretações do mundo: um tipo, senhor, outro, escravo. Origina-se daí uma “moral de senhores” e uma “moral de escravos”.⁵⁷ Aponta, finalmente, que, apesar de ambas serem tratadas como moral, devendo ser superadas,⁵⁸ apenas uma delas é a responsável direta pelo nascimento da crença no conceito de Deus, tal como ela se apresentou na cultura ocidental. Esse é o caso da moral proveniente do tipo mais fraco de homem, chamado de escravo. Segundo Nietzsche, considerados sob a perspectiva das forças, os conceitos morais produzidos pelo tipo escravo, tal como o conceito de Deus, são poderosos instrumentos de conservação dos homens mais fracos e freiam o desenvolvimento e superação da espécie humana. “Minha opinião: todas as forças e todos os instintos que tornam possível a vida e o crescimento caem sob o golpe da moral: moral como instinto de negação da vida”. Por isso, “é preciso aniquilar a moral para libertar a vida”.⁵⁹

Para a realização deste trabalho fez-se uso, sobretudo, das obras e escritos referentes à segunda e à terceira fases do pensamento de Nietzsche, mais

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 260, p. 155.

⁵⁸ Sobre a questão do que é combatido por Nietzsche, se é apenas um tipo de moral ou toda e qualquer avaliação moral, é interessante ter presente que ele manifesta em vários momentos uma desconfiança em relação à moral em geral e não apenas um tipo de moral. Observa-se isso, por exemplo, quando Nietzsche pergunta-se: “para que moral, quando vida, natureza e história são imorais?” (NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 344, p. 236). Portanto, o que Nietzsche combate não é um tipo específico de moral, mas a moral em geral. Porém, talvez por se tratar de uma moral ‘pior’, pois não favorece de modo algum o surgimento do além-do-homem, o foco principal de combate de Nietzsche é a moral dos escravos.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Fragmento Póstumo, final de 1886 a primavera de 1887*, 7 [6].

precisamente, das obras e escritos a partir de “Humano, demasiado humano”, de 1878.⁶⁰ Incluem-se, portanto, os textos e escritos que vão de 1878 até 1889, e isso envolve tanto os que constam nas obras publicadas durante a vida de Nietzsche, quanto os que foram publicados após a sua morte, entre eles, os textos que estão na edição da obra “A vontade de poder”, de 1906, publicada por Kröner, com 1067 aforismos.⁶¹ Além destes, foram utilizados livros e textos de comentadores.

⁶⁰ A periodização da obra de Nietzsche, normalmente, divide-se em três fases: a primeira vai de 1869 a 1876 e compreende os fragmentos e escritos produzidos na época, mas só publicados postumamente, bem como a obra “O nascimento da tragédia” e as quatro “Extemporâneas”; a segunda vai de 1876 a 1882 e engloba as anotações particulares da época e as obras “Humano, demasiado humano”, “Aurora” e “A gaia ciência”; a terceira vai de 1882 a 1889, incluindo os apontamentos privados, os prefácios e acréscimos a textos anteriores, bem como as obras “Assim falou Zaratustra”, “Além do bem e do mal”, “Genealogia da moral”, “O caso Wagner”, “Crepúsculo dos ídolos”, “O anticristo”, “Ecce homo”, “Nietzsche contra Wagner” e “Ditirambos de Dionísio”.

⁶¹ Há duas edições dessa obra: a de 1901, publicada sob a responsabilidade da irmã de Nietzsche, Elisabeth, com 483 aforismos e a de 1906, publicada por Kröner, com 1067 aforismos. Faz-se uso neste trabalho apenas da edição publicada por Kröner.

2 A ATUAÇÃO DAS FORÇAS E DA VONTADE DE PODER NA MATÉRIA

Alguém quer descer o olhar sobre o segredo de como se fabricam ideais na terra? Quem tem a coragem para isso? Muito bem, aqui se abre a vista para essa negra oficina.⁶²

Ao abordar o tema do nascimento de Deus na filosofia de Nietzsche, isto é, ao tratar da história contada pelo filósofo sobre o desenvolvimento inicial do “conceito e sentimento de Deus”⁶³ no homem, faz-se necessário compreender, primeiramente, o contexto teórico em que Nietzsche se move, ou seja, os princípios e métodos por ele utilizados na sua filosofia.

Para Nietzsche, tudo o que existe pertence ao âmbito imanente e naturalista. Não há qualquer coisa fora desse âmbito. Tudo ocorre, desenvolve-se e vem a ser nele, sendo ele próprio resultado da efetivação de processos ocorridos em seu interior, ou seja, inteiramente devedores de sua dinâmica interna. Através desse ponto de partida, que compreende tanto a matéria orgânica, como a inorgânica como resultado de um longo processo de “desenvolvimento”,⁶⁴ ou de “evolução”,⁶⁵ que se deu durante a história, Nietzsche rejeita todo e qualquer tipo de explicação transcendente, isto é, que parte do princípio de que existe algo supra-sensível, metafísico, tal como aquilo que está além do mundo espaço-temporal.⁶⁶

Uma das explicações que Nietzsche rejeita, por ter pressupostos transcendentais, isto é, por vir rebocada a partir da metafísica,⁶⁷ é a que afirma ser a matéria imutável. Essa concepção adquiriu importância, sobretudo, a partir de Platão e Aristóteles. O que há em comum entre esses filósofos é a compreensão de que existe algo que está além do tempo e do espaço, do qual este mundo, temporal e espacial, é derivado. No caso de Platão, o que está além do tempo e do espaço é o que ele denominou ideias ou formas. Imutáveis e eternas, elas são como que

⁶² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Primeira dissertação, 14, p. 37.

⁶³ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 20, p. 79.

⁶⁴ Idem, *A gaia ciência*, § 357, p. 254-255. Segundo Nietzsche, os alemães têm mais facilidade em assimilar a evolução. São “hegelianos, mesmo que não tivesse havido Hegel”, na medida em que dão “instintivamente mais valor ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que ‘é’”.

⁶⁵ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 19, p. 78.

⁶⁶ Cf. TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*, p. 47.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 623, p. 320. “Nós sempre rebocamos o imutável a partir da metafísica”.

espelhos nos quais cada matéria encontrada na natureza se reflete. Para Platão, por ser verdadeiro, o conceito de algo uma vez aprendido do mundo das ideias, não pode mudar no decorrer do tempo. Já no caso de Aristóteles, o que está além do tempo e do espaço é a própria estrutura ontológica do mundo. Segundo a metafísica aristotélica, todas as formas substanciais são imutáveis, porque necessárias, ou seja, não podem ser criadas nem destruídas.⁶⁸ Como formas substanciais, tanto a matéria orgânica como a inorgânica compartilhariam de tais características e, por isso, não poderiam ser alteradas ao longo do tempo.

Nietzsche rejeita essa concepção, na medida em que, para ele, tudo está em desenvolvimento, em evolução, enfim tudo está em devir. Desse modo, não há qualquer matéria imutável no mundo inorgânico, a exemplo dos elementos químicos,⁶⁹ nem no orgânico, a exemplo das espécies animais. Tome-se, por exemplo, as espécies animais: as que existem atualmente não existiram desde sempre, nem existirão para sempre, devendo ser vistas como resultantes de longos processos evolutivos que ocorreram na história e que continuarão ocorrendo. Cada órgão de um organismo animal deve ser compreendido desse modo. Nessa medida, conceber a matéria como estando em constante transformação, como resultado sempre “inacabado” do “desenvolvimento”,⁷⁰ implica concebê-la numa perspectiva inteiramente naturalista. Ao mesmo tempo, significa rejeitar que qualquer matéria na natureza seja atemporal e se confunda com uma essência. Esta compreensão de Nietzsche, segundo a qual toda a matéria tem de ser vista como resultado de um processo evolutivo, de que, desse modo, tudo o que existe é histórico, pois nada há fora da história, do tempo, é expressa, provocativamente, no livro “Genealogia da moral”. Para mostrar o absurdo da existência de algo definitivo, imutável e sem história, Nietzsche escreve que seria definível apenas aquilo que não tivesse história.⁷¹

Com efeito, se para Nietzsche as coisas estão na natureza e em movimento, em desenvolvimento, em evolução, enfim em devir, trata-se de explicar isso que

⁶⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, VII, 6, 1031b 6; VII, 8; VIII, 3.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder. Terceiro livro*, 623, p. 320. “Não há nada de imutável na química, isso é somente um mero preconceito de escola”.

⁷⁰ Idem, *A gaia ciência*, § 11, p. 62.

⁷¹ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 13, p. 68. “Definível é apenas aquilo que não tem história”.

ocorre. Como se viu acima, tal justificação deve ser feita sem que se recorra a princípios transcendentais. Há, porém, mais uma exigência de Nietzsche: deve-se justificar o “movimento do mundo [...] sem que se tome refúgio em intenções finais”.⁷² Trata-se, aqui, portanto, de uma exigência de Nietzsche contrária à teleologia. Como se sabe, a explicação teleológica justifica a existência ou ocorrência de algo em função de sua finalidade. Devido a essa importância dada à finalidade, a questão da teleologia é também tratada em filosofia pelos termos finalismo e causa final. Um exemplo clássico de explicação teleológica é dado por Aristóteles, para quem “tudo na natureza subsiste em vista de algo”,⁷³ devendo, portanto, ser o fim identificado com a substância, “forma ou razão de ser da coisa”.⁷⁴ Desse modo, conforme Aristóteles, a abelha existiria para fabricar mel, os olhos nos animais serviriam para ver e assim por diante. Outro exemplo de explicação teleológica pode ser encontrado na modernidade, notavelmente em Lamarck que, apesar de conferir um caráter dinâmico à sua teoria, quando afirma que os organismos evoluem, não consegue desvencilhar-se da teleologia, já que aponta uma direção necessária a essa evolução, como se existisse um estado final para ser alcançado por ela: segundo Lamarck, a evolução dirige-se a um aumento de complexidade da matéria orgânica, o que faz com que exista uma escala de grau de perfeição crescente.⁷⁵

⁷² NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 708, p. 358.

⁷³ ARISTÓTELES. *De anima*, III, 12, 434a 31, p. 128.

⁷⁴ Idem, *Metafísica*, VIII, 4, 1044a 31.

⁷⁵ Cf. MARTINS, L. C. P. *A teoria da progressão dos animais, de Lamarck*, P. 61-76. Entre os vários aspectos que compõem a teoria de Lamarck, o autor destaca os seguintes: (a) Sobre a origem dos seres vivos: a natureza deu origem aos seres vivos sem intervenção divina, apenas com a atuação das leis naturais. A vida é um fenômeno físico, o que faz com que Lamarck proponha a geração espontânea como processo de produção dos primeiros seres vivos. Os que surgiram depois são produzidos por aumento de complexidade, o que faz com que eles formem uma escala de grau de perfeição crescente; (b) As duas causas da progressão: primeira, o poder vital de aumentar a organização que multiplica os órgãos particulares e aperfeiçoa as faculdades; e a segunda, a influência do meio que, de modo acidental, modifica a ação da causa anterior, transformando as partes dos seres vivos; (c) As leis gerais de progressão dos animais: as circunstâncias externas, aliadas à tendência natural do aumento de complexidade, determinam o desenvolvimento e a conservação dos órgãos. A influência externa cria no organismo necessidades vitais que, como resposta, produzem hábitos nos organismos. As mudanças podem ser transmitidas à descendência sob certas condições. Lamarck resume a modificação e o progresso gradual em quatro leis: (1) A vida tem uma tendência a aumentar continuamente o volume do corpo vivo até o limite particular do próprio corpo; (2) O surgimento de um novo órgão é resultado de uma nova necessidade que permanece e que provoca um novo movimento nos fluidos corporais; (3) O desenvolvimento dos órgãos e sua força de ação são proporcionais ao seu emprego; (4) Tudo que foi adquirido durante a vida de um indivíduo é conservado pela transmissão aos novos indivíduos.

Nietzsche rejeita a teleologia, na medida em que não há um estado final no “movimento do mundo”, na evolução, enfim no devir constatado na natureza. Ao contrário disso, o devir deve ser compreendido como um “fato fundamental”, e como tal não pode ser cessado, fazendo-o “desembocar em um ser”, por mais “desagradável que isto soe aos ouvidos mais velhos, pois de há muito se acreditava perceber no fim demonstrável, na utilidade de uma coisa (...) a razão de sua gênese, o olho tendo sido feito para ver, e a mão para pegar”.⁷⁶

Se o movimento do mundo tivesse um estado final, então ele haveria de ter sido alcançado. O único fato fundamental é, porém, o de que ele não tem nenhum estado final: toda filosofia ou hipótese científica (por exemplo, a do mecanicismo) em que um tal estado se torna necessário é refutada tão somente pelos fatos [...]. O devir não tem nenhum estado final, não desemboca em um ser.⁷⁷

Na medida em que não há uma finalidade pré-estabelecida, tampouco se deve entender a noção de evolução no sentido de progresso, tal como faz Lamarck, pois o progresso que se pode constatar em termos de um aumento de complexidade de um organismo é apenas uma consequência possível do processo como um todo, jamais uma tendência necessária. Sem meta alguma para alcançar, a evolução defendida por Nietzsche é sem direção ou ainda, conforme ele escreve em um aforismo da obra “Aurora”, intitulado “os fins da natureza”, casual:

Os fins da natureza. - Quem, como pesquisador imparcial, investiga a história do olho e suas formas nas criaturas mais simples, e mostra o desenvolvimento gradual do olho, deve chegar a este grande resultado: de que a visão não foi o propósito, na gênese do olho, mas sim apareceu quando o acaso havia produzido o aparelho. Um só exemplo destes: e os “fins” caem como antolhos!⁷⁸

Desse modo, para Nietzsche, além da necessidade de explicar o devir em um plano imanente, ele “há de aparecer justificado em cada momento”, isto é, sem “tornar justificado o presente pelo futuro, ou o passado pelo presente”.⁷⁹ Mas, como fazê-lo? Afinal, o que determina à matéria inorgânica e orgânica assumir as características de mudança, evolução, enfim de devir? A resposta de Nietzsche a essa questão remete a sua teoria das forças e da vontade de poder. Conjuntamente,

⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 12, p. 66.

