

NIETZSCHE E O PROBLEMA DO VALOR DA VIDA A PARTIR DA NOÇÃO DE VONTADE DE POTÊNCIA

NIETZSCHE AND THE PROBLEM OF THE VALUE OF LIFE FROM THE NOTION OF WILL TO POWER

Enzo Mendes Pinto¹

<https://orcid.org:0009-0008-2249-0836>

Ricardo de Oliveira Toledo²

<https://orcid.org:0000-0002-6346-1563>

Resumo: O presente artigo empreende uma investigação do sentido de ‘vida’ na filosofia de Nietzsche, realizada em três movimentos. Primeiro, exposição da hipótese de *vontade de verdade*, que irá nos servir de aparato para delimitar e circunscrever o primeiro sentido, a saber, como uma valoração que expressa apenas as forças de quem o produz. Segundo, desdobrar o outro sentido de ‘vida’ partindo da delimitação anterior, qual seja, a vida na sua acepção ontológica, defendida aqui como idêntica à *vontade de potência*, e portanto um processo que nos atravessa e determina enquanto multiplicidade que vem-a-ser. Por fim, uma consideração ética que, articulando os sentidos de vida anteriormente estabelecidos, debruça-se sobre o fenômeno da *décadence*, entendendo este como a degenerescência das estruturas fisiopsicológicas, sobretudo, naquilo que diz respeito aos instintos e à possibilidade de vazão de suas forças.

Palavras-chave: Vida, Vontade, Potência, Valor, Verdade.

Abstract: This article undertakes an investigation of the meaning of ‘life’ in Nietzsche’s philosophy, carried out in three movements. First, exposition of the hypothesis of will to truth, which will serve us as a device to delimit and circumscribe the first meaning, namely, as a valuation that expresses only the forces of those who produce it. Second, unfold the other meaning of ‘life’ from the previous delimitation, namely, life in its ontological sense, defended here as identical to will to power, and therefore a process that crosses and determines us as a multiplicity that comes-to-be. Finally, an ethical consideration that, articulating the meanings of life previously established, focuses on the phenomenon of *décadence*, understood as the degeneration of the physio-psychological structures, especially in what concerns the instincts and the possibility of outlet of their forces.

Keywords: Life, Will, Power, Value, Truth.

¹ Discente do curso de filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: enzomendes25@gmail.com.

² Doutor em filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor adjunto do Departamento de Tecnologia em Engenharia Civil, Computação, Automação, Telemática e Humanidades (DTECH) da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Professor permanente do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de São João Del-Rei (PPGFIL-UFSJ). E-mail: ricardotoledo@ufs.edu.br.

Introdução

Sabemos, é verdade, que no maquinário conceitual usado por Friedrich Nietzsche (1844-1900) como instrumento de exame em suas finas investigações, o conceito de vida é seminal, de tal maneira que não seria exagerado dizer que se posiciona no centro de gravidade de suas operações. Sendo assim, tentaremos aqui circunscrever e desdobrar o sentido de “vida” no extenso substrato teórico nietzschiano. É necessário esclarecer, porém, que o debate atual sobre a natureza, o teor e a extensão deste conceito dentro do nietzscheanismo é espinhoso e imbricado, visto que – sendo coerente com sua mobilização crítica – o autor nunca delimitou ou definiu de maneira rigorosa esta concepção, mas apenas deixou imagens, intuições e considerações preliminares que apontam para múltiplas direções. Portanto, o que pretendemos com este texto é dar uma contribuição, ainda que modesta, para esta discussão.

O que visamos nesta investigação é a análise de alguns aspectos da filosofia de Nietzsche relacionados à questão da noção de vida, sobretudo, naquilo que se convencionou chamar de “a terceira fase do seu pensamento”. Os objetivos específicos deste artigo são: 1) considerar o espectro avaliativo da vida a partir do tribunal da verdade – e, por conseguinte, da vontade de verdade; 2) analisar os elementos correlativos entre vida e Vontade de potência; 3) refletir sobre as relações entre vida, Vontade de potência e *décadence*. Estas proposições se desdobram respectivamente em três seções: na primeira, discutimos a postura epistemológica de avaliação da vida em submissão àquilo que Nietzsche denomina como vontade de verdade; na segunda, exploramos o conceito de Vontade de potência e sua identificação com a compreensão de vida; na terceira, abordamos o tema da *décadence* e suas imbricações com as noções centrais estudadas anteriormente, a saber, vida e Vontade de verdade.

A questão que orienta este artigo é: como Nietzsche concebeu a relação entre a vida como vontade de potência e a questão da vontade de verdade como avaliadora da vida? Qual é o valor da vida de acordo com a perspectiva da vontade de verdade e da vontade de potência? Como essas duas vontades se relacionam com o fenômeno da *décadence*, que Nietzsche identificou como uma característica da cultura moderna?

Em acordo com a seção 36 de *Para além do bem e do mal*, partimos da hipótese de que a vida, para Nietzsche, é essencialmente vontade de potência, isto é, um impulso criativo e afirmativo que se manifesta em diferentes formas e graus. O jogo de forças é a maneira como Nietzsche descreve a interação e o conflito entre diferentes forças que expressam sua vontade de poder. O jogo de força não é uma ordem harmoniosa ou estável, mas sim um processo dinâmico e caótico que envolve criação e destruição, afirmação e negação, aprimoramento e

enfraquecimento. O jogo de força não segue nenhum critério racional ou moral, mas sim o critério do próprio poder. A vontade de poder é o que impulsiona cada força a agir e interagir com outras forças, criando o jogo de forças. Ao mesmo tempo, a vontade de poder também é o que resulta do jogo de forças, pois toda força busca aumentar seu poder superando ou incorporando outras forças. A vontade de poder é, portanto, um princípio e uma meta do jogo de forças. A vontade de verdade, por sua vez, é fruto de uma interpretação decadente da vida, que nega e desvaloriza a sua multiplicidade e dinamismo.³ Tal conceito corresponde a uma crítica de Nietzsche à ideia tradicional de verdade como correspondência entre linguagem e realidade, ou como revelação de um valor absoluto ou transcendente. Para Nietzsche, a vontade de verdade é uma forma derivada e limitada da vontade de poder. A vontade de verdade é produto de uma interpretação decadente da vida, que nega e desvaloriza a sua multiplicidade e dinamismo. Assim, pretendemos mostrar como Nietzsche contrapõe a vontade de potência e a vontade de verdade como duas perspectivas antagônicas sobre o valor da vida. A vida também é submetida ao julgamento da vontade de verdade, que é uma forma de avaliar a vida segundo critérios racionais e morais. Além disso, pretendemos examinar como Nietzsche concebe a relação entre vida e *décadence*, entendida como um processo de enfraquecimento e negação da vida. A *décadence* se manifesta de várias formas deletérias, as quais são expressões de uma vida doente e degenerada, que não se afirma positivamente, mas sofre e reclama.⁴

