

Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”

Miguel Angel de Barrenechea*

Para Hélia Freitas**

Resumo: Neste artigo analiso a proposta nietzschiana de elaboração de uma “linguagem pessoal” que ultrapasse o discurso característico da metafísica ocidental. Após a publicação de *O nascimento da tragédia*, o filósofo percebe que, nessa sua primeira obra, criticou a tradição filosófica empregando justamente o instrumental lingüístico dessa tradição, permanecendo ainda preso à teia de conceitos que a caracterizam. Posteriormente, através da realização de *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche considera que nessa obra consegue justamente cantar, poetar, apresentando uma linguagem original para transmitir as suas ideias mais *personais e audaciosas*. Assim, para refletir sobre a singularidade da linguagem empregada por Nietzsche, após a publicação do *Zaratustra*, analisarei especificamente a ideia de *vontade de potência*, mostrando como essa noção tão relevante em seu pensamento é apresentada de forma não demonstrativa, isto é, de uma maneira metafórica, literária, instaurando uma linguagem artística como um estilo singular no discurso filosófico.

Palavras-chave: discurso filosófico – linguagem pessoal – *Assim falava Zaratustra* – *O nascimento da tragédia* – vontade de potência.

* Professor da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, Brasil.

** Agradeço a Hélia Maria Soares de Freitas (Doutora em Filosofia pela UERJ) pelo grande valor das discussões e por suas importantes contribuições para o aprimoramento deste texto.

Lamento não ter tido outrora a coragem (ou a imodéstia) de me servir de uma “linguagem pessoal” para exprimir ideias tão pessoais e audaciosas (GT/NT, Tentativa de autocrítica, § 5, KSA 1.17).

Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática (GD/CI, A razão na filosofia, § 5, KSA 6.77).

Introdução: a linguagem na perspectiva da metafísica de artista

Na etapa inicial de sua obra, Nietzsche esteve influenciado pelos seus primeiros mestres, Wagner e Schopenhauer. Sob a inspiração de tais autores, o então jovem filólogo desenvolve uma visão singular da realidade, uma *metafísica de artista*,¹ na qual as imagens da tradição helênica são tomadas como matrizes de uma explicação estética do universo, assim como de todo o devir da cultura². Sob a influência do criador do *Parsifal* e do autor de *O mundo como vontade e representação*, ele valorizou a arte grega, especialmente a tragédia e a música. Para Nietzsche, ambas exprimem a essência da realidade. Na tragédia, por meio da atuação do coro, a música exhibe verdades

¹ “‘Metafísica de artista’ é a concepção de que a arte é a atividade propriamente metafísica do homem, a concepção de que apenas a arte possibilita uma experiência da vida como sendo no fundo das coisas indestrutivelmente poderosa e alegre, malgrado a mudança dos fenômenos” (MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p.29).

² Na época de realização de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche adota uma atitude profundamente crítica com relação à concepção metafísica socrático-platônica. Para ele, trata-se de uma *metafísica racional*, que pelo viés da razão pretende desvendar a essência da realidade. Em contraposição a essa tendência, ele sustenta uma perspectiva que coloca a arte como via privilegiada para conhecer o universo. Ele propõe “ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida...” (GT/NT, Tentativa de autocrítica, § 2, KSA 1.13).

fundamentais, desvelando o âmago do ser, a essência do mundo³. As figuras de Apolo e Dionísio, características da dinâmica trágica, sintetizam o jogo de velamento e desvelamento de um universo essencial, escondido. Na representação trágica, Apolo, deus solar, luminoso, configurador plástico, manifesta-se através dos heróis da cena. Cada personagem trágica é uma *aparição*, uma estetização, um recorte individualizado de forças ocultas, recônditas. O apolíneo, assim, caracteriza-se pelo seu aspecto fenomenal, individualizador: expõe, traz à luz, coloca em cena forças que provêm de *outro* lugar, de um fundo primordial. Esse fundo, para o autor de *O nascimento da tragédia*, denomina-se Dionísio. Sob a máscara de Apolo, sob as figuras mascaradas do palco, subjaz uma tendência essencial, originária. Através dessas máscaras ecoa a realidade primordial, a essência do mundo, isto é, Dionísio, deus da embriaguez, da orgia, da exacerbação de todas as potências vitais, do exagero do sensível, da ausência de limites, do caos indiferenciado. Para além das aparências apolíneas, para além do destino trágico de todos os heróis individualizados, subjaz a alegria permanente de um mundo dionisíaco, da unidade à qual retornamos, em fusão extática com a natureza, após a supressão de cada indivíduo, após a derrocada de cada herói da cena⁴. É possível