⁷⁷ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro, 708, p. 358.

⁷⁸ Idem, *Aurora*, § 122, p. 94. Geralmente de couro, antolho é o acessório que se cobre os olhos dos cavalos lateralmente, forçando-os a olhar para baixo e para frente. Assim, ter antolhos significa ter uma visão muito estreita das coisas.

⁷⁹ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro, 708, p. 358.

força e vontade de poder, é “o fato mais elementar do qual, primeiramente, resulta um devir”.⁸⁰ Atuantes tanto na matéria inorgânica quanto na matéria orgânica, elas estão como que nas entranhas de “tudo o que existe”.⁸¹ Com a teoria das forças e da vontade de poder, portanto, Nietzsche vislumbra um único e mesmo elemento explicativo, utilizado para a análise de qualquer fenômeno. Está-se aqui, pois, adentrando na raiz, ou no cerne, da filosofia madura de Nietzsche. Trata-se, por isso, de conhecer melhor esses dois elementos constituintes da matéria.

Começa-se pela força. Segundo o filósofo, cada matéria encontrada na natureza, ou seja, cada elemento químico e biológico,⁸² é constituído por uma multiplicidade de forças. Cada força que constitui essa multiplicidade de forças que compõe uma determinada matéria está em relação com as demais. Segundo Nietzsche, essa relação que se estabelece entre as múltiplas forças é de dominação, ou seja, cada força procura dominar a outra, o que provoca uma divisão entre forças dominantes e dominadas. Mas é preciso saber o que determina a posição que cada força assume, ou seja, o que faz com que cada uma delas seja dominante ou dominada. Para Nietzsche, o determinante é a quantidade: é a diferença na quantidade de força em cada força o que faz com que ela seja dominante ou dominada, ou seja, é “consoante a sua diferença de quantidade” que “as forças são ditas dominantes ou dominadas”.⁸³ A partir da quantidade de cada força, determinante de sua posição na relação, as forças são, também, qualificadas por Nietzsche. As forças dominantes, ou superiores, são qualificadas de ativas e as forças dominadas, ou inferiores, são qualificadas de reativas, ou seja, “consoante a sua qualidade, as forças são ditas ativas ou reativas”.⁸⁴ Assim, do mesmo modo que se estabelece uma divisão entre forças dominantes e forças dominadas, estabelece-se uma divisão entre forças ativas e reativas. Nietzsche denomina “hierarquia” essa divisão entre forças ativas e reativas. Deleuze, ao abordar esse tema, escreve:

O corpo é fenômeno múltiplo, sendo composto por uma pluralidade de forças [...]; a sua unidade é a de um fenômeno múltiplo, “unidade de dominação”. Num corpo, as forças superiores ou dominantes são ditas

⁸⁰ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 635, p. 325.

⁸¹ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 75.

⁸² DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 62. “Qualquer relação de forças constitui um corpo: químico, biológico [...]”.

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 81.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 81.

ativas, as forças inferiores ou dominadas são ditas reativas. Ativo e reativo são precisamente as qualidades originais, que exprimem a relação da força com a força. Porque as forças que entram em relação não têm uma quantidade, sem que cada uma ao mesmo tempo não possua a qualidade que corresponde a sua diferença de quantidade como tal. Chamar-se-á hierarquia a esta diferença das forças qualificadas consoante a sua quantidade: forças ativas e reativas.⁸⁵

Se os termos ativo e reativo designam as duas qualidades possíveis de cada força, que é determinada pela sua quantidade, pode-se dizer também que “as qualidades não são nada, exceto a diferença de quantidade à qual correspondem pelo menos duas forças em relação”.⁸⁶ Uma das consequências dessa teoria apresentada por Nietzsche é que ativo e reativo não podem jamais ser entendidas como uma qualidade original, pois é na relação entre as forças que isso é definido. Também se deve destacar que a relação entre as forças ativas e as reativas não se dá na forma de eliminação da força contrária. Isso significa que, por serem dominadas, as forças reativas não deixam de ser forças, nem perdem a sua quantidade de força. Apenas exercem-na desempenhando as tarefas referentes à sua posição na relação como, por exemplo, as “tarefas de conservação, de adaptação e de utilidade”.⁸⁷ O mesmo ocorre com as forças ativas. Ao dominarem, não aumentam a sua quantidade de força, apenas exercem-na desempenhando tarefas referentes à sua posição na relação, tais como as de criação, transformação e imposição de novas formas e sentidos à matéria.⁸⁸ Nota-se assim que, para Nietzsche, ao transformarem e criarem, as tarefas das forças ativas são contrárias às reativas, cujas tarefas são basicamente de conservação.

Mas, como se disse, a força não atua sozinha na matéria. Assim, deve-se conhecer o outro elemento “atuante”⁸⁹ que, assim como a força, é “operante em todo acontecer”:⁹⁰ trata-se da vontade de poder. Embora se tenha optado por apresentar primeiro e separadamente o conceito nietzschiano de força, é preciso que se compreenda que ela é indissociável da vontade de poder.⁹¹ Essa conjunção deve ser compreendida no sentido que a vontade de poder é atribuída à força como

⁸⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 63.

⁸⁶ Idem, *ibidem*, p. 67 e 68.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 64.

⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 64 e 66.

⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 36, p. 40.

⁹⁰ Idem, *Genealogia da moral. Segunda dissertação*, 12, p. 67.

⁹¹ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 35.

algo que a complementa internamente como seu princípio ativo. Pergunta-se, então, que princípio ativo é esse, isto é, como a vontade de poder age na força? Assim se resume a resposta dada por Nietzsche: querendo dominar, comandar,⁹² enfim “[...] como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder [...]”:

O conceito vitorioso, “força”, [...] necessita ainda ser completado: há de ser-lhe atribuído um mundo interno que designo como “vontade de poder”, isto é, como insaciável ansiar por mostrar poder; ou emprego, exercício de poder, pulsão criadora etc. [...] há de conceberem-se todos os movimentos, todas as “manifestações”, todas as “leis” somente como sintomas de um acontecimento interno [...].⁹³

Comentando-se a citação anterior, o conceito da força é “vitorioso”, na medida em que a relação estabelecida entre as forças em todo acontecer, no “mundo”, é de domínio: na relação entre duas forças, uma é dominante; a outra, dominada. Todavia e ainda conforme a citação, o conceito de força necessitava “ser completado” por algo “interno”, pois as forças permaneceriam indeterminadas, isto é, se portariam de formas diversas, podendo até não se portar de forma alguma, caso não houvesse algo que as fizesse agir uniformemente. Acrescenta-se, então, a vontade de poder no interior de cada força, compreendida como o querer dominar, comandar. Portanto, para Nietzsche, não é propriamente a força que quer dominar, mas sim a vontade de poder: é ela que age em cada força da multiplicidade de forças que estão em relação em uma determinada matéria, determinando a cada uma que domine as demais.⁹⁴

Importante é perceber que, tanto na matéria orgânica quanto na inorgânica o que se tem é uma multiplicidade de forças em combate, movidas pela vontade de poder. Por isso é que se pode dizer que toda a matéria é apenas o resultado de uma acomodação provisória das forças e da vontade de poder. Em face dos mesmos processos verificados no mundo orgânico e no inorgânico, como destaca Wolfgang Müller-Lauter, em sua obra “A doutrina da vontade de poder em Nietzsche”, não há sentido diferenciá-los de uma forma radical. Para ele, Nietzsche entende o mundo

⁹² NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 668, p. 337. “Querer não é desejar, aspirar, ansiar: destes se destaca pelo afeto do comando”.

⁹³ Idem, *ibidem*, 619, p. 319.

⁹⁴ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 80. Por determinar as forças em relação, querendo nelas, a vontade de poder é chamada por Deleuze de elemento diferencial e genético atuante na força: diferencial significa “o elemento de produção da diferença das forças, quer dizer, o elemento de produção da diferença de quantidade entre duas ou várias forças supostas em relação”; genético significa “o elemento de produção da qualidade que conduz cada força nessa relação”.

orgânico apenas como uma especialização do mundo inorgânico, não havendo diferenças qualitativas entre eles:

Pergunta-se: em face desses processos pode-se falar de “âmbitos”. Que significado cabe à diferenciação de Nietzsche entre mundo orgânico e inorgânico? De modo algum estamos autorizados a admitir uma diferença qualitativa de tais âmbitos [...]. Que Nietzsche não traça nenhuma fronteira entre “os mundos”, isso se mostra mesmo [...] quando ele fala da transição do mundo inorgânico ao do orgânico. Quando ele, uma vez, concebe o orgânico como uma especialização do inorgânico [...].⁹⁵

Vislumbram-se assim, alguns sentidos da frase proferida por Nietzsche: “este mundo é a vontade de poder - e nada além disso”:⁹⁶ se toda a matéria é concebida como estrutura de domínio, então o mundo todo é vontade de poder. No âmbito da matéria inorgânica, uma vontade de poder subjuga outra, em combates entre forças que não cessam. Aquilo que parece estável e em cuja regularidade diz-se haver necessidade e lei natural, tal como uma lei química ou uma lei física, está em tensão permanente, podendo ser alterado a todo momento. É por isso que, para Nietzsche, não é possível a validade atemporal de qualquer lei natural.

Afastemos aqui os dois conceitos populares, “necessidade” e “lei”: o primeiro estabelece no mundo uma falsa coação, o segundo uma falsa liberdade. “As coisas” não se comportam regularmente, não se comportam segundo uma regra [...]. Não há nenhuma lei: cada poder tira, em cada momento, sua última consequência.⁹⁷

O que se passa no âmbito inorgânico também acontece no orgânico: uma multiplicidade de forças em combate uma com as outras pelo comando, em cada célula, em cada órgão, de cada espécie animal. O que cada espécie quer, o que cada parte sua quer, tal como “o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer é mais poder”.⁹⁸ Sob esse aspecto, mesmo um protoplasma aparece como uma multiplicidade de forças em luta, movidas pelo querer dominar, ou seja, pela vontade de poder:

O protoplasma estende seus tentáculos para procurar algo que lhe resista – não por fome, mas sim por vontade de poder. Em seguida faz a tentativa de vencer esse algo, de apropriar-se dele para si, de incorporá-lo em si: isso que se chama “nutrição” é apenas uma manifestação consecutiva, um emprego utilitário daquela vontade original de tornar-se mais fortalecido.⁹⁹

⁹⁵ MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 119.

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Quarto livro, 1067, p. 523.

⁹⁷ Idem, ibidem, Terceiro livro, 634, p. 323. Neste mesmo aforismo, Nietzsche afirma que, com isso, não se está colocando em dúvida a utilidade dessas leis.

⁹⁸ Idem, ibidem, Terceiro livro, 702, p. 354.

⁹⁹ Idem, ibidem, Terceiro livro, 702, p. 354-355.

Com efeito, pode-se dar mais um sentido à afirmação de Nietzsche de que o mundo é a vontade de poder e nada mais.¹⁰⁰ Nessa frase, “mundo” não significa tanto que aquilo que se costuma denominar ‘totalidade do ente’ seja vontade de poder, mas que cada parte do mundo, cada matéria existente, seja ela orgânica ou inorgânica é vontade de poder: é cada parte desse mundo, na medida em que ela atua no interior de cada força na multiplicidade de forças em uma relação. Em consequência desse pluralismo de forças em cujo interior atua a vontade de poder, Nietzsche sugere que elas são, individualmente, como “pequenos mundos”.

O todo do mundo [...] é a rede de seres com pequenos mundos fictícios em torno de si: ao transporem para fora de si, em experiências, sua força, seus desejos, seus costumes, como seu mundo exterior.¹⁰¹

Para Nietzsche, isso significa que cada força, com a sua vontade de poder, tem a sua perspectiva própria, a sua interpretação, que trata de impor às outras. São “pequenos mundos fictícios”, pois não há uma interpretação verdadeira, embora cada força acredite nisso. Assim, o relativismo que se diz existir na filosofia de Nietzsche tem de ser entendido no sentido de que é uma consequência do perspectivismo das forças e das vontades de poder. Com efeito, a interpretação não se remete ao ponto de vista ou à perspectiva de um sujeito, pois a perspectiva é da força conjuntamente com a vontade de poder. Tampouco a interpretação é acrescentada à força, como algo que lhe poderia faltar. Ao contrário, ela é a própria força inserida em uma relação: não há como suprimir o perspectivo, a relatividade, pois isso pertence, essencialmente, às forças e às vontades de poder. Cada matéria, como, por exemplo, um órgão animal, deve ser compreendido como o resultado provisório da luta entre “interpretações-força”.¹⁰²

A vontade de poder interpreta: na formação de um órgão trata-se de uma interpretação; ele delimita, define graus, diferenças de poder (...). Há que existir um algo que quer crescer, que interpreta cada outro algo que quer crescer a partir do seu valor. Nisso são iguais – Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo. (O processo orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar).¹⁰³

O desdobramento desse tema conduz à compreensão de outras posições filosóficas adotadas por Nietzsche. Uma delas é a sua posição contrária tanto ao

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Quarto livro, 1067, p. 523.