Vida no tribunal da verdade

Na obra *Crepúsculo dos ídolos* encontramos delimitações substanciais que servem como recursos para operar esse tema. No capítulo II, Nietzsche apresenta o problema do valor da vida:

³ “O que significa conhecer? Pois não nos contentemos com a resposta superficial do naturalista que não vê em nada mais do que um problema de adaptação fisiológica. Uma determinada quantidade de ‘conhecer’ é necessária para conservar a vida; mas em excesso destrói a vida. O conhecimento pressupõe e produz ilusões sobre si mesmo e sobre o mundo – ilusões que são úteis à vida e que, no entanto, devem ser reconhecidas como ilusões para não se tornarem nocivas. O conhecimento é uma forma de poder: ele não se limita a refletir o mundo como se fosse um espelho neutro; ele interfere no mundo e o transforma segundo seus próprios interesses. O conhecimento é uma vontade de verdade: ele não se contenta em descrever o que é; ele busca estabelecer o que deve ser. O conhecimento é uma vontade de potência: ele não se submete à realidade; ele a submete à sua interpretação e avaliação” (NIETZSCHE, 2008, P. 59-69).

⁴ “O que é *décadence*? – Não se poder agir mais de forma afirmativa. Não se poder mais responder a um estímulo com uma ação – mas apenas reagir. A fraqueza da vontade: não querer mais nada – ou não querer mais nada com força. A desvalorização dos valores supremos, a falta de objetivos supremos, a falta de tensão criada por um ideal incondicional. A falta de resistência a estímulos; a incapacidade de opor barreiras ao que é nocivo. O não-saber-se-impôr; o não-querer-mais-impôr-se. A igualdade como ideal” (NIETZSCHE, 2006, p. 65).

Juízos, juízos de valor acerca da vida, contra ou a favor, nunca podem ser verdadeiros, afinal; eles têm valor apenas como sintomas, são considerados apenas enquanto sintomas – em si, tais juízos são bobagens. É preciso estender ao máximo as mãos e fazer a tentativa de apreender essa espantosa *finesse* [finura], a de que *o valor da vida não pode ser estimado*. Não por um vivente, pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz (NIETZSCHE, 2017, p. 15).

Dessa maneira, coloca o autor, não se pode ter a *vida* como objeto, antes, *nós* somos sempre imediatamente objetos desta, i.e., estamos contidos nela como formas de sua expressão, e, assim sendo, toda conclusão que se chega a partir da tentativa de avaliá-la existe apenas como sintoma, como a mera efetivação de um jogo de exigências pulsionais. De outra maneira, *é um modo de aparecer das forças que constituem e dominam aquela subjetividade concebente*, ou seja, *é mero signo* que as expressa – da mesma maneira como um conteúdo onírico não revela nada sobre o mundo, mas expressa apenas a disposição desejante daquele que sonha –.⁵

Aqui se exprime justamente a hipótese e crítica nietzschiana da *vontade de verdade*, concepção que junto ao *procedimento genealógico* inquiriu uma verdadeira ofensiva contra a tradição epistemológica e ontológica do pensamento ocidental.⁶ A grande suspeita levantada por este pensador é, como já foi colocado, a de que *um juízo é sempre exteriorização de uma configuração de forças*, sempre, portanto, *efeito* desta configuração, e isso se dá da seguinte maneira. Todo juízo, coloca Nietzsche, é uma valoração (*Wertschätzung*), e esta, em essência, é produzir sentido através de uma interpretação, ou, *produzir uma significação através da articulação entre valores*. Em primeiro lugar, dirá ele, o *sentido* que uma valoração produz e que nos guia por uma sentença, ou ‘verdade’ é sempre arbitrário, ora, não temos contato com o absoluto para a partir dele aferir sua validade, não temos contato, afirma

⁵ *Zaratustra* esboça a ideia de que o sonho expressa, de forma confabulada e transfigurada, o caráter geral da vida de quem sonha. É uma reverberação artística de nossas situações, travessias e impasses vivenciais. No adivinho, Zaratustra descreve um sonho de angústia. Um dos seus discípulos - o mais amado, que articula o tema dos sonhos com o amor ou o desejo - traduz os elementos do sonho. Cada imagem e sua disposição eram formas transfiguradas de representar os contextos e situações pelos quais Zaratustra passava. A vida se apresentou, pelo sonho, como um enigma: “A tua própria vida nos dá a interpretação deste sonho, ó Zaratustra!” (NIETZSCHE, 2018, p. 131).

⁶ Gustavo Arantes Camargo (2008) entende que a vontade de verdade na filosofia de Nietzsche é a expressão da vontade de potência que se manifesta na busca incessante pelo conhecimento racional, mas que também revela uma vontade de engano e de dominação. Defende que a vontade de verdade é uma ficção que simplifica e ordena o caos das impressões sensíveis, visando à preservação e ao crescimento de uma determinada espécie animal. Ainda considera que a vontade de verdade é um valor superior que sustenta a moral e a metafísica tradicionais, mas que também é questionado e criticado por Nietzsche. Machado busca, então, mostrar a originalidade e a atualidade da crítica da verdade em Nietzsche, que rompe com os paradigmas da racionalidade e da moralidade ocidentais.

o autor, com uma realidade incondicionada e absoluta para traçar sua circunscrição propriamente objetiva. Mas antes, o chão, por assim dizer, desta produção de sentido é sempre a *experiência de si*, ela é anterior e como que condição de possibilidade para todo conteúdo perceptual ou inteligível. Por conseguinte, partimos sempre da *afecção que algo produz em nós* e não daquilo que produz a afecção; esta afecção já é uma valoração, uma *imagem* representativa “Um estímulo nervoso transposto primeiramente numa imagem: primeira metáfora! A imagem, por sua vez, transformada num som: segunda metáfora!” (NIETZSCHE, 2020, p. 151). A pretensão de validade universal de qualquer juízo, deste modo, é algo risível, uma vez que sempre nos relacionamos já com a valoração daquilo que *posteriormente inferimos como causa*. Em segundo lugar, o agente operador desta produção de sentido, ou, desta valoração, corresponde sempre a impulsos visando satisfazer suas demandas, e isso torna *todo sentido interessado*. Este processo se estende para toda dimensão da vida, seja prática ou teórica, pois a valoração ocorre a todo instante. Incessantemente forças em nós interpretam afecções fisiológicas e as organizam num acontecimento imbuído de sentido, o que pode por si só ser o desafogo de um impulso criativo, ou, um meio que conduzirá para uma ação, “Nossas experiências, como disse, são todas, nesse sentido, meios de alimentação” (NIETZSCHE, 2016, p.86). Por consequência, todo acontecimento aparece para nós já condicionado por um interesse, até aquilo que temos por ‘dado’ de forma imediata enquanto realidade, enquanto *percepção*, já contém valorações que são obra de forças em nós que desejam realizar suas exigências;

[...] – mas devo acrescentar que nossos impulsos, nas horas despertas, igualmente não fazem senão interpretar estímulos nervosos e, conforme suas necessidades, estabelecer a “causa” deles? [...] que também nossos juízos e valorações morais são apenas imagens e fantasias sobre um processo fisiológico de nós desconhecido[...] (NIETZSCHE, 2016, p.87).