³ “Esse coro contempla em sua visão o seu senhor e mestre Dionísio e é por isso eternamente o coro *servente* (...). Nessa posição de absoluto servimento em face do deus, o coro é, pois, literalmente, a mais alta expressão da *natureza* e profere, como esta, em seu entusiasmo, sentenças de oráculo e de sabedoria; como *compadecente* ele é ao mesmo tempo o *sábio* que, do coração do mundo, enuncia a verdade” (GT/NT § 8, KSA 1.57).

⁴ “(...) todas as figuras afamadas do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio. (...) o único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutado e como que enredado nas malhas da vontade individual. (...)”. Por isso, a supressão da individuação apolínea não é vivida como destruição pura e simples, mas como “a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade reestabelecida” (GT/NT, § 10, KSA 1.73).

perceber que, nesta compreensão estética da realidade, Nietzsche estava profundamente influenciado pela interpretação metafísica sustentada pelos seus mestres, especialmente pela concepção de *Vontade de viver*, desenvolvida por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*. Nesse período, ao afirmar a dicotomia de apolíneo e dionisíaco como fundamento de sua compreensão estética da realidade, Nietzsche continua preso aos dualismos da tradição filosófica, tais como fenômeno e coisa em si, aparência e essência, vontade e representação.⁵

Somente após a elaboração de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche começa a delinear um pensamento que desenvolve um estilo, uma linguagem singular, cuja proposta é ultrapassar as categorias dicotômicas da tradição filosófica. Ele estava ciente de que em *O nascimento da tragédia* continuava dependendo de categorias e conceitos oriundos da metafísica ocidental. Em “Tentativa de autocrítica”, de 1886, que redigiu como prefácio ou posfácio do seu primeiro livro, ele assinala que, no início de sua obra, estava preso aos conceitos schopenhauerianos, noções que pressupõem a cisão entre fenômeno e nômeno, aparência e essência, representação e vontade. Ele reconheceu que continuava, de algum modo, atrelado à metafísica que questionava. Além de manter-se apegado a uma visão dualista da realidade, ele também continuava empregando o

⁵ Ao analisar a grande influência que Schopenhauer exerceu no jovem Nietzsche, José Thomaz Brum destaca a presença da noção de *Vontade de viver*, noção que foi decisiva na elaboração de *O nascimento da tragédia*: “Não se pode falar de Nietzsche, nem de sua visão do homem, sem antes mostrar a influência capital que ele sofreu de Schopenhauer. (...) Schopenhauer, com sua doutrina de uma vontade cega que rege tudo e com seu pessimismo heroico, pintou um mundo inteiramente ‘despojado de todo caráter divino’. (...) A vontade enquanto totalidade do mundo; é esta ideia schopenhaueriana que muito marcou Nietzsche”. (BRUM, J. *O pessimismo e suas vontades. Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 55-56).

instrumental conceitual proveniente dessa concepção de mundo. Naquela época, Nietzsche criticava o socratismo, o platonismo e toda a tradição racionalista que desvalorizava o fenômeno estético ao exaltar o primado da razão, da ciência e do saber conceitual. Ele ainda utilizava a aparelhagem conceitual e o estilo argumentativo que o mantinha dependente dos pressupostos teóricos dessa tradição. Ao propor uma visão artística da realidade, questionando a metafísica racional socrático-platônica, o filósofo exprimia ideias originais, mas recorria a noções que denotavam sua dependência da própria concepção criticada. Para ser fiel a sua perspectiva filosófica a metafísica de artista teria que adotar justamente a forma artística. Diante do predomínio da linguagem argumentativa, da exagerada valorização de um saber conceitual, da crença nas possibilidades ilimitadas da razão,⁶ era preciso reivindicar os direitos de uma visão estética do universo. Contudo, o autor de *O nascimento da tragédia*, encontrava-se, nesse momento, numa situação paradoxal. Ele criticava a tradição racionalista e conceitual contestando, porém, conceitualmente a hegemonia dos conceitos. Ou seja, Nietzsche de alguma forma legitimava o que pretendia questionar.