¹⁰¹ Idem, *Fragmento Póstumo de abril a junho de 1885*, 7 [3].

¹⁰² KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 47.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 643, p. 328.

que se denomina em filosofia de mundo verdadeiro quanto de mundo aparente.¹⁰⁴ Ora, em se tratando de mundos perspectivistas, já que cada força projeta para si um mundo próprio, ou seja, se as interpretações correspondem sempre às perspectivas das forças, não há qualquer parâmetro de medida, através do qual se possa dizer que uma é verdadeira e outra é falsa. Por isso, agrada muito a Nietzsche, entre os gregos, a filosofia do pré-socrático Heráclito, pois nela não havia a divisão entre mundo verdadeiro e mundo aparente. Já em um de seus primeiros textos, “A filosofia na época trágica dos gregos”, de 1873, Nietzsche comenta que, ao recusar a divisão efetuada por Anaximandro entre um “reino das qualidades determinadas e outro de indefinível indeterminação”, Heráclito acabou por recusar a dualidade do mundo, posicionando-se a favor de um único mundo, em que estão todas as coisas, inclusive o homem que, em todas as suas dimensões, pertence tão-somente a este único mundo.¹⁰⁵

Outra posição de Nietzsche que se compreende a partir do caráter perspectivo das forças é a sua rejeição às filosofias que falem de ‘uma’ essência “do todo, da unidade, de ‘uma’ força [...], de ‘um’ absoluto”.¹⁰⁶ Essa rejeição se justifica, pois se não há uma força, mas forças, se não há uma vontade de poder, mas vontades de poder, se não há uma perspectiva, mas perspectivas, não há sentido em falar de unidade. A matéria, por não ser formada por um todo singular, isto é, apenas por uma força que seja fundamental, essencial, que determine sozinha algo, não é uma unidade propriamente dita. Na medida em que a matéria é apenas o resultado provisório do combate incessante entre uma multiplicidade de forças, aquilo que se supunha ser uma unidade, tal como o próprio mundo compreendido como um absoluto, como um organismo, perde o seu sentido.¹⁰⁷

Parece-me importante que nos desembaracemos do todo, da unidade, de uma força qualquer, de um absoluto; não se poderia deixar de tomá-lo como uma instância suprema e de batizá-lo de ‘Deus’. Deve-se despedaçar o todo; desaprender o respeito pelo todo.¹⁰⁸

¹⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, p. 32. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!”

¹⁰⁵ Idem, *A filosofia na época trágica dos gregos*, § 5, p. 55-61.

¹⁰⁶ Idem, *A vontade de poder*. Segundo livro, 331, p. 182.

¹⁰⁷ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, p. 103-104. Conforme Müller-Lauter, o único sentido que restou ao se falar em unidade, é o de que há uma multiplicidade de forças que é limitada em cada matéria.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Segundo livro, 331, p. 182.

Com efeito, o que de mais importante deve ficar disto, que representa o núcleo da filosofia nietzschiana, é que, no processo de formação da matéria são os seus elementos internos, isto é, a multiplicidade de forças e o papel desempenhado pela vontade de poder em cada força, o que mais contam. É, portanto, conjuntamente, que força e vontade de poder atuam desde do interior da matéria inorgânica e orgânica, determinando a sua forma, seu comportamento na natureza, sempre conforme a hierarquia qualitativa de força e de vontade de poder estabelecida na relação. Deste modo, Nietzsche, releva a um segundo plano os fatores exteriores.

É a partir dessa linha que Nietzsche dirige sua crítica a um ilustre contemporâneo, o naturalista inglês, Charles Darwin.¹⁰⁹ A teoria de Darwin admitia duas ordens de fatos: a primeira é a existência de pequenas variações orgânicas que se verificam nos seres vivos em intervalos irregulares de tempo e que, pela lei da probabilidade, podem ser vantajosas para os indivíduos que as apresentam; a segunda é a luta pela vida entre os indivíduos vivos, que se deve à tendência de cada espécie a multiplicar-se segundo uma progressão geométrica. Dessas duas ordens de fatos resulta que os indivíduos nos quais se manifestam mudanças orgânicas vantajosas têm maiores probabilidades de sobreviver na luta pela vida, e, em virtude do princípio de hereditariedade, haverá neles acentuada tendência a deixar suas características como herança aos seus descendentes.¹¹⁰ Segundo Nietzsche, Darwin, apesar de ter contribuído com a noção de evolução, sobretudo de transformismo biológico, teria atribuído muita importância aos fatores externos, ao concluir que as características hereditárias favoráveis de um organismo em um determinado ambiente se tornam mais comuns em gerações sucessivas de uma população de organismos e que características desfavoráveis a esse ambiente tornam-se menos comuns. Ao supervalorizar as “circunstâncias externas”, Darwin não percebeu que o que conta mesmo, na evolução dos organismos, é o “poder imensamente configurador, criador de formas a partir de dentro”, que tem nas forças e na vontade de poder seu agente ativo.

A influência das “circunstâncias externas” é supervalorizada em Darwin até a insensatez; o essencial no processo de vida é justamente o poder imensamente configurador, criador de formas a partir de dentro, o qual explora, despoja as “circunstâncias externas”.¹¹¹

¹⁰⁹ Darwin vive entre 1809 e 1882, e Nietzsche entre 1844 e 1900.

¹¹⁰ DARWIN, C. *Origem das espécies*, IV, 18.

¹¹¹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 647, p. 329.

Nietzsche não nega, portanto, a importância de Darwin, pois sabe que, também para ele, o determinante é o que acontece no interior de cada organismo, ou seja, ele tem plena ciência que o conceito de evolução não teria gozado de tanto sucesso sem o êxito do caráter biológico anexado a esse conceito, a partir do livro “A origem das espécies”.¹¹² Nem, tampouco, Nietzsche nega a existência de alguma influência externa, isto é, do ambiente.¹¹³ Ele apenas afirma que tal a influência do ambiente é ainda muito “supervalorizada em Darwin”, ou seja, que Darwin não foi radical o suficiente em sua teoria. É justamente nesse sentido o comentário de Leon Kossovitch em sua obra “Signos e Poderes em Nietzsche”.¹¹⁴ Para esse autor, Nietzsche reprova Darwin por ter exagerado na influência do meio e das causas exteriores, deixando de perceber a imensa superioridade dos elementos internos do organismo: o conjunto desses elementos internos, “porque fonte da atividade, não é passivo; é, antes de tudo, centro da atividade, centro de produção”.¹¹⁵

Também João Constâncio, num artigo recente publicado em revista especializada,¹¹⁶ compara as teorias de Nietzsche e Darwin. O autor percebe muitas semelhanças entre elas, com destaque especial ao ponto de partida de ambas: a imanência e o naturalismo, que faz ver a vida orgânica como resultante de um longo processo de evolução.¹¹⁷ Apesar dessas importantes semelhanças, Constâncio aponta para a diferença entre as duas teorias. Tal diferença estaria relacionada ao tipo de “mecanismo da evolução” utilizado: enquanto para Darwin, o mecanismo de evolução é o de seleção natural, para Nietzsche é o de vontade de poder. Desse modo, a concepção de vida nietzschiana postulada pela intrínseca vontade de poder, de querer dominar, comandar, expandir-se e superar-se, “substitui

¹¹² Conforme Nicola Abbagnano, embora o termo ‘evolução’ tenha sido introduzido, provavelmente, por Spencer, no ensaio sobre o Progresso, de 1857, a obra de Darwin “A origem das espécies”, de 1859, serve de conclusão de um longo trabalho de pesquisa realizado por vários pensadores, cuja principal consequência é o contraponto à doutrina tradicional da imutabilidade das espécies, defendida por Aristóteles, através do conceito de substância, ou seja, da necessidade da estrutura ontológica do mundo (ABBGNANO, N. *Dicionário de filosofia*, p. 393).

¹¹³ Prova disso, é o valor que Nietzsche atribui à boa alimentação e ao clima na formação de um tipo elevado de homem (NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, “Por que sou tão inteligente”, §2).

¹¹⁴ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*. O autor é o primeiro brasileiro a publicar um livro destacando a importância da teoria das forças e da vontade de poder, para a compreensão da filosofia de Nietzsche. O livro foi publicado em 1979 e tem origem na dissertação de mestrado apresentada por Kossovitch na USP em 1970 (conforme apresentação de Oswaldo Giacóia Junior).

¹¹⁵ Idem, ibidem, p. 39.

¹¹⁶ CONSTÂNCIO, J. *Nietzsche e as consequências do Darwinismo*. Cadernos Nietzsche, nº 26, [s.p.]. O autor do artigo é professor no Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

¹¹⁷ Deve-se salientar que, ao se comparar as teorias de Nietzsche e Darwin, está se tratando apenas da matéria orgânica. Isso porque Darwin parece não incluir em sua teoria a matéria inorgânica, como faz Nietzsche.

(...) a expressão darwiniana de luta pela existência” compreendida “como luta pela mera sobrevivência”, pela “preservação”, pela “autoconservação”.¹¹⁸

Ainda que existam semelhanças importantes entre as duas teorias evolutivas e que, por isso, a crítica de Nietzsche a Darwin não implique a rejeição completa à teoria darwiniana, devendo ser compreendida muito mais como uma nova interpretação e até radicalização a respeito do que postula Darwin, “uma exploração do seu sentido e das suas consequências”,¹¹⁹ poder-se-ia então perguntar pelos motivos que levam Nietzsche a explicar a evolução através da teoria da vontade de poder e não da seleção natural. Diego Sánchez Meca¹²⁰ aponta uma direção possível para responder a essa questão. Segundo Meca, entre 1881 e 1883, Nietzsche realiza diversas leituras de tratados de ciências naturais, em especial das teorias celulares do médico e antropólogo Rudolf Virchow (1821-1902) e do zoólogo e embriologista Wilhelm Roux (1850-1924). Virchow e Roux consideram as células como unidades vitais simples sem autonomia absoluta, o que as fazem depender uma das outras e formar uma totalidade hierárquica no organismo em que se inserem. O organismo é, por isso, compreendido como uma “organização dinâmica de células” que funciona de acordo com um princípio fundamental de “autorregulação interna”. Esse princípio de “autorregulação interna”, embora não desconsidere completamente a influência do ambiente externo na formação de um organismo, torna-o bem menos importante, pois o organismo, apesar de ser influenciado pelo ambiente, sobretudo, o influencia. Esse seria, especificamente, o ponto de divergência entre as teorias de Virchow e Roux e Darwin:

Em contraposição à teoria da adaptação de Darwin que outorga às forças seletivas externas o papel determinante, a teoria celular de Virchow e Roux afirmava a natureza endógena do desenvolvimento do organismo como processo complexo de interação. Ou seja, o organismo é influenciado por aquilo que o rodeia e responde ativamente a tais estímulos reorganizando-se e reorganizando esses mesmos estímulos que o afetam. Por sua vez, o ambiente é influenciado por essa reorganização do organismo e isso faz com que ele se altere e se transforme. A diferença entre Darwin e a teoria celular é que, para esta, não se entende esse processo como processo de adaptação, mas sim como de autorregulação.¹²¹

¹¹⁸ COSNTÂNCIO, J. *Nietzsche e as consequências do Darwinismo*. Cadernos Nietzsche, nº 26, [s.p.].

¹¹⁹ Idem, ibidem, Cadernos Nietzsche, nº 26, [s.p.].

¹²⁰ MECA, D. *Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico*. Cadernos Nietzsche, nº 28, [s.p.]. O autor do artigo é professor da Universidade de Madrid (UNED), Espanha, e membro do SEDEN (Sociedade espanhola de Estudos sobre Nietzsche).

¹²¹ Idem, ibidem, Cadernos Nietzsche, nº 28, [s.p.].