Ou como coloca Scarlet Marton:

Biologicamente condicionado, o ser humano só pode captar o que o cerca com os “órgãos do conhecimento” de que dispõe. Condicionando o mundo a suas necessidades práticas, atribui a ele sentido: torna-o calculável e previsível. Relação condicional, o conhecimento humano é, antes de mais nada, interpretação. [...] Em outras palavras, as interpretações do mundo que se impõem são sintomas de instintos dominantes (MARTON, 210, p. 2010).

Vale dizer, até o próprio sujeito – que aqui não é “uma cabeça de anjo alada destituída de corpo” (SCHOPENHAUER, 2015, p.116). Ou seja, existe como continuidade da dimensão fisiológica orgânica – também só pode *ser* enquanto efetivação de um complexo e remendado

tecido de forças, não como unidade sintética operadora – como quer *Kant* –, ou, como identidade substancializada – como querem os *metafísicos* –; não é o *eu* que quer e pensa, mas antes, são estas forças que querem, interpretam e pensam *no eu*. Ininterruptamente estes instintos satisfazem suas exigências através de nós, de forma que poderíamos assim explicar toda conduta humana: uma ação é direcionada e posta por uma força em nós que anseia por se satisfazer, nosso espírito mesmo é o lar de um ecossistema de impulsos. Eles crescem e se desenvolvem na medida em que são alimentados, i.e., exteriorizados. Há sempre um que comanda e um que obedece, ou ainda, quando falamos em um ‘nós’, em um ‘eu’ – com uma personalidade e uma identidade que se mantêm no vir-a-ser –, falamos em um conceito que pretende subsumir em um todo seletos recortes de um longo registro segmentado de exteriorizações performadas por estas forças. A todo instante alguma força *usa a máscara do eu* para se efetivar enquanto atualidade, sendo isto que chamamos de *eu* um papel, uma performance exercida ora por esta ora por aquela força, mas que em geral é o alternar-se de uma infinidade destas. E desse modo, a *consciência* seria uma reverberação residual deste jogo. Este agregado articulado de impressões, imagens e desejos que fazem-se sentir imediatamente como conscientes, são também valorações de afecções fisiológicas que fazem-se sentir já acabadas. Porém, toda a ‘pré-história’ que percorreram até se tornarem finalmente presentes na consciência enquanto percepção nos é sempre desconhecida. A consciência, diz Nietzsche, é um mero comentário, mais ou menos fantástico, sobre um texto não sabido. No fim, o que podemos concluir é que para o autor tudo o que há em nós são impulsos agindo, se efetivando. Nosso corpo, nossa consciência, nossa identidade, nossas interpretações, tudo isto é, em suma, atividade de forças, ou, vontade de potência:

Ora, Nietzsche toma nosso corpo como um edifício de múltiplas almas; referindo-se a almas mortais, posiciona-se contra o indivíduo; desqualifica a hipótese de um sujeito único e aponta seu caráter transitório; por fim, afirma peremptório: “o homem enquanto multiplicidade de ‘vontades de potência’: cada uma com uma multiplicidade de meios de expressão e de formas”. Dessa perspectiva, nada mais errôneo do que supor a existência de um sujeito responsável pelo querer. “Minha tese”, conclui, “é que a vontade, tal como a psicologia até agora a compreendeu, é uma generalização injustificada, que essa vontade absolutamente não existe, que, em vez de apreender a transformação de uma vontade determinada em várias formas, riscou-se seu caráter e eliminou-se seu conteúdo e direção” (MARTON, 1990, p. 34).

Essa *circunscrição idiosincrática* da significação que é o gérmen da *vontade de verdade*, também se faz notar em passagens de *Além do bem e do mal* onde Nietzsche

introduz de maneira clara esta hipótese: a suspeita de que toda filosofia produzida possui a finalidade de advogar pelo regime de forças que configura seu autor, as forças dele se afirmam através dele, ou seja, uma filosofia é uma defesa, uma tentativa de afirmar o *modo de ser* daquele que teoriza, *a defesa de uma moral*, e não uma deliberada e virtuosa busca pela verdade. O que movimenta o filosofar enfim, é a *vontade de verdade*, pois “em sua maior parte, o pensamento de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos” (NIETZSCHE, 2017, p.11). Além disso: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor (Ibidem, p.12). Assim se evidencia, para o autor, que todo juízo – e portanto todo saber – está a serviço dos instintos. No entendimento de Marton (1990, p. 204), “A ciência apresenta-se, pois, como expressão da vontade de potência: procura satisfazer as condições de conservação e crescimento do ser humano”. Estes argumentos são corroborados como o que se lê abaixo:

Presente nos instintos ou afetos que habitam o homem, a vontade de potência imprime-lhes direções diversas. Exercendo-se nos ínfimos seres vivos que constituem o organismo, ela, como vontade orgânica, confere-lhes sentidos vários. Manifestando-se nas diferentes configurações de forças, ela, enquanto caráter intrínseco da força, constitui o próprio interpretar (MARTON, 1990, p. 211).

Para pôr em perspectiva o que foi até agora exposto, façamos um breve sumário de nossa exposição até aqui. Valorar é sempre dar vazão à alguma força em nós. É esta que valoriza em nós. Desta maneira, todo procedimento que se segue dela, seja um juízo, sentença ou asserção, possui valor de veracidade, ou melhor, *eles não pretendem ser verazes e objetivos*. O ceticismo que se desdobra daí postula que não é possível haver um conhecimento incondicionado, desinteressado da ordem do absoluto. Não existe a possibilidade de conhecermos o mundo tal qual ele é em-si, isto é, a partir de um ponto de fuga de nosso horizonte existencial. Ao contrário, a própria objetividade é uma produção. Estamos sempre presos a um recorte parcial e arbitrário do mundo, sempre, é verdade, limitados a uma interpretação interessada do exterior – que é feita por alguma força em nós da qual desconhecemos totalmente o crivo. Temos apenas isto que já nos chega comprometido e adulterado. Já partimos do erro, e para o autor, é bom que seja assim, pois “Quem nos desvendasse a essência do mundo, nos causaria a todos a mais incômoda desilusão. Não é no mundo como coisa em si, mas no mundo como representação (como erro) que é tão rico em significado, tão profundo, maravilhoso, portador de felicidade e infelicidade” (NIETZSCHE,

2017, p.36). Disso se segue que não existe um fora da interpretação, um fora do conceito, mas estamos sempre atravessados na semiótica.