No texto mencionado, *Tentativa de autocrítica*, escrito em 1886, muito anos depois da primeira edição de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reconhece que para apresentar uma visão trágica do mundo, uma concepção artística do universo, não deveria ter falado, mas *cantado, poetado*; só assim poderia exprimir uma

⁶ Para Nietzsche, a metafísica racional, sustentada por Sócrates, é uma *representação ilusória*, uma *ilusão metafísica* que leva à crença de que não só podemos, pelo concurso da ciência, conhecer o ser, mas corrigi-lo. Trata-se de uma “profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que opensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*”. (GT/NT § 15, KSA 1.99).

perspectiva tão original. O pensador admite que, na sua obra de juventude, ainda dependia das teorias de Kant e de Schopenhauer. Ele reconhece que para apresentar uma visão estética do universo era preciso expressar-se com outro instrumental lingüístico, com uma *linguagem pessoal*:

Lamento não ter tido outrora a coragem (ou a imodéstia) de me servir de uma “linguagem pessoal” para exprimir ideias tão pessoais e audaciosas. Arrependo-me de ter pessoalmente recorrido a fórmulas de Kant e de Schopenhauer para exprimir opiniões inéditas e insólitas que eram diametralmente opostas à inteligência e ao sentimento, tanto de Kant como de Schopenhauer (GT/NT, *Tentativa de autocrítica*, § 5, KSA 1.17).

Nessa passagem, Nietzsche admite que, na época de elaboração de *O nascimento da tragédia*, continuava dependendo de ideias da tradição que sustentavam a separação entre um fundamento, um substrato do real e uma aparição fenomênica, isto é, uma manifestação daquilo que é essencial. Lembremos que Platão formulou claramente essa visão dualista. A distinção platônica entre mundo sensível e mundo inteligível fundamenta a crença nesses dois níveis heterogêneos da realidade. Por um lado, existem os arquétipos, as ideias claras, luminosas que dão suporte ao mundo, que constituem a essência da realidade. Por outro, no mundo sensível, encontramos as coisas, imperfeitas na sua aparição, precárias na sua manifestação, mas que apontam para a realidade eidética que as sustenta⁷.

⁷ Essa concepção dicotômica, que caracteriza a teoria das ideias platônica, está claramente desenvolvida no Livro VII d’*A república*, no conhecido *Mito da Caverna*, onde é apresentada, com imagens eloqüentes, a cisão entre *dois mundos* heterogêneos: sensível e inteligível (Cf. PLATÃO, *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996, Livro VII).

Para compreender melhor a crítica de Nietzsche acerca das categorias conceituadas da metafísica grega, podemos ainda nos remeter a Parmênides para detectar a origem da metafísica dicotômica. O Ser, imutável, eterno, perfeito, inteligível, é o fundamento de todo o existente, o substrato que dá suporte àquilo que se manifesta⁸. O processo que procura esclarecer essa essência original determina um caminho de ascese, de iluminação, um percurso em prol de um *telos* quase inacessível. Nesta forma de pensar, articulam-se as noções de origem, *arché*, e *telos*, fim. A metafísica ocidental caracteriza-se, assim, como a procura permanente de um fundo, de uma *arché*, original. Ao mesmo tempo, pretende sempre encontrar uma finalidade, um *telos*, para recuperar a vacante perdida na origem. Para tal pensamento, é preciso tentar desvendar o fundamento, *revendo* aquilo que dá suporte ao real. A filosofia, nessa visão transcendente, possui a tarefa de desvelar esse substrato inteligível que dá sentido e finalidade ao mundo. Pretende, portanto, pensar o *estante*, aquilo que está fixo, cristalizado, aquilo que está no âmago da realidade *sub-espécie aeternis*, que não muda, que se encontra para além do tempo e da história. O tempo, na sua fugacidade, no seu caráter efêmero, é considerado aparente, falso. A metafísica rejeita, assim, o não estante, o ins-tante, postulando a tensão incessante em procura do Ser, compreendido como o imutável e constante. Assim entendidos,

⁸ Conforme a interpretação parmenídea, o único realmente existente é o Ser, que unicamente pode ser conhecido por meio da razão; já os sentidos nos colocam perante o não ser, o que não é, ou seja, os sentidos nos colocam perante o ilusório, o não existente, perante aquilo que é falso: “Uma única fala do caminho permanece: que é; na cercania deste caminho são muitos acenos; o ente é in-gênito, é também in-corruptível, pois é íntegro e in-quebrantável, em verdade i-limitado. (...) Também não te permitirei trazer à fala nem perscrutar o surgir a partir do não-ente; pois não pode ser trazido à fala nem perscrutado que não é (...)”. (PARMÊNIDES, 1991, VIII, p. 47).

a história, o devir, o fluxo, as mudanças do mundo são considerados apenas como erros ou falsidades que não merecem atenção, que não devem ser pensadas.