Ainda segundo o princípio de “autorregulação interna”, sobretudo para Roux, a luta é o “elemento essencial” no processo de um elemento vivo: uma luta interna, a partir de três modalidades essenciais: “a luta por espaço, a luta por alimento e a luta direta”. Desse modo, tal princípio revelaria uma profundidade, uma precedência “muito maior do que aquele expressado por Darwin e seu mecanismo de seleção natural”:

Para Roux, a luta é o elemento essencial dos processos de formação das células, dos tecidos e dos órgãos, de modo que se trata de uma luta com um alcance muito maior que aquele expressado pelo próprio Darwin e seu mecanismo da seleção natural. A luta entre os tecidos se converte em um princípio regulador, um princípio de autoestruturação funcional das relações de força mais apropriadas. Roux concebia essa luta a partir de [...] três modalidades essenciais: a luta por espaço, a luta por alimento e a luta direta. No interior das células, a partícula que fosse capaz de metabolizar mais rapidamente que as outras, regenerando-se de forma mais eficaz, ampliaria seu espaço vital com uma força maior que outra partícula com um grau menor de assimilação. Ou seja, a primeira partícula ocupará o espaço da segunda e, se o processo se repetir, a segunda partícula será novamente deslocada e assim até desaparecer. O mesmo processo terá lugar se, em vez de espaço, a luta for por alimento: as partículas que vencem são as que assimilam melhor e se regeneram mais rapidamente. [...] a luta direta se daria com destruição ou assimilação do mais fraco.¹²²

Essas leituras, como sugere Meca, são, pois, “decisivas” para configurar o modo “específico e original” com que Nietzsche compreende o mundo como vontade de poder e não como seleção natural.¹²³ O contato de Nietzsche com obras como “A luta das partes no organismo”, de Roux,¹²⁴ contribui para sua compreensão de que o determinante é o que ocorre no interior de cada matéria e que o impulso básico, a vontade de poder, não é o de conservar uma forma alguma vez alcançada, mas dominar, crescer e exceder em cada momento o já alcançado, por meio da luta entre as forças em relação. Nesse sentido, deve-se compreender a luta pela mera sobrevivência, pela conservação apenas como uma das tarefas desempenhadas por um dos tipos de força em relação: o tipo reativo. Outras são as tarefas quando o tipo

¹²² MECA, D. *Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico*. Cadernos Nietzsche, nº 28, [s.p.].

¹²³ Idem, ibidem, Cadernos Nietzsche, nº 28, [s.p.].

¹²⁴ Entre Virchow e Roux, esse último parece ter influenciado mais Nietzsche. Isso já se percebe pelo título de suas obras. Além da “Der Kampf der Teile im Organismus”, de 1881, que se traduziu livremente aqui como “A luta das partes no organismo”, e que foi a única lida por Nietzsche, ele também escreveu “Über die Entwicklungsmechanik der Organismen” (“Sobre o mecanismo de desenvolvimento do organismo”), de 1890, “Geschichtliche Abhandlung über Entwicklungsmechanik” (“História do mecanismo de desenvolvimento”), de 1895, “Die Entwicklungsmechanik” (“O mecanismo de desenvolvimento”), de 1905, e “Terminologie der Entwicklungsmechanik” (“Terminologia da mecânica do desenvolvimento”), de 1912.

ativo de força atua. Nota-se assim que, o impulso de conservação jamais pode ser confundido com a própria vontade de poder:

Antes de postular a pulsão de conservação como pulsão cardeal de um ser orgânico, os fisiólogos deveriam pensar bem. Antes de tudo, algo vivo quer dar vazão à sua força: a “conservação” é somente uma das consequências disso.¹²⁵

É nesse contexto, portanto, que Nietzsche gesta sua teoria de que tudo o que existe pode ser reconduzido, em última instância, à força e à vontade de poder, explicando o devir, a diversidade e o comportamento da matéria à luz dessa teoria. Na ciência natural que se começava a praticar em sua época, mais especificamente na biologia celular, o filósofo buscou os subsídios para elaborá-la. Trata-se, agora, de dar o passo seguinte e estabelecer um método de análise. Viu-se até aqui, que toda matéria é constituída por uma relação hierárquica de forças; entre essas forças, algumas são ativas, outras reativas. Ora, estudar uma matéria qualquer, compreende, então, verificar “se as forças que imperam são inferiores ou superiores, reativas ou ativas, se elas se apoderam enquanto dominadas ou dominantes”.¹²⁶ Nietzsche denomina de “genealogia” esse método que, compreendendo a matéria como resultado provisório do combate entre forças, cujo agente é a vontade de poder, reflete sobre a história do seu desenvolvimento. Por meio do método genealógico, Nietzsche coloca em xeque outros métodos investigativos, a exemplo da reflexão ontológica, que especula sobre a realidade em si, e a reflexão transcendental, que investiga a matéria enquanto resultado da cognição humana. Em comparação a esses métodos de investigação, que não levam em consideração a história da evolução das relações de forças, da qual nenhuma coisa pode ser subtraída, pode-se lembrar uma famosa afirmação, mas que traz, agora, um novo sentido:

Parafrazeando a famosa afirmação de Kant, pode dizer-se que se trata, não apenas de substituir o nome arrogante de ontologia pelo nome mais modesto de filosofia transcendental, mas, indo mais longe ainda, de substituir o nome arrogante de filosofia transcendental pelo nome mais modesto de genealogia.¹²⁷

Com efeito, interessa a Nietzsche investigar o ser humano. Mais especificamente, a origem da crença humana em conceitos, entre eles, o conceito

¹²⁵ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 650, p. 330.

¹²⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 89.

¹²⁷ COSNTÂNCIO, J. *Nietzsche e as consequências do Darwinismo*. Cadernos Nietzsche, nº 26, [s.p.].

de Deus. Tendo-se em vista esse objetivo, pergunta-se: será necessário a Nietzsche estabelecer uma nova base teórica para estudar o homem, isto é, diversa da que constitui a teoria das forças e da vontade de poder? Em outras palavras, será que a vontade de poder, a qual diz respeito ao efetivar-se da força e está presente na matéria em geral, não estará presente também no homem? Afinal, a espécie humana tem algum privilégio e deve, por isso, ser excluída da afirmação de Nietzsche “este mundo é vontade de poder - e nada além disso”? ¹²⁸ Se assim for, um novo método de investigação, diferente da genealogia, terá que ser estabelecido. Ora, essa questão é pertinente para Nietzsche, pois seu mestre, Schopenhauer, havia realizado justamente a separação entre o homem e a natureza, ao afirmar que o intelecto humano poderia livrar-se da vontade. ¹²⁹ Ou, diferentemente disso, poderia Nietzsche, no estudo sobre o homem, estar fazendo uso da mesma base teórica, utilizando também o mesmo método de investigação denominado “genealógico”? Se essa última possibilidade for o caso, a análise de Nietzsche sobre o homem, sobretudo no que diz respeito ao nascimento de um dos mais valorizados conceitos criados pelo ser humano, o conceito de Deus, não será mais uma reflexão moral propriamente dita. Ela estaria relacionada com uma determinada hierarquia de forças e vontade de poder. Estaria relacionada à fisiologia. O conceito de Deus, portanto, teria uma origem fora da moral, ou seja, Deus seria compreendido somente como o sintoma ¹³⁰ de uma configuração de forças e vontade de poder possível, provisoriamente estabelecida na espécie humana. Seria graças a determinações fisiológicas, ou ainda, biológicas, corporais, que o homem teria criado e venerado Deus ao longo da história. Seja como for, a partir de agora, trata-se de mostrar como, segundo Nietzsche, deu-se o nascimento do conceito de Deus no homem.

¹²⁸ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Quarto livro, 1067, p. 523.

¹²⁹ Idem, *Fragmento do outono de 1887*, 9 [119]. Segundo Nietzsche, Schopenhauer ensinava que “seria precisamente no livrar-se [...] da vontade, que residiria o único acesso ao verdadeiro, ao conhecimento; o intelecto liberto da vontade não poderia deixar de ver a verdadeira essência das coisas”. Essa percepção de Nietzsche se justifica, na medida em que Schopenhauer encontrava na contemplação estética a possibilidade para transcender o modo comum de se perceber o mundo, libertando-se assim do desejo, da vontade e da dor. Para ele, “nos subtraímos, por um momento, à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Ixion se detém” (SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, III, seção 38, p. 267).

¹³⁰ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, 1 p. 49. Ver também em *Além do bem e do mal*, § 187, p. 76.

3 A HISTÓRIA DO NASCIMENTO DE DEUS NO HOMEM

A única possibilidade de conservar de pé um sentido para o conceito de “Deus” seria considerar Deus não como uma força propulsora, mas sim como um [...] ponto no desenvolvimento da vontade de poder, a partir da qual se explicaria tanto o desenvolvimento seguinte quanto o desenvolvimento anterior até ele...¹³¹

Observou-se até aqui que, para Nietzsche, tudo o que existe pertence a um contexto imanente e naturalista, pois não há realidade transcendente, supra-sensível, metafísica, em que se possa colocar qualquer coisa. Além disso, que a matéria, tanto orgânica, como inorgânica, é resultado de um longo processo de “desenvolvimento”,¹³² ou de “evolução”,¹³³ que se deu no decorrer do tempo. Em constante movimento, em permanente devir, não há qualquer coisa imutável na natureza. Não obstante, no capítulo anterior, não se falou diretamente sobre o ser humano. Essa abordagem será feita a partir de agora, pois é o homem o principal objeto de estudo de Nietzsche e, como tal, compõe o tema do presente trabalho.

Ora, uma das consequências do ponto de partida imanente e naturalista apresentado por Nietzsche em sua filosofia é que também o homem tem de pertencer a esse contexto. Como parte orgânica da natureza, como uma espécie animal que vive entre muitas outras, enfim como parte da grande árvore da vida, também ele é resultado de um longo processo de desenvolvimento, evolução, em suma, de devir, que ocorreu durante sua história. Bem entendida essa concepção de Nietzsche, é importante perceber sua validade para todas as características do homem, inclusive àquelas que o diferenciam bastante das outras espécies. Tome-se, por exemplo, o seu intelecto: as operações intelectuais que o homem realiza atualmente, tais como as operações matemáticas e lógicas,¹³⁴ não são as mesmas que foram realizadas no início de seu desenvolvimento, assim como, certamente, serão outras as que ele realizará no futuro. Isso significa que, assim como as demais características humanas, o intelecto tem de ser visto em processo contínuo de desenvolvimento. Também aquilo que se costuma chamar de “consciência”, deve ser colocada nesse contexto. Ela tem de ser entendida como resultado do

¹³¹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 639, p. 326.

¹³² Idem, *A gaia ciência*, § 357, p. 254-255.

¹³³ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 19, p. 78.

¹³⁴ Idem, *A gaia ciência*, § 111, p. 139. “De onde surgiu a lógica na mente humana? Certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio”.

desenvolvimento orgânico da espécie humana: aliás, para Nietzsche, trata-se do “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que no homem é mais inacabado e menos forte”.¹³⁵ Muitos estudiosos destacam essa visão naturalista de Nietzsche sobre o homem. Um deles, o filósofo contemporâneo Ernst Tugendhat, ao deter-se sobre o tema, afirma:

Nietzsche foi um dos filósofos mais importantes entre os que propuseram a doutrina naturalista [...]. Segundo Nietzsche, [...] somos uma espécie animal. Isto não significa que não haja nada que nos distinga dos outros animais, mas que o traço distintivo tem que se entender de uma maneira natural. Ele tem que ter surgido por meio da evolução, da mesma maneira que as outras características surgiram.¹³⁶

Nessa medida, conceber cada uma das características do ser humano como estando em transformação, como resultado sempre “inacabado” do “desenvolvimento do orgânico”,¹³⁷ implica não apenas rejeitar que elas sejam atemporais, mas também refutar qualquer tentativa de compreendê-las como tendo uma origem transcendente, ou divina, que pudesse separar o homem da natureza. É sabido que, na história da filosofia, muitos pensadores argumentaram nesse sentido. Segundo eles, o ser humano possuiria uma característica em especial que o elevaria acima das outras espécies. Eles a denominavam, na maioria das vezes, de ‘razão’. Os favoráveis a essa concepção afirmavam que o fato de possuir razão separaria o homem da natureza, pois possibilitaria a ele o acesso àquilo que está além do tempo e do espaço, que não se modifica, tal como a verdade, o ser, a coisa em si, Deus. Para Platão, por exemplo, o homem, por ser racional, viveria, por assim dizer, em duas realidades distintas: uma sensível, correspondente a este mundo, e outra inteligível, que corresponde ao mundo supra-sensível, onde estariam as ideias, os conceitos e as formas verdadeiras. Segundo Platão, graças à razão, o ser humano seria o único a acessar esse mundo verdadeiro.¹³⁸ Essa ideia era também expressa por Plotino o qual afirmava: “O lugar do homem é no meio, entre os deuses e os animais; às vezes tende para uns, às vezes para outros”.¹³⁹ Na época moderna, Kant seguiu na mesma linha, quando sugeriu a existência de uma faculdade racional

¹³⁵ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 11, p. 62.

¹³⁶ TUGENDHAT, E. *Nietzsche e o problema da transcendência imanente*, p. 47. Sobre o naturalismo da filosofia de Nietzsche, ver também MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*; RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*.

¹³⁷ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 11, p. 62.

¹³⁸ Cf. PLATÃO. *A república*. Livro VII, 514a-541b, p. 317-362.