Demonstrado tudo isto, fica claro para nós que existe uma dupla significação de *vida* na obra deste pensador, a saber, vida enquanto *concepção interessada de um vivente particular*, isto é, enquanto conceito que, como vimos, é mero signo das atividades pulsionais, mero “sintoma de uma determinada espécie de vida” (NIETZSCHE, 2017, p. 30), e um segundo sentido, não enquanto conceito, mas enquanto realidade, enquanto tecido ontológico que nos atravessa: “Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, *ao* estabelecermos valores...” (ibidem). Ao analisarmos essa dupla significação, nota-se que estes dois sentidos se tensionam, e produzem um verdadeiro paradoxo, pois se formos seguir nossas considerações até aqui devemos notar que ambos são totalmente heterogêneos. Se Nietzsche estabeleceu que não existe realidade fora do conceito, que a própria objetividade já é sempre produção e ‘metáfora’ comprometida com algum impulso em nós, como podemos falar em um processo ontológico no interior do qual viemos-a-ser? isto não seria também uma valoração sintomática fechada no horizonte existencial de Nietzsche? Ora, o conteúdo deste e de qualquer juízo é sempre uma continuidade daquele que o produz, e por isto não pode haver nada nele que corresponda a uma realidade absoluta, desta forma estaríamos sempre confinados na *nossa significação de vida*, no *nosso horizonte de sentido*, e de certa forma, parece que a vida enquanto processo real e anterior é uma impossibilidade. Esta é uma objeção formal que se põe diante de nós, e não devemos nos esquivar de respondê-la. A despeito disso, deve ter ficado claro, porém, que a todo momento na exposição acima, o conceito de ‘força’ aparece como fundo de juízos, valorações e até como espessura de nossa consciência. Pois bem, é justamente *aí* que estes dois sentidos de vida se interseccionam. Ressalta-se que, como foi exposto “[o]peramos somente com coisas que não existem” (NIETZSCHE, 2012, p.131); e, “ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo ‘em-si’, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*” (NIETZSCHE, 2017, p. 26).

Mas este ceticismo com notas idealistas apenas denota o caráter perspectivista do saber, ou seja, o saber se dá num processo em que perspectivas se estratificam e se sedimentam. Não existe um saber definitivo e último, pois *o mundo mesmo não se centraliza em uma só avaliação*. Tudo que existe se contrai e retrai dentro dos diversos pontos de fuga que nele se projetam. Não pode haver absoluto, uma vez que a própria realidade é esta vertiginosa malha

pulsante de infinitas escalas e pontos de fuga onde as coisas se alastram em diversas instâncias. Um objeto imediato que visamos, por exemplo, só possui unidade universal enquanto nome, ou seja, enquanto inscrito na *linguagem*. Porém, por mais que esta tente ao máximo agarrá-lo em suas infundáveis instâncias, enunciando-o como *isto*, indicamos sempre aquilo que já deixou-de-ser, o ‘isto’ expressa apenas aquilo que já é outra coisa, e ‘outra coisa’ também é um ser-que-já-foi, pois a linguagem, em sua potência de captação, é sempre ineficaz em sua ação de rompimento das membranas de seus objetos, de onde resulta que seus signos não aderem ao *continuum* do real efetivo, ao “fluxo do acontecer” (NIETZSCHE, 2012, p.131). Logo, a linguagem não tem o estatuto de verdade, pois há aqui uma descontinuidade radical entre a *palavra* e seu correspondente. Salienta-se que não se pode confundir a heterogeneidade aqui salientada com qualquer argumento supostamente similar em Hegel. Segundo este: “o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos” (HEGEL, 2014, p. 86). Para o filósofo de Röcken, a coisa em sua existência mesma é difusa, múltipla, e aparece em infinitos prospectos de si, o que a *linguagem* faz é capturá-la em *uma* valoração como definitiva e daí projetar uma realidade ficta, simplificada e estática. Se por um lado, portanto, ela serve de instrumento operador, por outro acaba por falsear o *real* efetivo em uma *objetividade* passível de instrumentalização: “Em outras palavras, a abordagem perspectivista a que o homem está condenado, acoplada à possibilidade que ele tem de abraçar diferentes perspectivas, acaba por coincidir com o caráter fundamental do próprio mundo” (MARTON, 1990, p,220). Ainda sobre esta objeção, deixamos Nietzsche falar por si: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida” (NIETZSCHE, 2017, p.11).

Vida como Vontade de potência

Estabelecida esta distinção, tentaremos aqui expor a vida como processo real, esta que nos antecede e nos percorre. Em seus escritos, Nietzsche estabelece que *vida* e *vontade de potência* estão vinculadas, a saber, que assim como somos efeitos da vida, e que por isso, nos identificamos com ela, de modo idêntico a vida é um modo da *vontade de potência* vir a ser, de se realizar, como é muito bem pontuado por Marton:

Em *Assim falou Zaratustra*, o filósofo expressa, por vez primeira em sua obra, a ideia de que vida e vontade de potência se identificam. E acrescenta: “somente onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim — assim vos ensino — vontade de potência!” (ZA II Da superação de si). Neste momento, caracteriza a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo. Em escritos posteriores vai além e deixa entrever que se exerce nos órgãos, tecidos e células (MARTON, 1990, p.30).

De acordo com Gustavo Arantes Camargo (2021), contexto da noção de vontade de potência em Nietzsche é o de uma crítica radical à moral cristã e à metafísica tradicional, que sustentavam a ideia de um sujeito livre, dotado de livre-arbítrio e capaz de agir conforme valores universais e racionais. O filósofo, influenciado pelo positivismo e pelo evolucionismo do século XIX, propõe uma nova interpretação da realidade baseada na força, na vida e na criação de valores próprios. A vontade de potência é o conceito que expressa essa nova visão de mundo, que abrange tanto o orgânico quanto o inorgânico, e que desafia a noção de um sentido fixo e transcendente para a existência. A vontade de potência é, assim, a capacidade de fazer acontecer, de se afirmar e se ultrapassar, de inventar e fabricar novas formas de ser.⁷

Segundo Deleuze (1976), a vontade de potência na filosofia de Nietzsche é a capacidade que a vontade tem de se efetivar no encontro com outras forças, criando configurações e valores. Este pensador considera que a vontade de potência se expressa na própria diferença e multiplicidade do mundo. A vontade de potência está relacionada ao poder de ser afetado, ou seja, à capacidade de receber e produzir afetos que aumentam ou diminuem a potência de agir. Na perspectiva de Deleuze, a vontade de potência é o princípio ontológico que sustenta toda a filosofia de Nietzsche, e que permite pensar a liberdade como uma experimentação constante da vida.