Do mesmo modo, Nietzsche critica o objetivo primordial das correntes metafísicas que é desvendar a essência da realidade que aponta para um Ser estável, eterno e imutável e que se encontra em um registro inacessível aos sentidos. Tais sentidos, segundo ele, nos colocariam perante falsas imagens, perante *mentiras*, aparências e enganos. De acordo com o filósofo, os metafísicos não compreendem, em suas teorias, a vida, o devir. Tudo aquilo que provém do vir-a-ser vital, do processo de mudança característico das vicissitudes corporais, é deixado de lado, pois a metafísica quer encontrar algo que não mude, que não se transforme, que permaneça para além de toda mudança, de toda transformação. De acordo com Nietzsche, os metafísicos:

(...) eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta.

É preciso que uma aparência, que um “engano” aí se imiscua, para que nós venhamos a perceber o ser: onde está aquele que nos engana?

(...) Ser filósofo, ser múmia, apresentar o monotonoteísmo através de uma mímica de coveiros! E antes de tudo para fora com o *corpo*, esta *idée fixe* dos sentidos, digna de comparecimento! Este corpo acometido por todas as falhas da lógica, refutado, até mesmo impossível, apesar de ser suficientemente para se portar como se fosse efetivo!” (GD/CI, A “Razão” na filosofia § 1, KSA 6.74).

Na passagem citada, Nietzsche adota um tom profundamente crítico e irônico ao aludir aos pensadores do Ser; eles, na sua ótica, são filósofos-*múmias*, são *coveiros* que *empalham* tudo aquilo

que é vivo, corporal, terrestre. Eles instauram o *monotonotéismo*, a monotonia feita religião, isto é, a mesmice em forma de fé, de convicção teológica. Em *Crepúsculo dos ídolos*, principalmente nos capítulos “Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula”, “A ‘Razão’ na filosofia” e “Os quatro grandes erros”, podemos observar ainda mais calramente o questionamento de Nietzsche acerca da linguagem empregada por essa tradição.⁹ O filósofo questiona o arsenal conceitual da metafísica, cujas noções partem da crença, como vimos, em um mundo estável, fixo, permanente. Na sua ótica, noções como substância, coisa, ente, sujeito, eu etc., indicam uma suposta estabilidade do real, negam a mudança, o devir, o fluxo. Tais noções, porém, não são senão abstrações antropomórficas que pretendem fixar o que é mutável, cristalizar aquilo que é móvel. Diante da tradição metafísica, que sustenta a estabilidade do fundamento, a permanência daquilo que é essencial, ele retoma a intuição heraclíteia ao afirmar que tudo o que existe é devir, mudança, impermanência. Nietzsche se utiliza da metáfora da teia de aranha para afirmar que a razão cria uma rede conceitual para dominar esse universo de incessante transformação, para torná-lo previsível, inteligível. Nessa teia de aranha ficamos presos, nada enxergamos além dessa aparelhagem conceitual: “Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em

⁹ A crítica nietzschiana ao estatuto cognoscitivo do uso de conceitos aparece desde o início de sua obra. Lembremos que já em *Verdade e mentira no sentido extramoral* o filósofo sustenta que os conceitos são metáforas que progressivamente perderam sua função expressiva. As necessidades sociais determinaram que os homens se comunicassem através de signos convencionais, de conceitos que aludem a abstrações afastadas da experiência singular de cada um. Contudo, essas abstrações servem como *moeda de troca* comunicativa, cumprindo adequadamente com as premências do agir social (cf. WL/VM § KSA 1.875-886).

nossa teia” (M/A § 117, KSA 3.110). Para Nietzsche, contudo, o devir foge à tentativa de conceitualização, a dinâmica das forças vitais excede as categorias conceituais. Veremos mais adiante como o filósofo propõe refletir acerca dessa questão.