¹³⁹ PLOTINO. *Enéada*, III, 2, 8.

moral no homem, que estaria ligada ao supra-sensível. Um pouco depois, Schelling afirmou a existência dessa faculdade para o supra-sensível e “a batizou de intuição intelectual”.¹⁴⁰ Mas talvez seja Pico della Mirandola, ainda na idade média, quem expressou melhor essa concepção que faz da característica racional humana algo metafísico, divino. Em uma oração escrita por ele, Deus pronuncia-se com as seguintes palavras:

Não te dei, Adão, um lugar determinado, um aspecto próprio, nem prerrogativa alguma, porque esse lugar, esse aspecto e essas prerrogativas que venhas a desejar, tudo segundo tua vontade e teu discernimento, deves obter e conservar. A natureza limitada dos outros está contida em leis por mim prescritas. Tu determinarás as tuas sem seres impedido por barreiras, segundo o teu arbítrio, a cujo poder te confiei. – Pus-te no meio do mundo, para que de lá avistasses tudo o que nele existe. Não te fiz celeste nem terreno, mortal nem imortal, para que, como livre e soberano artífice de si mesmo, te plasmasses e esculpisses na forma que melhor te aprovesse. Poderás degenerar para as coisas inferiores; poderás, segundo o teu desejo, regenerar-te nas coisas superiores, que são divinas.¹⁴¹

A rejeição dessa matriz filosófica torna-se, pois, manifesta na filosofia de Nietzsche, na medida que o seu projeto filosófico, implica, explicitamente, em uma investigação natural do ser humano,¹⁴² ou, dito de maneira diferente, na investigação do homem como qualquer outra “espécie”¹⁴³ animal, ou até mesmo, como uma “planta”¹⁴⁴ e, em qualquer caso, como um ser vivo entre outros. Deve-se, por conseguinte, segundo Nietzsche, estudar o homem, com todas suas características, inclusive a razão, como pertencente à natureza e rejeitar qualquer explicação da origem e funções dessa e das demais aptidões humanas como sendo de uma divindade, de um poder transcendente. É o reconhecimento deste fato que convoca os investigadores a uma nova tarefa: a de raspar a tinta e os rabiscos das avaliações, das teses, dos conceitos, das crenças que não permitem ver o homem como “homo natura”:

¹⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 11, p. 16-17. Ironicamente, Nietzsche afirma que Kant “estava orgulhoso de ter descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos sintéticos a priori [...]. E o júbilo chegou ao máximo quando Kant descobriu, além de tudo, uma faculdade moral no homem [...]. Todos os jovens teólogos dos Seminários de Tübingen se embrenharam no mato – todos buscavam ‘faculdades’ [...]. Acharam, sobretudo uma faculdade para o ‘supra-sensível’: Schelling a batizou de intuição intelectual, e assim foi ao encontro dos mais sentidos anseios dos alemães, anseios que eram no fundo bem devotos”.

¹⁴¹ MIRANDOLA, P. *Discurso sobre a dignidade do homem*, p. 53.

¹⁴² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 109, p. 136. “Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos?”

¹⁴³ Idem, *Além do bem e do mal*, § 44, p. 45.

¹⁴⁴ Idem, *ibidem*, § 44, p. 45.

Trazer o homem de volta para a natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto homo natura; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje (...) já se coloca (...), surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!” - essa pode ser uma louca e estranha tarefa, mas é uma tarefa - quem o negaria?¹⁴⁵

Com efeito, se para Nietzsche a espécie humana está em evolução, em desenvolvimento, enfim, em devir na natureza, é preciso explicar esse devir. Primeiramente, tal como foi feito no capítulo anterior em relação à matéria em geral, deve-se procurar saber se há alguma direção no desenvolvimento humano. Ora, assim como Nietzsche rejeita a teleologia na matéria em geral, ou no “movimento do mundo”, ele a rejeita no devir constatado no homem. O devir humano, para Nietzsche, de forma alguma “desemboca em um ser”.¹⁴⁶ Ao contrário, ele tem de ser compreendido como um “fato fundamental”,¹⁴⁷ impossível de ser cessado. Não basta, portanto, deixar de fazer o homem derivar de entidades transcendentais e colocá-lo entre os demais animais. É necessário também deixar de ver na espécie humana o “grande objetivo oculto da evolução animal”.

Em tudo somos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do ‘espírito’, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais [...]. Por outro lado, opomo-nos a uma vaidade que também aqui quer alçar voz: como se o homem fosse o grande objetivo oculto da evolução animal. Ele não é absolutamente a coroa da criação.¹⁴⁸

Diante da necessidade de explicar o devir humano em um plano imanente e naturalista, bem como isento de finalidade, Nietzsche diz que o devir tem de “aparecer justificado em cada momento”.¹⁴⁹ Pergunta-se, então, como fazê-lo? Afinal, o que determina ao homem assumir as características de mudança, evolução, desenvolvimento, enfim de devir? Através da linha que se seguiu até aqui, em que se procura fazer perceber o mesmo projeto naturalista de Nietzsche, tanto em relação à matéria em geral, quanto no homem, já se vislumbra a resposta do filósofo para essa questão. Ora, para Nietzsche, o devir no homem deve ser justificado do mesmo modo que se justifica o devir nos outros elementos da natureza, isto é, pela

¹⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 230, p. 124.

¹⁴⁶ Idem, *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 12, p. 66.

¹⁴⁷ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro, 708, p. 358.

¹⁴⁸ Idem, *O anticristo*, § 4, p. 19.

¹⁴⁹ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro, 708, p. 358.

teoria das forças e da vontade de poder. Portanto, conjuntamente, força e vontade de poder é o fato mais elementar do qual resulta também o devir humano.¹⁵⁰ Como parte do mundo orgânico, cada mínima parte do homem, cada elemento do seu corpo, cada célula sua, cada 'gen' seu, devem ser compreendidos como estruturas de poder. "O que o homem quer", o que cada parte sua quer, tal como "o que cada mínimo pedaço de um organismo vivo quer é mais poder".¹⁵¹

De acordo com esse ponto de vista, em que fica explicita, mais uma vez, a predominância do nível natural, que é também fisiológico, biológico e corporal, na filosofia de Nietzsche, o homem é compreendido como uma multiplicidade de forças em combate, movidas pela vontade de poder. Atuando em cada elemento do organismo humano, as forças, instigadas pela vontade de poder deflagram o combate no interior de cada um deles e, de igual modo, entre eles. Estabelecem-se hierarquias de forças. Elas se arranjam, de forma a que suas atividades se integrem e relações de interdependência determinem-se: umas se submetem a outras, que por sua vez se acham subordinadas a outras ainda. Graças a essa organização hierárquica, os elementos do corpo humano se desenvolvem, tornam-se coesos e constituem um todo. Sendo constituídos e movidos pelas forças e pela vontade de poder, os numerosos elementos que compõe o homem, ou seja, suas células, seus órgãos, bem como o próprio corpo humano, tornam-se possíveis.

Não cansamos de maravilhar-nos com a idéia de como o corpo humano se tornou possível, como essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pode viver e crescer enquanto um todo e subsistir algum tempo.¹⁵²

Na medida que os elementos do corpo humano são resultantes da luta de uma pluralidade de forças em que ora essa, ora aquela comanda, não é adequado descrevê-los como unidades. Aquilo que se conhece por unidade, é, de fato, uma síntese de uma multiplicidade de forças: em cada elemento, em cada forma, em cada órgão do organismo do homem, o que existe é um múltiplo organizado em uma hierarquia. A síntese apresentada em tal hierarquia, portanto, não suprime a diferença de forças dada na multiplicidade: "é, ao contrário, a diferença elevada à

¹⁵⁰ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 635, p. 325.

¹⁵¹ Idem, *ibidem*, Terceiro livro, 702, p. 354.

¹⁵² Idem, *Fragmento de junho a julho de 1885*, 37 [4].

máxima potência”.¹⁵³ Segundo Nietzsche, até mesmo aquilo que se denomina de “sujeito”, deveria ser chamado de “multiplicidade de sujeitos”:

A suposição de um sujeito não é, talvez, necessária; do mesmo modo, seria talvez permitido supor uma multiplicidade de sujeitos, cujo jogo de conjunto e luta jaz como fundamento de nosso pensar e em geral de nossa consciência? Uma espécie de aristocracia de “células”, nas quais repousa o domínio? Certamente de pares (ou iguais) que estão acostumados uns aos outros no governar e são entendidos em dar ordens.¹⁵⁴

Não obstante, quando toma forma um elemento no corpo humano, que pode ser, por exemplo, um órgão qualquer, tal como o estômago, não significa, para Nietzsche, que a luta tenha cessado, que se tenha instaurado a paz. As hierarquias de forças nunca são definitivas. Além disso, mandar e obedecer é prosseguir a luta: “dominar é suportar o contrapeso da força mais fraca, é, portanto, uma espécie de continuação da luta; obedecer é também uma luta, desde que reste força capaz de resistir”.¹⁵⁵ Em suma, nada está parado; tudo está em movimento, em conflito:

É um erro consumado crer na concórdia e na ausência de conflito – seria a morte! Onde há vida, há formação corporativa em que os sócios lutam por sua subsistência, disputam entre si espaço, em que os mais fracos se submetem, vivem menos tempo.¹⁵⁶

Conflito de forças, mas também conflito de interpretações. Segundo Nietzsche, o caráter perspectivo pertence, essencialmente, às forças e à vontade de poder. Nessa medida, nos elementos do corpo humano, são sempre as forças e a vontade de poder que interpretam.¹⁵⁷ Explicando-se de outro modo, na formação de um órgão, em que operam múltiplas forças e a hierarquia é provisória, não pode haver ‘uma’ perspectiva nem ‘uma’ interpretação absolutas. Cada elemento do corpo humano, cada órgão seu deve ser compreendido como o resultado provisório da luta entre “interpretações-força”.¹⁵⁸

[...] na formação de um órgão trata-se de uma interpretação [...] Na verdade, interpretação é um meio próprio de assenhorear-se de algo. (O processo orgânico pressupõe um ininterrupto interpretar).¹⁵⁹

¹⁵³ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 53.

¹⁵⁴ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 490, p. 263.

¹⁵⁵ Idem, *Fragmento do verão ao outono de 1884*, 26 [276].

¹⁵⁶ Idem, *A vontade de poder*. Terceiro livro.

¹⁵⁷ Idem, *ibidem*, Terceiro livro, 643, p. 328.

¹⁵⁸ KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 47.

¹⁵⁹ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 643, p. 328.

O desdobramento desse tema conduz à compreensão da crítica dirigida por Nietzsche à teoria psicológica, tal como ela se apresentava “até o momento”.¹⁶⁰ No entender de Nietzsche, a teoria psicológica postula que sempre há um sujeito que quer por trás da ação: esse sujeito seria o executor da ação.¹⁶¹ Mas, o querer, insiste Nietzsche, é algo múltiplo,¹⁶² pois ele se remete a cada vontade de poder atuante em cada força. Operante em cada força de todo o organismo, ganha adeptos e esbarra em opositores, depara com solicitações que lhes são conformes e com outras antagônicas, conjuga-se com elementos de disposição concordante e vence os que lhe opõem resistências, predomina, enfim, após a relação com uma pluralidade de outras vontades.¹⁶³ Por isso a afirmação de Nietzsche: “em todo o querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base [...] de uma estrutura de muitas almas”.¹⁶⁴ E prosseguindo: “Ocorre aqui o que acontece em toda coletividade bem construída e feliz, a classe regente identifica-se com os sucessos da comunidade”.¹⁶⁵ Todas essas figuras empregadas remetem, é claro, a multiplicidade das forças e vontade de poder. Por conseguinte, pensar o agir como decorrente do querer e postular um sujeito por trás da ação só é possível, quando se despreza o “complicado”¹⁶⁶ processo que leva uma vontade tornar-se vencedora, fazer-se predominante. “Do sucesso da vontade, da vontade bem-sucedida, então se infere uma causa: o sujeito a quem seria facultado exercê-la”.¹⁶⁷ Contra tais idéias, reitera o filósofo no livro “O anticristo”:

O velho termo “vontade” serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que necessariamente sucede a uma quantidade de estímulos, em parte contraditórios, em parte harmoniosos.¹⁶⁸

Dentro dessa perspectiva, em que é um grande equívoco supor a existência de um sujeito responsável pelo querer, segundo Nietzsche, as ciências, tal como a psicologia, deveria “ousar descer às profundezas” e passar a realizar uma análise morfológica do homem, isto é, uma análise que leve em consideração os processos de formação do ser humano enquanto conjunto de forças e vontade de poder:

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 23, p. 27.

¹⁶¹ Idem, *ibidem*, § 19, p. 23.

¹⁶² Idem, *ibidem*, § 19, p. 23.

¹⁶³ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 19, p. 24.

¹⁶⁵ Idem, *ibidem*, § 19, p. 24.

¹⁶⁶ Idem, *ibidem*, § 19, p. 22.

¹⁶⁷ MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 54.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, F. *O anticristo*, § 14, p. 20.

Toda psicologia, até o momento [...] não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento.¹⁶⁹

Este é o ponto de partida para se compreender a posição favorável de Nietzsche ao caráter fictício ou de fábula das teorias criadas pelos seres humanos sobre o mundo.¹⁷⁰ Se há uma multiplicidade de forças em relação de domínio uma com as outras, cada qual tentando impor sua perspectiva, as chamadas visões de mundo dos seres humanos, as suas ideologias, seus pensamentos, são sempre perspectivos, apenas interpretações, na medida em que são resultantes de hierarquias provisórias de forças e vontade de poder. A visão de mundo de um indivíduo, portanto, corresponde à visão de mundo, ou perspectiva, das forças e vontade de poder nele dominantes. Como se trata apenas de uma perspectiva possível e provisória, as teorias, conceitos, ideias e ideais produzidas pelas pessoas, não podem assumir, conforme Nietzsche, o status de verdade. Seriam, por conseguinte, sempre fictícias.