Sob um aspecto essencial, implica-se no conceito de vontade de potência uma única e mesma coisa: multiplicidade intensiva que tende cegamente a se atualizar *in concreto*, ou de outra forma, uma incessante e irrefreável passagem de múltiplas virtualidades vetoriais à múltiplas realidades efetivas. É claro, ‘múltipla’, pois esta não comporta homogeneidade em sua unidade, e aqui Nietzsche rompe com Schopenhauer, pois se na filosofia dele a vontade é

⁷ Vale ressaltar que a noção de vontade de potência não é uma unanimidade entre estudiosos que se debruçaram sobre o pensamento de Nietzsche. Segundo Heidegger (1991), a vontade de potência na filosofia de Nietzsche é a metafísica que consoma a metafísica ocidental, ou seja, que leva ao extremo a interpretação do ser do ente como valor, como medida e como fundamento. Este pensador entende que a vontade de potência é a expressão para a essência do ente enquanto tal, que se manifesta como niilismo, eterno retorno do mesmo, além-do-homem e transvaloração de todos os valores. Além do mais, critica a vontade de potência como uma metafísica da subjetividade, que reduz o ser a um produto da vontade humana e que ignora a questão do sentido do ser.

um todo fechado em si mesmo, aqui ela é, antes, tensão, embate e disputa de impetuosas e heterogêneas potencialidades, que tendem cegamente a uma única e mesma coisa: tornar-se ato, fazer efeito e assim se afirmarem enquanto existência;

Atuando em cada célula, a vontade de potência leva a deflagrar-se o combate entre todas elas — e, de igual modo, entre os tecidos ou os órgãos. [Ela] só pode manifestar-se em face de resistências”, esclarece Nietzsche, “procura, pois, o que lhe resiste: tendência original do protoplasma, quando estende seus pseudópodes e tateia à sua volta”. É por encontrar resistências que a vontade de potência se exerce; é por exercer-se que toma a luta inevitável. Efetivando-se, faz com que a célula esbarre em outras que a ela resistem; o obstáculo, porém, constitui um estímulo. A luta desencadeia-se de tal forma que não há pausa ou fim possíveis (MARTON, 1990, p.30).

A natureza, portanto, seria então um campo de forças *in actu* das inúmeras intensidades largadas à sorte e lutando para se efetivar no mesmo plano de existência. Nenhuma força existe em-si e para-si, mas sempre na relação com outra;

“Vontade”, é claro, só pode atuar sobre “vontade” – e não sobre “matéria” (sobre “nervos”, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade (NIETZSCHE, 2017, p.40).

Nesse campo sucede que, num dado instante, uma intensidade cede, sendo assimilada como extensão de outra, para, posteriormente, esbarrar em outra ainda mais intensa e ser incorporada como sua extensão. Porém, ocorrem por vezes, nesse fortuito e violento devorar-se de intensidades puras, breves equilíbrios, mas estes são sempre rompidos novamente. Esta é a fonte de onde a natureza emana e se desdobra em suas particularidades e determinações, das moléculas até os organismos.

Ora, a vontade de potência está presente nos numerosos seres vivos microscópicos que formam o corpo, na medida em que cada um deles quer prevalecer na relação com os demais. Encontra-se, pois, em todo ser vivo, espalhada no organismo, atuando nos diminutos elementos que o constituem (MARTON, 1990, p. 35).

Vejamos um suposto exemplo disto. Um patógeno, que como sabemos possui como finalidade reproduzir-se, todo o seu metabolismo e seus processos bioquímicos se desdobram nesta direção: decompor e assimilar a matéria de um corpo outro para se fazer durar e se multiplicar. Ele tem o corpo do seu hospedeiro como realidade potencial, pois a matéria que o constitui será usada pelo patógeno como meio para produzir *mais de si mesmo*, um substrato onde ele imprimirá algo de si, não só como duração, ou em quantidade, mas também em vigor e intensidade. Podemos dizer que o hospedeiro é uma realidade extensiva potencial do

patógeno, pois naquele o micróbio se locomove, cresce e se desdobra. Mais do que isso, intervém na condição/direção orgânica do hospedeiro. Agora, vejamos se o que temos aqui, sob o exemplo deste patógeno, não se repete sempre em toda e qualquer forma de vida, a saber, que sua atividade repousa sempre no sentido de repetir processos nos quais ele veio-a-ser, e portanto, toda forma de vida existe atravessada pela disposição de refazer o processo que a gerou. Não estaria nisso o fundo da *reprodução*? Pois como *vida*, ou, como *vontade de potência*, um ser vivo quer *ser* mais de si, se afirmar enquanto força, dominar outras forças e expandir seu ser, e não só durar no devir. “Uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força – a própria vida é vontade de poder –: a autoconservação é apenas uma das indiretas, mais frequentes *consequências* disso” (NIETZSCHE, 2017, p.19). Esta é a disposição mais elementar de toda a vida, o que se converte exatamente no que expomos sobre a vontade de potência, pois, o cerne mesmo da vida consiste nisto; aumentar a extensão de seu domínio, se afirmar, e assim, além de fazer-se contínua, toda forma de vida quer aumentar a extensão de seu ser, bem como sua intensidade. Em suma, toda forma de vida, assim como a vontade de potência, quer se apropriar de seu entorno, quer subjugar outras forças que lhe opõem resistência. Desdobramentos desse íntimo processo encontram guarida na nutrição e na reprodução. A vontade de potência, portanto, é o *primum* do real, que não só se efetiva na vida, na natureza, mas também, em nós, em nosso corpo, se estendendo até a vida política, e suas manifestações culturais;

Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade - a vontade de poder, como é *minha tese* -; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder [...]. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” - seria justamente “vontade de poder”, e nada mais (NIETZSCHE, 2017, p. 40).

Ou, nas palavras de Marton:

Nietzsche já vislumbra um único e mesmo procedimento tanto na vida social e psicológica quanto na fisiológica. O conceito de vontade de potência, servindo como elemento explicativo dos fenômenos biológicos, será também tomado como parâmetro para a análise dos fenômenos psicológicos e sociais (MARTON, 1990, p. 29).

Portanto, a própria realidade exterior é efeito das dobras da vontade de potência, onde se esboça um estatuto ontológico desta;⁸

⁸ Para Laird Addis (2013), Nietzsche possui uma ontologia coerente e consistente baseada nas noções de força, vontade de poder e eterno retorno. Em sentido similar, John Richardson (1996) argumenta que

[...] múltiplas forças agindo e reagindo umas em relação às outras, que se traduzem, no domínio fisiológico, por numerosos seres vivos em luta permanente. Afirmando o pluralismo, é levado necessariamente a sustentar o perspectivismo. Entre eles, o vínculo é estreito: o mundo seria pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva (MARTON, 1990, p. 29).