Daí, pode-se questionar se Nietzsche sustenta que sua teoria tem algum privilégio sobre as demais. Em um aforismo do livro “Além do bem e do mal”, Nietzsche parece admitir a superioridade de sua interpretação de mundo em face das demais, mas apenas no sentido de que a sua interpretação reconhece o caráter perspectivo fundamental do mundo, enquanto outras teorias não fazem esse reconhecimento. Nesse sentido, a afirmação de Nietzsche de que, se sustentassem que, no fundo, resta interpretação contra interpretação, isso seria “tanto melhor”:

Perdoem este velho filólogo [...], mas essas “leis da natureza”, de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente [...] existem apenas graças à sua interpretação [...] – não são uma realidade de fato, um “texto”, [...] 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 poder” [...] e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre esse mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um curso “necessário” e “calculável”, mas não porque nele vigoram leis, e sim porque faltam absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!¹⁷¹

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 23, p. 27.

¹⁷⁰ Idem, *Crepúsculo dos ídolos*, p. 31. “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”.

¹⁷¹ Idem, *Além do bem e do mal*, § 22, p. 26.

Outro tema que se compreende a partir do que se está expondo, é a crítica dirigida por Nietzsche à filosofia de Schopenhauer. No livro “A gaia ciência”, Nietzsche acusa seu antigo mestre de ensinar um princípio oposto ao seu, ou seja, transcendente, metafísico, que constituiria a essência do mundo, denominado “vontade”.¹⁷² Em outro texto, Nietzsche chama atenção para o “ápice” do erro de Schopenhauer, que residiria “precisamente” na possibilidade do ser humano “livrar-se [...] da vontade”, como forma de acessar a verdade: “o intelecto liberto da vontade não poderia deixar de ver a verdadeira essência das coisas”.¹⁷³ Ao fazer isso, segundo Nietzsche, Schopenhauer mostrava acreditar ter encontrado na contemplação estética um modo do homem se subtrair, segundo suas próprias palavras, da “odiosa opressão da vontade”, podendo assim celebrar “o sabá da servidão do querer”, ou ainda, cessar “a roda de Ixion”.¹⁷⁴ Tais críticas se efetuam, na medida que, para Nietzsche, forças e vontade de poder não são princípios transcendentais, metafísicos, que pairam sobre a matéria. Enfim eles não existem independentes dos “fenômenos”. Além disso, o ser humano, mesmo possuindo características próprias, as quais, no decorrer do tempo, possibilitaram a apreciação artística, não pode, nem mesmo por um instante, libertar-se daquilo que o constitui, isto é, da vontade de poder e das forças. Por fim, a capacidade humana atual de contemplar a arte não o torna fundamentalmente diferente dos outros elementos da natureza: como uma espécie viva entre outras, no ser humano sempre haverá vontade, pois “onde há vida, há também vontade”.¹⁷⁵

De acordo com a linha que se está seguindo, deve-se indagar, agora, sobre método que Nietzsche utiliza para investigar o ser humano. Ora, se, como ocorre com matéria em geral, cada indivíduo pode ser reconduzido, em última instância, às forças e à vontade de poder, é possível investigar a hierarquia de forças de cada órgão seu, procurando saber qual a qualidade das forças que lhe dá sentido, isto é, “se as forças que imperam são inferiores ou superiores, reativas ou ativas, se elas

¹⁷² NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 127, 150.

¹⁷³ Idem, *Fragmento póstumo do outono de 1887*, 9 [119]. “O grande erro atingiu o ápice, quando Schopenhauer se pôs a ensinar: seria precisamente no livrar-se do afeto, da vontade, que residiria o único acesso ao verdadeiro, ao conhecimento; o intelecto liberto da vontade não poderia deixar de ver a verdadeira essência das coisas”.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*, III, seção 38, p. 267. “Nos subtraímos, por um momento, à odiosa opressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Ixion se detém”.

¹⁷⁵ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 89.

se apoderam enquanto dominadas ou dominantes”.¹⁷⁶ Mais do que isso, cada característica de um indivíduo, incluindo-se aqui seu comportamento, seus sentimentos, sua subjetividade, sua visão de mundo, devem ser investigados do mesmo modo, pois se apresentam, necessariamente, como “sintoma”¹⁷⁷ de configurações de forças estabelecidas em seu corpo. Como se observou no capítulo anterior, Nietzsche denomina o método investigativo que leva em consideração as forças e a vontade de poder de “genealogia”.

Através do método genealógico, destaca-se, mais uma vez, o primado fisiológico na filosofia de Nietzsche, na medida em que o corpo serve de campo de investigação da origem de todas as características dos indivíduos, bem como de suas ações. Nesse sentido, Nietzsche estabelece uma relação entre a fisiologia e os diversos ramos da cultura, vendo em cada manifestação cultural humana, tal como na arte, na filosofia, na ciência, na moral e na religião, a influência necessária dos seus estados fisiológicos. Corroborando essa ideia nietzschiana, Miguel Angel de Barrenechea destaca que:

Toda ação, toda ideia, toda manifestação humana é considerada um sintoma de um estado corporal. Assim entendido, faz-se necessário analisar não a pretensa idealidade da metafísica, da arte, da moral, da religião, mas os estados corporais que as produziram.¹⁷⁸

É nesse contexto que se pode compreender a consideração de Nietzsche sobre a estética como uma espécie de fisiologia aplicada, cuja investigação sobre suas motivações deve recair não em considerações abstratas e idealistas, alienadas da vitalidade, mas, sim, nos fatores fisiológicos que influenciam o artista no seu ato criativo. Bem entendido, compreender os fatores fisiológicos do artista significa o uso do método genealógico na investigação das forças e vontade de poder que comandam os seus atos criativos. Nesse sentido, Rosa Maria Dias escreve:

Nietzsche sente e entende a arte a partir do corpo, pensado como multiplicidade hierarquizada de forças cuja organização é indício de saúde ou doença, de negação ou afirmação da vida.¹⁷⁹

¹⁷⁶ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*, p. 89.

¹⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, 1, p. 49. Nessa passagem, Nietzsche utiliza também a palavra “sintomologia”. Em outro texto, utiliza a expressão “semiótica dos afetos” (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 187, p. 76).

¹⁷⁸ BARRENECHEA, M.A. *Nietzsche cientista?* In: *Nietzsche e as ciências*, p. 39-40.

¹⁷⁹ DIAS, R.M. *Nietzsche e a música*, p.119. Ver também NIETZSCHE, F. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. “No que faço objeções”, p. 53; e NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 368, p. 270.

Da mesma maneira que a arte deve ser interpretada como resultado de motivações orgânicas que influenciam o artista no seu ato criativo, a aplicação do enfoque fisiológico tem de recair sobre a filosofia. Assim, segundo Nietzsche, as diferentes filosofias são, necessariamente, consequências de fatores fisiológicos dos filósofos que as conceberam. Nessas condições, o método genealógico-fisiológico estabelecido por Nietzsche permite a ele conhecer, por exemplo, as motivações vitais que levaram os filósofos, “de modo geral”, a estabelecer a importância do âmbito metafísico a despeito do físico. Ou, ainda, as motivações fisiológicas que determinaram a eles estabelecer a diferenciação entre alma e corpo, com sobreposição da primeira sobre o último. Deixando para trás, justamente, essa separação operada pela tradição metafísica do pensamento ocidental de filiação platônica e sua subsequente versão cristã, Nietzsche acaba por instituir um novo modo de filosofar:

A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos rãs pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas – temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade.¹⁸⁰

Considerando-se o que se tratou até aqui, e igualmente levando em consideração o objetivo do presente trabalho, deve-se perguntar sobre a origem dos conceitos criados e acreditados pelo homem. Mais especificamente, pela gênese de um conceito especial. Deve-se perguntar, agora, como se deu o processo de nascimento do conceito de Deus, segundo Nietzsche.

Desde já, deve-se perceber que, assim como acontece com qualquer investigação na filosofia de Nietzsche, o estudo sobre a origem do conceito de Deus não pode ocorrer em um âmbito transcendente, como se esse conceito fosse inato ao homem, uma essência sua, impressa pelo próprio Deus, desde o início dos tempos. Conforme se tem mostrado, Nietzsche, de forma alguma, postula a existência de um âmbito além das situações concretas da vida. Assim como ocorre com as manifestações culturais em geral, Deus não pode ser gerado em tal âmbito metafísico. Diferentemente disso, a investigação sobre o surgimento do conceito de Deus apenas pode ser feita em um âmbito imanente e natural, o que, para

¹⁸⁰ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Prólogo, § 3, p. 12-13.

Nietzsche, significa que tal conceito deve ser estudado como expressão de processos fisiológicos de seus criadores.¹⁸¹ Deve-se, portanto, começar a investigação sobre o nascimento de Deus no “lugar certo”, “não na alma”, mas no “corpo”:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar certo – não na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso.¹⁸²

Contudo, torna-se importante lembrar o que Nietzsche quer dizer com fisiologia ou corpo. Como se mostrou até aqui, por fisiologia ou corpo, não se deve entender um dado último. O que se denomina corpo é a “melhor imagem” para a organização de múltiplas forças;¹⁸³ múltiplas, as forças devem ser pensadas como quantidades intensivas que se opõe e resistem uma às outras, formando campos de forças organizadas em relações complexas de poder e resistência que se qualificam em ativas e reativas. Desse modo, ao tomar o corpo ou a fisiologia como fio condutor, Nietzsche quer fazer perceber que a realidade na qual Deus surge é aquela forjada pela dinâmica das forças, ou seja, Deus emerge como resultado de uma determinada configuração de forças presente nos indivíduos, ou ainda, emerge como resultado de uma hierarquia específica de forças que estabelece um modo próprio de interpretação do mundo a qual tenta expandir e consolidar. Assim entendido, o problema do nascimento de Deus deve ser centrado na hierarquia de forças que constitui o indivíduo que cria e acredita nesse conceito.¹⁸⁴

Percebe-se, aqui, no início da análise genealógica do conceito de Deus, o estabelecimento da noção de indivíduo em detrimento da noção de espécie. Apesar de utilizar o termo ‘espécie’ em muitos textos, a preferência de Nietzsche, agora, por indivíduo, justifica-se na medida em que não há a mesma hierarquia de forças nos diferentes indivíduos, mas, sim, hierarquias mais ou menos diferentes entre eles. Por conseguinte, enquanto a noção de espécie se pauta no destaque de características muito gerais, expressando, na maioria das vezes, apenas “uma quantidade de seres

¹⁸¹ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 125 e 126.

¹⁸² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*, § 47, p. 97.

¹⁸³ Cf. MÜLLER-LAUTER, W. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*, p. 22-23.

¹⁸⁴ FREZZATTI JR, W. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*, p. 25-28.

semelhantes”,¹⁸⁵ a de indivíduo expressa as desigualdades fisiológicas efetivamente existentes entre eles, isto é, as diferenças em suas configurações de forças e vontade de poder. Trata-se, assim, segundo Nietzsche, de investigar a origem de Deus levando em consideração essas diferenças entre os indivíduos. É, pois, uma classificação dos seres humanos, isto é, uma análise tipológica do homem o que Nietzsche propõe, no mesmo molde do procedimento dos cientistas naturais: assim como tais cientistas estudam uma espécie vegetal ou animal qualquer, tal como a orquídea, ou o pássaro, levando em consideração as diferenças encontradas dentro de cada espécie, Nietzsche investiga o homem levando em consideração as diferenças existentes na própria espécie humana. O procedimento genealógico de Nietzsche em relação ao ser humano pode ser comparado ao do cientista natural, já que ambos se dão por meio da:

[...] reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um diverso domínio de delicadas diferenças e sentimentos [...] que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma tipologia [...].¹⁸⁶

Tal reconhecimento da diferença fundamental existente entre os indivíduos faz com que Nietzsche, mais uma vez, dirija sua crítica à filosofia tradicional, bem como teça elogios à história natural. No primeiro capítulo do livro “Humano, demasiado humano”, ele reúne as duas posições: a crítica, quando protesta contra a falta de sutileza e de gradações do pensamento essencialista que, por toda a parte, procura e pretende descobrir o uno e o absoluto; o elogio, quando convoca os pesquisadores a compartilharem com ele de uma “filosofia histórica”, que pense diferenças mais sutis, transformações e mudanças mais complexas que aquelas concebidas, geralmente, pela filosofia tradicional. Em suma, para Nietzsche, somente levando-se em alta consideração o “sentido histórico”, concebido, antes de tudo, como atenção ao que se altera e é variável nos indivíduos, o filósofo conseguirá, finalmente, superar a “falta de sentido histórico” que constitui o seu “defeito hereditário”.¹⁸⁷

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Terceiro livro, 521, p. 273.

¹⁸⁶ Idem, *Além do bem e do mal*, § 186, p. 74.

¹⁸⁷ Idem, *Humano, demasiado humano*. Capítulo primeiro, § 1, p. 15; § 2, p. 16.

A fim de que se compreenda melhor a importância da classificação em tipos de indivíduos realizada por Nietzsche, pode-se relacioná-la, também, à temática “além-do-homem”. Percebe-se essa relação quando Nietzsche aponta, em vários textos, que apenas alguns tipos de humanos servem de ponte à espécie que será descendente dele, o além-do-homem. Trata-se, portanto, para Nietzsche, no fundo, de verificar que tipos são esses. Por isso, a importância da classificação em detrimento da generalização. Assim, quando Nietzsche afirma, no livro “Zaratustra”, que o além-do-homem está para o homem assim como o homem está para o macaco,¹⁸⁸ ou quando afirma, na mesma obra, que o homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem,¹⁸⁹ ele está generalizando da mesma forma que os evolucionistas. Darwin, por vezes, encontra-se entre eles, pois generaliza ao afirmar que o homem descende do macaco. Mas, tanto Nietzsche, quanto os evolucionistas de modo geral, inclusive Darwin, sabem que apenas alguns tipos de macacos, ou talvez apenas um, evoluiu, ou serviu de ponte ao homem. Do mesmo modo, não serão todos os tipos de homens que servirão de ponte à espécie que virá depois dele, a qual Nietzsche denomina além-do-homem.

Com efeito, se não há dúvida que é para a necessidade de uma tipologia natural da espécie humana que Nietzsche se volta, tamanha é a pluralidade de organização de forças e vontade de poder presentes nos indivíduos, não há dúvida também de que, plurais são, para ele, as interpretações do mundo, ou as valorações dos indivíduos. Por isso, em Nietzsche, tanto os tipos de indivíduos, quanto as interpretações do mundo, proliferam:¹⁹⁰ têm-se, entre eles, cada qual com a sua interpretação própria, “o criador”, “o último homem”, “o adivinho”, “o eremita”, “o funâmbulo”, “o homem comum”, “o homem superior”, “o santo ou ancião”, “o cristão”, “o burguês”, “o grego”, “o sacerdote”, “o guerreiro”.¹⁹¹ Contudo, é possível reduzir essa multiplicidade a dois tipos básicos divergentes de homens, cada qual com uma interpretação básica do mundo, condicionada por uma das duas configurações básicas de forças e vontade de poder, isto é, a ativa e a reativa. Através dessa

¹⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Prólogo, § 3, p. 12.

¹⁸⁹ Idem, ibidem, § 4, p. 13. “O homem é uma corda estendida entre o animal e o Super-homem – uma corda sobre um abismo”.

¹⁹⁰ Cf. KOSSOVITCH, L. *Signos e poderes em Nietzsche*, p. 57.

¹⁹¹ Esses tipos, embora espalhados nas obras de Nietzsche, encontram-se, muitos deles, reunidos no “Prólogo” do livro “Assim falou Zaratustra”. Têm-se assim, por exemplo: “o santo ou ancião”, no § 2; “o eremita”, no § 2; “o funâmbulo”, no § 3, § 6; “a multidão ou homem comum”, no § 3, § 4, § 5; “o último homem”, no § 5; “o homem superior”, no § 6; “o criador”, no § 7.

disjunção, têm-se o tipo senhor, ligado à organização de forças estabelecida de forma ativa, e o tipo escravo, ligado à organização de forças estabelecida de forma reativa. Esses dois tipos, pois, interpretam, avaliam e, a partir disso, postulam juízos de valor de si e da vida. Enfim, acabam estabelecendo duas morais distintas. Nietzsche afirma que foi devido ao estudo dessas distintas valorações, ou morais, existentes no mundo que ele chegou à divisão entre senhores e escravos.

Numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando a Terra, encontrei certos traços que regularmente retornam juntos e ligados entre si: até que finalmente se revelaram dois tipos básicos, e uma diferença fundamental sobressaiu. Há uma moral dos senhores e uma moral dos escravos; acrescento de imediato que em todas as culturas superiores e mais misturadas aparecem também tentativas de mediação entre as duas morais, e, com frequência, confusão das mesmas e incompreensão mútua, por vezes inclusive dura coexistência – até mesmo num homem, no interior de uma só alma.¹⁹²

Há, desse modo, para Nietzsche, diferenças marcantes que separam a interpretação do senhor e a do escravo. A interpretação, valoração, ou ainda, moral do senhor é afirmativa, isto é, nasce de um “triumfante sim a si mesmo”,¹⁹³ de uma “sensação de plenitude, de poder que quer transbordar”,¹⁹⁴ enfim ela é produto de si mesmo, pois reflete justamente suas próprias qualidades afirmativas. Tais qualidades são também refletidas na sua “constituição física poderosa”, “saúde florescente, rica, até mesmo transbordante”,¹⁹⁵ além de seu caráter, coragem, sinceridade, responsabilidade pelos seus atos.¹⁹⁶ A título de exemplo, Nietzsche aponta um momento e um lugar em que os valores dos senhores foram dominantes no ocidente: trata-se da Grécia arcaica, com sua arte trágica, sua poesia lírica, seus deuses imanentes e sujeitos a erros, seus homens ainda não domesticados.

O senhor 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. Em primeiro plano está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e emprestar. [...] Note-se que nesta primeira espécie de moral a oposição ‘bom’ e ‘ruim’ significa [...] ‘nobre’ e ‘desprezível’. Despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, que pensa na estreita utilidade [...], e sobretudo o mentiroso [...]. ‘Nós, verdadeiros’ – assim se denominavam os nobres da Grécia antiga.¹⁹⁷

¹⁹² NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*, § 260, p. 155.

¹⁹³ Idem, *Genealogia da moral*. Primeira dissertação, 10, p. 29.

¹⁹⁴ Idem, *Além do bem e do mal*, § 260, p. 156.

¹⁹⁵ Idem, *Genealogia da moral*. Primeira dissertação, 5, p. 21-23; 7, p. 25; 10, p. 28-31.

¹⁹⁶ Idem, *Além do bem e do mal*, § 260, p. 155-158.

¹⁹⁷ Idem, *ibidem*, § 260, p. 156.

Distinta da interpretação realizada pelo senhor, que “nasce de um triunfante sim a si mesmo”, é a interpretação do tipo escravo. Segundo Nietzsche, a forma própria de valoração dos escravos é negativa, isto é, nasce de um ‘não’. Esse ‘não’ é dirigido “a um fora, um outro, um não-eu”.¹⁹⁸ Esse fora, esse mundo exterior ao qual é dito ‘não’ pelo escravo é o senhor que se apresenta a ele como uma ameaça. A moral dos escravos se funda, portanto, na negação dos valores do senhor, ou seja, não é produto de si mesmo. Para existir, a valoração do escravo depende da do senhor, que é negada por ele. Trata-se, assim, de uma inversão da interpretação dos senhores aquilo que o escravo realiza. Essa inversão valora como ‘bom’, tudo aquilo que é ‘mau’ segundo os senhores, da mesma forma valora como ‘mau’, tudo aquilo que é ‘bom’ na interpretação dos senhores. Para Nietzsche, um exemplo histórico dessa “inversão de valores” é aquele patrocinado pela interpretação judaico-cristã. Os profetas judeus e padres cristãos invertem os valores do senhor, ao afirmar que “somente os miseráveis são os bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há boa aventura”.¹⁹⁹ Tomaram, inclusive, “a palavra pobre como sinônimo de santo e de amigo”, enquanto que “mau é o rico, o ateu, o sensual, o agressivo”.²⁰⁰

É diferente o segundo tipo de moral, a moral dos escravos. [...] O olhar do escravo não é favorável às virtudes do senhor: é [...] desconfiado, tem finura na desconfiança frente a tudo de ‘bom’ que é honrado pelo senhor – gostaria de convencer-se de que no senhor a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo pelo escravo [...]: 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. A moral dos escravos é essencialmente uma moral utilitária. Aqui está o foco de origem da famosa oposição bom e mau – no que é mau se sente poder e periculosidade, uma certa terribilidade, sutileza e força que não permite o desprezo. Logo, segundo a moral dos escravos o mau inspira medo. [...] De modo conseqüente [...] o ‘bom’ tem de ser, no modo de pensar escravo, um homem inofensivo: é uma boa índole, fácil de enganar, talvez um pouco estúpido, ou seja, um bom homem.²⁰¹

Contudo, como se têm insistido, tanto o modo de avaliação dos senhores, como o dos escravos, resultam de duas configurações básicas de forças e vontade de poder, pois todo o existente é expressão de forças em relação. É preciso, pois,

¹⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, Primeira dissertação, 10, p. 29. “Já de início a moral escrava diz não a um fora, um outro, um não-eu – e este não é o seu ato criador”.

¹⁹⁹ Idem, *ibidem*, Primeira dissertação, 7, p. 26.

²⁰⁰ Idem, *Além do bem e do mal*, § 195, p. 83.

²⁰¹ Idem, *ibidem*, § 260, p. 158.

ter presente que as distinções introduzidas por Nietzsche com relação aos dois tipos básicos definidores de uma valoração, isto é, os senhores e os escravos, têm como pano de fundo a constituição de forças mesma de cada um. Por isso, há que se relacionar, de um lado, o tipo senhor com a organização de forças estabelecida de forma ativa, e, de outro, o tipo escravo com a organização de forças hierarquizada de forma reativa.

Inseparável da hierarquia de forças, o mecanismo que rege a operação do escravo, verificada em seu modo de valorar reativo, tem consequências. Uma delas é a que, diferentemente da operação de interpretação do senhor que não é determinada pelo exterior e tem a sua tendência à expansão desimpedida, voltada para fora, a operação do escravo, sempre dependente da interpretação do senhor, a qual ele quer negar, tem sua tendência à expansão impedida, reprimida. Ela se volta para dentro, “interioriza-se”.²⁰² Sendo impotente para descarregar sua força para o exterior, ele tem que se contentar com ações e reações imaginárias, fantasiosas.²⁰³ Esse mecanismo que rege essa operação do escravo, que tem na fantasia o seu ponto alto, ao mesmo tempo em que permite a sua conservação, pois possibilita a ele não implodir, constitui-se como ressentimento. Segundo Nietzsche, o ressentido não chega a uma elaboração ativa para reagir; ele não age, não descarrega força para o exterior, ele, sobretudo, fantasia.²⁰⁴ Criando um inimigo que considera malvado e imaginando uma vingança contra seus valores, o ressentido passa a dar sentido a sua falta de força, culpando o outro por aquilo que ele não pode, que ele não é. Concebendo o inimigo forte como malvado, o ressentido, que é fraco, pode então se imaginar bom.

Mas isso não é tudo: todos os instintos que não se expandem e retornam para o interior, além de gerarem o ressentimento, contribuem para o surgimento de uma forma específica de má-consciência. Como é vivida a má-consciência pelo escravo? O escravo não se limita ao pagamento da dívida que ele imagina ter com seus ancestrais, em retribuição ao estabelecimento da organização que lhes permitiu se defenderem contra as dificuldades da vida, com festas, sacrifícios, enfim com

²⁰² NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 16, p. 72-73.

²⁰³ Idem, *ibidem*, Primeira dissertação, 10, p. 29.

²⁰⁴ Idem, *ibidem*, Primeira dissertação, 10, p. 29.

homenagens, como faz o senhor. Desse modo, o medo do ancestral, a consciência de ter dívidas para com ele só aumenta. Por força da fantasia, do temor crescente e do sentimento de culpa por sua dívida não ser saldada, ele volatiliza esse ancestral, transformando-o em Deus.²⁰⁵ Na medida em que esses sentimentos crescem, com destaque para o sentimento de culpa, cresce “o conceito e sentimento de Deus” no homem.²⁰⁶ “O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado”, nasce, segundo Nietzsche, desse sentimento de culpa elevado ao último grau.

Talvez esteja nisso a origem dos deuses, uma origem no medo, portanto!²⁰⁷ Como mostra a história, a consciência de ter dívidas para com a divindade não se extinguiu após o declínio da forma de organização da ‘comunidade’ baseada nos vínculos de sangue; [...] a humanidade recebeu, como herança das divindades tribais e familiares, também o peso das dívidas ainda não pagas, e o anseio de resgatar-se. [...] O sentimento de culpa em relação à divindade não parou de crescer durante milênios, e sempre na mesma razão em que nesse mundo cresceram e foram levados às alturas o conceito e o sentimento de Deus. [...] O advento do Deus cristão, o deus máximo até agora alcançado, trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa.²⁰⁸

²⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Segunda dissertação, 19, p. 78.

²⁰⁶ Idem, ibidem, Segunda dissertação, 20, p. 79. “[...] conceito e o sentimento de Deus”; ver também na obra *A vontade de poder*. Terceiro livro, 639, p. 326. “A única possibilidade de conservar de pé um sentido para o conceito de Deus [...]”.

²⁰⁷ Idem, ibidem, Segunda dissertação, 19, p. 78.

²⁰⁸ Idem, ibidem, Segunda dissertação, 20, p. 78-79.