Essa vida, então, em uma terminologia não nietzschiana, mas que a toca por analogia, atravessa-nos e nos antecede ontologicamente. Nós existimos apenas como resultado indireto e acidental de suas dobras. Seríamos, pois, meras fagulhas acidentais do embate de forças no plano de imanência. Portanto, somos essencialmente a vida, e por isso, vontade de potência. É a partir deste fundo ontológico que um esboço ético nietzschiano se constituiria enquanto um alinhamento à vida, e portanto, à vontade de potência.

Espinosa define a alegria como aumento da potência de agir, e Nietzsche, em reverberação de sua incipiente 'psicologia', insinua que a alegria é a manifestação fisiológica (sensível) desse aumento: “O que é felicidade? – a sensação de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada” (NIETZSCHE, 2017, p.14). que é, propriamente dizendo, o

Nietzsche compôs uma filosofia sistemática que orbita seu conceito de vontade de poder como um princípio ontológico fundamental. **Babette Babich (1994) enxerga uma ontologia de Nietzsche da arte e da vida como uma crítica à ciência moderna e das suas premissas metafísicas. Na contramão, Johannes Fritzsche (1999) considera que a vontade de poder em Nietzsche não é um princípio ontológico, mas histórico, o qual reflete as suas preferências políticas e culturais. Maudemarie Clark (1990) destaca que Nietzsche não elaborou uma ontologia consistente, mas uma abordagem perspectivista que nega a possibilidade de um conhecimento metafísico objetivo.** Brian Leiter (2015) aponta que Nietzsche não construiu uma teoria metafísica da vontade de poder. Antes, esta noção se embrenha em solo naturalista da psicologia e motivação humanas. É importante sublinhar que o sentido do termo ‘ontologia’ operado por nós não possui o significado ou alcance antigo/medieval. Ou seja, não se trata de entender a realidade em termos de entes e essências transcendentais que se justapõem e se segmentam. Como sabemos, Nietzsche rejeita a validade absoluta das categorias aristotélicas e rejeita a concepção de ser, de identidade, de unidade etc. Entendendo-as como preconceitos da razão operados pela linguagem, como “ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, não de explicação” (NIETZSCHE, 2017b, p. 26), que transfiguram e mascaram o “real efetivo”. Este, como defendemos, consiste em puro devir contínuo, no qual há apenas vontades fortes e fracas. Por ‘estatuto ontológico’ da vida, portanto, indicamos que esta não existe apenas de maneira conceitual e abstrata – como o próprio Nietzsche assinala em suas passagens –, mas que ela é um processo real que nos antecede e nos perpassa. Além disso, a vida não é uma identidade fora ou na própria imanência. Ela é a própria imanência em si mesma, que se percorre numa textura processual e múltipla, não conservando nada além do seu vir-a-ser e o jogo de forças que nela se opera. Quando dizemos que a ‘vida’ possui um estatuto ontológico, estamos dizendo que ela possui uma realidade originária além do campo epistêmico/cognoscente do ser humano. Que ela, em suma, não se esgota e não se delimita na perspectiva *humana, demasiadamente humana*. É antes o ser humano um efeito da vida, e não a vida um efeito do ser humano. No sentido usual de ontologia, partimos de um plano exterior dado, onde cada ente se dispõe e se organiza segundo seu ser correspondente, que é uno e transcende para fora deste domínio – a ideia platônica, por exemplo. Ou se organiza segundo categorias que o segmentam e o ordenam. Aqui, ao contrário, o plano exterior não se homogeneiza na identidade. Em contraste, a vida é uma multiplicidade heterogênea que vem a ser. Um campo de tensões entre forças que não ‘são’ algo fixo e indistinto, mas sempre vem-a-ser num *continuum*. Também não se trata aqui do devir Aristotélico ou Hegeliano, que, guardadas as devidas diferenças destes pensamentos, aponta para a mudança em função de uma identidade que se prolonga e se desenvolve. O lugar do devir em Nietzsche não exige qualquer permanência de unidade ou de identidade. O devir da vida é uma continuidade descontínua que se prolonga na diferença entre os estados imediatamente sucessivos - imediatamente porque esse devir é contínuo.

tornar-se senhor de outra força, torná-la um novo sítio, um novo terreno onde podemos cultivar e ornamentar novas instâncias, novas dimensões, notas inéditas de nós mesmos, e assim, a alegria surge como efeito sensível, e portanto, fisiológico, desta conquista.⁹ Esta criação de si a partir da apropriação de forças que nos resistem é dar vazão à vida que nos percorre, é, em suma, a afirmação de si, é mimetizar a vida nela mesma.

E assim aparece para nós, que não só a vida enquanto natureza orgânica se desdobra nesse incessante destruir e reconstruir, nesse transbordante furor de produção, um turbilhão em *continuum*, na direção de ser sempre mais, mas também indicando que essa toada se acha como cerne de nosso mundo interior. Assim deveriam ser as vidas particulares como a Vida: móveis, estéticas, plásticas, incessantes superações de si, incessantes criações de novas versões de si. E, por oposição, fica claro que o cessar desse trânsito, o repouso desse turbilhão, é a morte: todo desejo de *eternizar*, e com isso, todo querer se fixar, tudo que quer resistir à mudança, é mortífero.

Há passagens de *Zarathustra* que incrementam a tese de que vida e vontade de potência são correlatas.

Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma [...]. E este segredo a própria vida me contou. ‘Vê’, disse, ‘eu sou aquilo que *sempre tem de superar a si mesmo*’ (NIETZSCHE, 2018, p. 110).

Este é o vitalismo Nietzscheano, um dizer sim ao corpo, e portanto, um dizer sim a vida mesma que se efetiva em nós, onde se reivindica uma vida estética que dá vazão às forças que nos constituem.

⁹ Optamos por abandonar a explicação deste processo como um 'tornar-se mais real' pela espessura teleológica que essa conceituação pressupõe. Julgamos mais adequado pensarmos o 'aumento de potência' em termos de produção e dominação, sem abandonar a categoria de 'quantidade' implícita nesta passagem de Nietzsche; a ideia de 'aumento' não pode ser entendida enquanto um grau que se diz do sujeito enquanto ente, pois ser 'mais' ou 'menos' real implica já um grau máximo de onde este se projeta. Como margem, o sujeito não é um ente que tem sua essência atualizada na direção de um *telos*. A alegria é um aumento de potência, e isso não diz respeito ao grau de atualidade das potências do sujeito, pois Nietzsche era avesso à ideia de '*telos*' e da metafísica de onde ele emerge. Antes, este grau diz respeito à extensão do horizonte existencial, no qual agora não só um quantum extensivo se soma à sua circunscrição, mas também, da mesma forma, o conteúdo afetivo e volitivo produzido no percurso dessa dominação - a experiência do conflito e da vitória -, é agora um quantum intensivo novo, que serve de substrato para uma nova transvaloração, portanto, para uma nova versão de si mesmo. Em suma, dominar uma potência outra, é agora tê-la como novo material e espaço de produção de si.