4 CONCLUSÃO

Apesar da pluralidade de temas desenvolvidos por Nietzsche, é possível identificar o foco central com o qual se relacionam os principais problemas analisados em sua obra. A questão de Deus é esse foco.²⁰⁹ Contudo, ao contrário do que se poderia imaginar, Nietzsche não elege Deus como tema central de sua filosofia por estar preocupado com a existência ou não de uma divindade, um ser superior, enfim uma entidade metafísica. Não há qualquer preocupação teológica na filosofia de Nietzsche, pois ele não concebe um âmbito transcendente, ou seja, um ‘outro mundo’ em que Deus pudesse estar. Em decorrência disso, Deus assume, para Nietzsche, apenas os contornos de um conceito, ou ainda de uma ideia criada e acreditada pelo homem durante a sua história. Heidegger aponta com muita clareza para esse ponto, quando afirma que, para Nietzsche, Deus é o nome que designa “o âmbito das ideias e dos ideais”.²¹⁰

Diferentemente de motivações metafísicas, a centralidade do tema de Deus na obra de Nietzsche se relaciona com acontecimentos percebidos pelo filósofo em sua época, ou seja, a modernidade. Podem-se enumerar dois desses eventos: o primeiro é o sentimento de vazio do homem moderno provocado por aquilo que Nietzsche denomina de “a morte de Deus”, isto é, a angústia desse homem, provocada pelo declínio dos valores cristãos e pelo descrédito nas explicações transcendentais, metafísicas, do mundo e da existência, que vinham rebocadas a partir de Deus. Outro fato percebido por Nietzsche é o esforço desesperado do homem moderno de substituir o Deus morto por outros conceitos, enfim de preencher o vazio deixado por Deus por ideias modernas, tais como razão, ciência, progresso, igualdade, liberdade.²¹¹ Afinal, como também percebe muito bem Heidegger, Nietzsche sabe que “o lugar vazio” deixado por Deus “apela mesmo de alguma maneira para ser ocupado de novo, e para substituir o Deus desaparecido por outra coisa”.²¹² Ou seja, para Nietzsche, “tal como são os homens”, mesmo após a morte de Deus, eles ainda permanecerão sob sua influência por algum

²⁰⁹ ARALDI, C. *Considerações acerca da morte de deus em Nietzsche*, p. 8.

²¹⁰ HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. “A Palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, p. 250.

²¹¹ ARALDI, C. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*, p. 70-71.

²¹² HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. “A Palavra de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, Argumento nº 15.

tempo. Essa influência recai sobre eles como uma sombra: a sombra de um Deus morto.²¹³

Mas, segundo Nietzsche, nem todos os homens se desesperam e procuram substituir o Deus falecido. Para alguns tipos de indivíduos, e Nietzsche se inclui entre eles, as consequências da morte de Deus, “não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora”:

De fato, nós filósofos e 'espíritos livres', ante a notícia que 'o velho Deus morreu', nos sentimos como que iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento; o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto 'mar aberto'.²¹⁴

É neste contexto em que o horizonte aparece livre, em que o mar aparece aberto para novas auroras, isto é, para novas interpretações do mundo, possível a partir da derrocada de Deus e do modo de explicação transcendente, que se insere a filosofia de Nietzsche. Percebe-se isso já no ponto de partida dessa filosofia. Ela parte do princípio de que tudo o que existe pertence ao âmbito imanente e naturalista: tudo ocorre neste âmbito, nele se desenvolve, modifica-se, evolui, está em ininterrupto devir. Com efeito, o mar está “novamente aberto”, para quem compartilhar do fato de que Deus está morto. Nietzsche não se percebe, portanto, como único a aproveitar “o horizonte novamente livre” com a morte de Deus, para criar novas teorias. Por isso, na citação anterior ele trata o tema na primeira pessoa do plural: “nos sentimos como que iluminados por uma nova aurora”, afirma ele. Ora, novas idéias surgem a partir da morte divina para os investigadores de modo geral. Nesse sentido, por exemplo, depois de muito tempo sob influência da metafísica, que teve como uma de suas consequências a teoria criacionista, isto é, a concepção segundo a qual os seres vivos teriam sido criados por Deus e as diferentes espécies teriam surgido de uma só vez, aparece a teoria segundo a qual os seres vivos se modificam, desenvolvem-se, enfim, evoluem. Charles Darwin em sua obra “A Origem das Espécies”, publicada em 1859, demonstra que os animais evoluem de sua

²¹³ NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*, § 108, p. 135.

²¹⁴ Idem, *ibidem*, § 343, p. 233.

origem ancestral por mutação genética e seleção natural, formando novas espécies com características diferentes. Para se notar uma característica diferente e inaugurar uma nova espécie, gastam-se talvez milhões de anos. Um exemplo esclarece a questão: o corpo do homem é o produto evolutivo de uma espécie simiesca cujos ancestrais já desapareceram. Ou seja: uma determinada espécie de macaco, há milhares de anos, começou a se desenvolver na direção do que o homem é hoje. Nenhuma outra espécie de macaco seguiu esta rota evolutiva, cada uma percorre caminhos paralelos.

Sem dúvida, com a morte de Deus, a ciência coloca os objetos de sua investigação na história. Faz tudo o que existe estar no tempo. Por exemplo, sobre a origem da Terra e das espécies, os investigadores passam a afirmar que a Terra se formou há pelo menos 4,5 bilhões de anos, através da condensação de poeira cósmica liberada por uma grande explosão, o big bang, que originou o Universo. Depois de 1,5 bilhão de anos, com o resfriamento da superfície terrestre, esta abrigou as primeiras organizações moleculares. Delas, apareceram os sistemas protéicos, e estes primitivos elementos foram se tornando cada vez mais complexos, até se tornarem as células que compõe os animais. Desde o surgimento do macaco, foram necessários 40 milhões de anos para que ele se transformasse no homem-macaco. Mais de 300 mil anos se passaram para que essa espécie aprendesse a andar de cabeça erguida e para matar sua presa com instrumentos de pedra.²¹⁵

A investigação que Nietzsche realiza sobre a origem de Deus, faz recair sobre o objeto de seu estudo exatamente o método histórico-natural. Deus deve ser compreendido como resultado de um processo que ocorreu na história humana e não como consequência da manifestação de uma existência substancial, de uma entidade metafísica, “de uma grandeza fixa”.²¹⁶ É muito importante notar essa ligação que Nietzsche faz entre filosofia e história, na medida em que através dela ele marca a sua posição contrária a dos filósofos que defendem a existência de uma moral em si, constituinte do homem como uma característica inata. É isso o que separa Nietzsche de filósofos, tais como Platão e Kant. Ao contrário do que afirmam esses filósofos, segundo Nietzsche, conceitos e sentimentos são advindos, isto é,

²¹⁵ RIDLEY, M. *Evolução*, 561-563

²¹⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, I, 16, p. 26.

eles desenvolveram-se no homem ao longo da história. Nas palavras de Nietzsche: “O que quer que tenha valor no mundo [...] não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: - foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores!”²¹⁷

É em razão de sua posição favorável à investigação dos valores nos limites da história, que Nietzsche utiliza o método genealógico. É assim que Nietzsche acaba por substituir a investigação ontológica, como especulação sobre a realidade em si, e a investigação transcendental, como especulação sobre o a priori da cognição humana, pela investigação genealógica, que é uma reflexão sobre a história do surgimento ou nascimento de algo. A pergunta que Nietzsche faz por meio do método genealógico passa, então, a ser a seguinte: o que determinou no homem a criação de conceitos, tal como o de Deus e, mais do que isso, o que tornou esses conceitos valorizados a ponto de se poder falar em uma interpretação metafísica hegemônica na cultura ocidental?

Um dos resultados centrais das análises dessa dissertação foi que, segundo Nietzsche, as valorações humanas são expressões de processos fisiológicos. Em outras palavras, a investigação acerca da origem dos conceitos, tal como o de Deus, devem ser feitas no âmbito do corpo: eles têm de ser vistos como consequências das condições fisiológicas de seus criadores: de cada homem, de cada grupo, de cada sociedade. Não obstante, deve-se compreender adequadamente o que Nietzsche quer dizer com fisiologia ou corpo. Por fisiologia ou corpo, ele não entende um dado último. O que se denomina corpo é a “melhor imagem” para a organização de múltiplas forças e vontade de poder. Assim, cada pessoa é o resultado da organização de múltiplas forças que estão dentro de si em relações complexas de poder. Para que se compreenda melhor, avaliando-se cada força desta multiplicidade de forças, cada uma delas é “uma espécie de despotismo”, com sua correspondente “perspectiva que ela gostaria de impor como norma a todas as forças restantes”.²¹⁸ A partir dessa oposição entre forças, formam-se hierarquias: elas podem ser ativas ou reativas.

²¹⁷ NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*, § 301, p. 204.

²¹⁸ Idem, KSA 12.315,7 [60] do fim de 1886 - primavera de 1887, apud MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, p. 51.

Assim entendido, tornou-se claro no decorrer do trabalho que o problema da origem de Deus estava centrado na hierarquia geral das forças. Tratava-se, então, de saber que hierarquia favoreceu o surgimento do conceito de Deus, ou seja, que organização de forças atuou no homem para que ele se tornasse um animal criador de Deus. Nietzsche é muito claro em sua resposta sobre a hierarquia das forças que constitui o indivíduo que cria e acredita no conceito de Deus: trata-se de um indivíduo em que forças reativas triunfam sobre forças ativas. Quando essa reatividade, constatada no âmbito das forças, que se reflete no comportamento de um tipo de homem, triunfa em uma sociedade, o resultado pode ser exemplificado através da própria história da civilização ocidental dos últimos dois mil anos.

Poder-se-ia perguntar: o que se pode fazer para que o horizonte continue livre, para que sejam possíveis cada vez mais novas auroras? Pois bem, talvez Nietzsche dissesse: como é a organização de forças e vontade de poder, conjuntamente, que determinam o comportamento dos indivíduos, não há garantias de que o horizonte continue livre. Mas, para além da organização das forças e da vontade de poder, os efeitos salutares dos fatores externos, tal como a alimentação, talvez contribuam para o equilíbrio fisiológico dos indivíduos. Ao analisar o desprezo filosófico ao qual o âmbito das particularidades da fisiologia foi submetido pela perspectiva metafísica, Nietzsche indaga: “Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação?”²¹⁹ Além desse contexto que associa nutrição e saúde psíquica, talvez continuasse Nietzsche: para que o horizonte continue livre, para que o mar continue aberto, também se pode evitar que a interpretação do fraco seja influente, a ponto de determinar significativamente toda uma cultura, como ocorreu no ocidente desde Sócrates. Tu, caro filósofo, talvez complementasse Nietzsche, podes contribuir com isso, ajudando a promover a interpretação do forte. Deves contribuir, enfim, para que o forte siga em frente, para viabilizar o além-do-homem.

²¹⁹ NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*, § 7, p. 59. Sobre a importância da alimentação, ver também em *Ecce homo*. “Porque sou tão inteligente”, p. 35.

REFERÊNCIAS

ABBGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.

_____. *Considerações acerca da morte de deus em Nietzsche*. Revista Digital, 1996.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. *Metafísica*, livros VIII e IX. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH, 2002.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche cientista?* In: BARRENECHEA, M.A. de; FEITOSA, C.; PINHEIRO, P.; SUAREZ, R. *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 30-46.

BOURGET, Paul. *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Ed. Plon Nourrit, 1920.

CONSTÂNCIO, João. *Darwin, Nietzsche e as consequências do darwinismo*, São Paulo: Cadernos Nietzsche, nº 26, 2010.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. Trad. José A. Gianotti. São Paulo: Editora Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1996.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies*.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Antônio M. Magalhães. Porto: Rés Editora, 2001.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FERREIRA, Marcelo Alves. *A teleologia na biologia contemporânea*. São Paulo: Revista Digital Scientiae Studia, vol.1, nº 2, Abril/Junho 2003.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. A. Morão. Covilhã: Lusosofia Press, 1988.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença.

FREZZATTI JR, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Ed.Unijuí, 2006.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Laberintos da alma: Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. *Auroras que ainda não brilharam*. Revista Digital, [s.d.].

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s. d.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche e o círculo vicioso*. Trad. Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

LEWENS, Tim. *Darwin*. Londres/ New York: Routledge, 2007.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *Nietzsche e a Verdade*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira. *A teoria da progressão dos animais, de Lamarck*. Rio de Janeiro/São Paulo: Booklink/Fapesp/GHTC-Unicamp, 2007.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. Rio de Janeiro: Casa do Saber, 2010.

_____. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009.

_____. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

MECA, Diego Sanches. *Vontade de potência e interpretação como pressupostos de todo processo orgânico*, São Paulo: Cadernos Nietzsche, nº 28, 2011.

MOSÉ, Viviane. *Nietzsche e a grande política da linguagem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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

_____. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: UNIFESP, 2009.

_____. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner*. Trad. Scarlett Marton. *Cadernos Nietzsche*, n. 6, 1999, p. 11-30.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A vontade de poder*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70, 2001.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PLOTINO. *Tratados das enéadas*. Trad. Américo Sommerman. São Paulo: Editora Polar, 2000.

RICHARDSON, John. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford/Nova York: Oxford University Press, 2004.

RIDLEY, Mark. *Evolução*. Porto Alegre: Editora Artmed, 2006.

SCHILLING, Voltaire. *História – cultura e pensamento*. O Iluminismo. Revista Digital, [s.d.].

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2005.

SLOTERDIJK, Peter. *O quinto evangelho de Nietzsche*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

SPINOZA, Benedictus. *Ética – demonstrada à maneira dos geômetras*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

TUGENDHAT, Ernst. *Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente*. Trad. Milene Consenso Tonetto. Florianópolis: 2002. *Ethic@*: v.1, n.1, p 47-62.

TÜRCKE, Christoph. *O louco. Nietzsche e a mania da razão*. Trad. Antônio C. P. de Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

_____. *Nietzsche e seu ataque aos ideais*. In: Nietzsche. Uma provocação. Porto Alegre: Goethe-Institut/UFRGS, 1994, p. 69-80.

VATTIMO, Gianni. *Diálogo com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Martins Fontes, 2010.