Vida e *décadence*

Nietzsche escreve “[não] adianta: há que ir adiante, quero dizer, passo a passo adiante na *décadence* (- eis a minha definição do moderno ‘progresso’...). Pode-se estorvar esse desenvolvimento, [...] represar, recolher, tornar mais veemente e mais súbita a degeneração mesma. Mais não é possível fazer” (GD/CI, *Incursões de um extemporâneo* 46, KSA 6.148).

David Hurrell (2019, 2020) advoga a tese de *décadence* como um processo que se expande em um todo a partir de dois supostos subprocessos: a autorreplacação e a autopropagação. No primeiro caso, um fenômeno emergente tem o potencial de gerar outro similar a si mesmo por meio de imitações em um ambiente adequado. No segundo, as duplicações se multiplicam através de mecanismos de reforço ou de coerção efetivados por agentes externos ou pela força. Analogamente, um ambiente adequado para a expansão da *décadence*, nesses termos, pode-se dar em uma cultura inibidora da vida, favorecida, por sua vez, por indivíduos de constituição fisiologicamente debilitada. A fisiologia não representaria o mero estudo das bases biológicas e o funcionamento dos organismos. Antes, é o estudo da natureza (*physis*) pela investigação de transformações com relação a uma variedade de forças instáveis que lutam umas com as outras, e como esse conflito engendra um fenômeno aparentemente unitário como um corpo. Ainda mais, a concepção de fisiologia não pode ser desatrelada de uma psicologia emergente, o que resulta em uma disciplina materialista e antidualista rotulada como fisiopsicologia. Ora, o contágio via imitação, influência ou hábito tende a ser prevalente e o mais eficaz para a expansão da *décadence* uma sociedade composta por indivíduos fisiologicamente debilitados e, conseqüentemente, submetidos a um ambiente cultural debilitante. O ser humano lida com duas instâncias originárias de *décadence*: a fisiológica e a psicológica. Na base da primeira estaria a desordem de direções e dos instintos, fazendo com que cada elemento constitutivo do todo estivesse desordenado, sem direção – ou aleatoriamente direcionado - e, obviamente, em desunião.

À primeira vista, a instância psicológica pareceria ser mero produto da fisiológica. Assim, os valores produzidos pela instância psicológica diriam respeito ao tipo fisiológico declinante. Eles incorporariam e encapsulariam a desordem e a depreciação da vida como exacerbação da *décadence* fisiológica. São frequentemente resultado da manifestação das mais básicas e subjacentes forças fisiológicas e podem ser conhecidos e interpretados nos sinais e sintomas aparentes na superfície do corpo ou, para além disso, nos constructos humanos. O tipo débil em questão não só criaria como expressaria valores sempre hostis à vida. Contudo, defender que só há uma via possível, a saber, da instância fisiológica para a

psicológica, seria um equívoco, pois esta também opera como meio ou veículo para aquela. Prova disso é quando a moralidade age para desintegrar e minar os verdadeiros instintos. Sob essas circunstâncias, os valores morais se tornariam uma terrível ferramenta para inibir aspectos fisiologicamente vigorosos e salientar os fracos. Em uma cultura, é indispensável saber reconhecer o indivíduo débil, disposto a sofrer e assumir o sofrimento e a negação como condições que devem ser preservadas e direcionadoras de si mesmo, já que ele carrega o potencial de expandir a debilidade a outros indivíduos. São suas características a falta de ordem, direção e unidade, uma vez que nada ou pouco dele trabalham para a constituição de um todo psicológica e fisiologicamente integrado. Ele cria ou adota valores como expressão de suas fraquezas, os quais o auxiliam na lida com uma realidade de sofrimentos. Esses valores atraem outros indivíduos de semelhante constituição e necessidades e neles encontram guarida. Uma sociedade composta por indivíduos desse tipo tende a perpetuar quaisquer formas de elementos debilitantes e passá-las às gerações vindouras. Como um filósofo-médico, Nietzsche teria sido capaz de diagnosticar a doentia cultura ocidental e enxergado na antiguidade grega pré-socrática um exemplo de uma cultura pujante e vigorosa.

Benson (2008) empreendeu um notável esforço para precisar a noção de *décadence* em Nietzsche a partir da análise de outras noções transcritas em alemão, notadamente, *Entartung*, *Niedergang*, *Verfall*, *Nihilismus* e *romantische Pessimismus*. *Entartung* é traduzida por ele como degeneração (*degeneration*). Em degeneração ou degenerada é a pessoa – ou povo - que não escolhe instintivamente o que é melhor para si, mas escolhe desinteressadamente. *Niedergang* e *Verfall* são assumidas como declínio (decline), o que é muito similar à noção de *Entartung*, embora diferentes em precedência: alguém declina quando se degenera. Conquanto os três termos mantenham profunda cognação com *décadence*, devem ser entendidos mais precisamente como expressões desta. Das noções acima, aquela que mais abrangeria a extensão do debate sobre a *décadence* seria *Nihilismus*. Para justificar toda a sua posição, o comentador faz alusão a uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*:

Crítica da moral de *décadence*. – Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se atrofia – é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial para si, ser atraído por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar sua própria vantagem” – isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de encontrar minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “eu não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor – a vida não vale

nada”. Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso (NIETZSCHE, 2006, p. 33).

Para Benson, Nihilismus compreenderia o estágio exposto no final do trecho citado, quando o indivíduo – ou um povo – degenerado (ou em degeneração) transfigura o seu estado de debilidade em uma percepção moral completamente pejorativa da vida. A fórmula que se torna imperativa a partir de então é “[...] nada tem valor – a vida não vale nada”. Por sua vez, no centro do *romantische Pessimismus* estaria a ideia de que a vida reclama a sua redenção, já que se encontra desprovida de qualquer dignidade. A vida só poderia ser redimida pela arte; crença que o próprio Nietzsche havia nutrido em seus primeiros escritos.

Apesar de evitar reducionismos ao dar voz às noções supracitadas, mantendo, contudo, correlação entre todas elas, Benson recorre ao âmbito da moral para seguir em sua tentativa de definição de *décadence*. Em seu ponto de vista, os instintos são expressões *par excellence* da vida. Esta é instinto de/por crescimento, pela duração, pelo acúmulo de forças e pelo poder.¹⁰ A *décadence* denotaria a falta de vontade de poder, a desagregação dos instintos e o conseqüente declínio da vida. Ao condenar os instintos, a moral executa o propósito de depreciar a vida. Dizendo de outro modo, a luta contra os instintos é, também, luta contra a vida. A *décadence* operaria como uma espécie de força centrípeta, isto é, que puxa tudo o que tenta escapar dela para o centro. Resistir a ela seria possível, a fuga não.

Rafael Hadock-Lobo (2022) advoga que a *décadence* é um conceito que expressa o niilismo, isto é, a negação da vida como vontade de potência. O autor argumenta que Nietzsche usa a vida como critério para avaliar os valores e as produções culturais, buscando identificar se elas manifestam a intensificação ou o declínio da vida. Também mostra que Nietzsche reconhece a impossibilidade de combater a *décadence* diretamente, pois ela é um processo referente aos instintos, e opta por novas estratégias para a transvaloração dos valores.

Por sua vez, Marton (2020) lida com a expressão nietzschiana “a fórmula da *décadence*”, que consiste em afirmar que tudo o que eleva o tipo humano é imoral. Essa afirmação revela a inversão dos valores que caracteriza a própria *décadence*: o que é bom para a vida é considerado mau, e o que é mau para a vida é considerado bom.

Entretanto, haveria um lampejo de esperança diante da força incomensurável da *décadence*. Nas ponderações de Nietzsche, Müller-Lauter (1999) descobre um raríssimo tipo

¹⁰ O termo usado por Benson é *power*, isto é, poder. Preservou-se aqui a escolha do comentador a despeito das posições que preferem o termo potência.

de indivíduos: o tipo que representa a vida ascendente. Este seria marcado por uma excelente constituição fisiológica, bem como por um disciplinado trabalho de autocriação, de elevação e superação perante a incorporação e eliminação do passado através do esquecimento e de uma força plástica proporcionada por sua saúde, além, enfim, da segregação e eliminação das partes degeneradas que subsistem em sua constituição. Ele expressaria o irrevogável dizer sim à vida, o eterno prazer de vir a ser o que é e o prazer pela aniquilação que permite a criação como as marcas indeléveis de um modo de vida dionisíaco.

A concepção de vida que Nietzsche apresenta no discurso ‘Os trasmundanos’, de Assim falou Zaratustra, é a de uma vida afirmativa, criativa e terrena, que se opõe à vida negativa, reativa e trasmundana dos que desprezam o corpo e a terra e inventam outros mundos para escapar do sofrimento. O valor da vida e do corpo só pode ser dado pela/na própria vida e pelo/no próprio corpo, seja por amor ou por desprezo. A crítica que ele faz aos trasmundanos é a de que eles são doentes, fracos e covardes, que não conseguem superar a si mesmos e criar novos valores, mas se apegam a ilusões consoladoras e moralidades decadentes. Ele os chama de fantasmas, sombras e vermes, e os convida a deixar o mundo para os que o amam.

Considerações finais

Existem dois sentidos, portanto, de vida na filosofia de Nietzsche. Um que se encerra como conceito submetido à vontade de verdade e, por conseguinte, produto de uma valoração que só expressa a assinatura das forças que ali agem, e não o conteúdo lógico que corresponde a alguma realidade objetiva. E outro que é uma heterogeneidade intensiva de forças em embate perpétuo, ou seja, vontade de potência; da qual somos meros desdobramentos acidentais e que avaliam por meio de nós. A dificuldade em ir de uma aceção para outra se dá na objeção formal de que a vontade de verdade fecharia a possibilidade de operar um fora do conceito, por assim dizer. Porém, a própria realidade é o conjunto das perspectivas pelas quais os objetos se contraem e retraem, é antes a linguagem - um modo também de valorar - que segmenta e secciona a objetividade num todo organizado onde unidades se localizam e, assim sendo, a vontade de verdade justamente confirma o caráter do mundo. Reluz o fato de Nietzsche se colocar como um marco perante todas as expressões da *décadence*. Alguma vitória - um tipo de libertação - teve lugar primeiramente nele para que, somente sob essa perspectiva, o filósofo pudesse publicizar a sua nova consciência, a sua alegre mensagem, para a cultura. Algo nesse tom é encontrado em *O Crepúsculo dos Ídolos*, quando o dizer Sim à vida, apesar dos seus mais duros e estranhos problemas, é o sentido adotado para o termo

“dionisíaco”. Em *Ecce Homo*, Nietzsche exige o direito de ser considerado o primeiro filósofo trágico, extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista (EH, O nascimento da tragédia, 3). A *décadence* é aqui descrita como esse modo de avaliar a vida doente, de onde resulta uma degeneração progressiva da estrutura fisiopsicológica enferma. A negação da vida surge aí como consequência desse adoecimento, suas valorações sempre notabilizam esse pendor. A despeito disso, Nietzsche identifica um modo ascendente de vida, que se efetiva no processo da criação de si, o modo de vida ativo, estético; dionisíaco. Conquanto o lugar que Nietzsche crê ocupar em seu tempo seja bastante peculiar, a condição de *décadent* é crônica. Por conseguinte, é arriscado se falar em uma cura definitiva. Melhor é supor tentativas de resistência ou atenuação dos efeitos da *décadence*. É como uma terapia incapaz de garantir as não reincidências do mal, pois ele é crônico. Mas é um tratamento contínuo contra todo conformismo deletério ou prática de um pessimismo negativo. Esta via interpretativa recorre ao já mencionado “Prólogo” de *A Gaia Ciência*, passagem na qual seu autor discorre sobre a teimosia das enfermidades que tentam infirmar a sua força. Não obstante, a sua resistência lhe concede novas vitórias, isto é, as “várias saúdes”. Porque conhece bem a *décadence*, sabe que deve tê-la sempre à espreita.

Referências bibliográficas

- ADDIS, L. *Nietzsche's ontology*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- BABICH, B. *Nietzsche's Philosophy of Science: Reflecting Science on the Ground of Art and Life*. New York: State University of New York Press, 1994.
- BENSON, B. *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- CAMARGO, G. A. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche* – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – pp.93-112.
- _____. Liberdade e vontade de potência na filosofia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 42 (3), Sep-Dec 2021.
- CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Rio – Sociedade Cultural, 1976.
- FRITSCHÉ, J. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- HADDOCK-LOBO, R. *Décadence e vida: uma introdução ao tema da decadência em Friedrich Nietzsche*. *Revista Alamedas*, v. 10, n. 2, p. 9-30, 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche: Volumes I and II*. Trans. David F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1991.

HURRELL, D. *An Analysis of Nietzsche's Conception of Decadence*. PhD thesis The Open University, 2019.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. 2nd ed. London: Routledge, 2015.

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

MARTON, Scarlett. *Nietzsche – Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. Nietzsche: da análise psicológica à fórmula da *décadence*. *Cadernos Nietzsche*, v. 41, n. 2, p. 45-62, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Além do bem e do mal*, prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017a.

_____. *Aurora*: reflexões sobre os preconceitos morais. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*, ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

_____. *O anticristo*: maldição contra o cristianismo. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2017.

_____. *O nascimento da tragédia ou Os gregos e o pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe – KSA* (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.

_____. *Sobre a Genealogia da Moral: Uma Polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's system*. Usa: Oxford University Press, 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2015.