Linguagem, metafísica e teologia

Conforme vimos, desde o início de sua obra, ao usar a linguagem tradicional, Nietzsche continuava sendo metafísico: kantiano e schopenhaueriano. A maneira como, em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche fazia referência a Apolo e a Dionísio, significava a retomava, de outro modo, de velhos dualismos: aparência-essência, fenômeno-nóumeno, representação e vontade. Era preciso, para transmitir sua visão original sobre o vir-a-ser, sobre o jogo do mundo, um outro instrumental, uma outra forma de expressão. O filósofo, aos poucos, percebe que, para criticar a tradição filosófica, ainda depende da mesma modalidade argumentativa dessa tradição. Para apresentar uma nova visão do universo entendido como vir-a-ser, como fluxo de forças, seria necessário uma outra forma de expressão, uma outra modalidade de linguagem, ou uma *torção* no próprio dizer, isto é, o filósofo deveria propor um uso diferenciado da linguagem. Uma crítica radical da metafísica requer que se coloque em questão não só os seus conteúdos, mas a própria expressão dos mesmos. É imprescindível questionar a tradição filosófica no seu estilo, no seu dizer, no seu instrumental expressivo. Nietzsche propõe contestar de forma decisiva a linguagem metafísica, almejando apresentar uma outra forma de expressão, uma outra maneira de empregar os termos, as palavras. Ele percebe que a linguagem predicativa, em todo e qualquer enunciado, já contém um aspecto metafísico. Nessa perspectiva, apresenta-se uma estreita relação entre linguagem e metafísica. Por que motivos? Porque todos os

termos apontam para uma compreensão substancial, estável e causal do real. Toda expressão linguística, em cada um dos seus enunciados, em cada uma de suas proposições se mostra presa a categorias metafísicas.¹⁰ A relação entre um sujeito e um predicado, própria da estrutura de enunciados predicativos, aponta para uma interpretação substancial e causal do mundo. Em outros termos, quando relacionamos, em qualquer expressão linguística, o sujeito com um verbo, já estão implícitas as noções de substância e causa.¹¹ O sujeito opera como suporte e responsável da ação: substância e causa de todos os eventos. A noção de *sujeito* (ou *eu* ou *razão*, noções equivalentes para Nietzsche), entendido como entidade substancial, é a matriz a partir da qual são interpretadas todas as *entidades* do mundo *externo*. A *substância-subjetiva* é o modelo pelo qual são

¹⁰ Nietzsche destaca o parentesco linguístico que há entre os diversos enunciados da tradição filosófica ocidental; haveria entre eles uma afinidade fundamental, ao constituírem um mesmo sistema de signos, da mesma forma que numa região da terra se assemelham todos os membros da fauna: “Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros de uma região terrestre – tudo isto se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*. À mercê de um encanto invisível, tornam a descrever sempre a mesma órbita: (...) alguma coisa os impele numa ordem definida, um após o outro – precisamente aquela sistemática e relação inata entre os conceitos” (JGB/BM § 20, KSA 5.34).

¹¹ Nietzsche sustenta que há uma relação essencial entre as categorias de sujeito e predicado e as de fundamento-fundamento e causa-efeito. A noção de sujeito gramatical será a matriz dos conceitos de fundamento e causa: “Em cada juízo está ocultamente presente a crença total e profunda no sujeito e no predicado, ou na causa e no efeito; e esta última crença (ou seja, a afirmação de que todo efeito é atividade e de que cada ação pressupõe um autor) é tão somente um caso particular da primeira, pelo que a crença fundamental é a de que existem sujeitos” (Nachlass/FP 2[84], KSA 12.103).

pensadas as *coisas*, entendidas como *substâncias objetivas*, como entidades e causas de eventos. Assim, as noções de sujeito e de coisas do mundo externo indicam a existência de um mundo estável de entidades objetivas e subjetivas que agem e se afetam, operando como causas e efeitos. Além disso, todas as substâncias e causas do mundo apontam para a existência de um Ser estável, fundamento de tudo o que é, isto é, um Deus, Substância absoluta entendida como sendo o suporte de todas as substâncias, causa de todas as causas. Opondo-se de forma categórica a tal compreensão metafísica, Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, questionará as noções substanciais, destacando que todas elas se mostram imbricadas em uma visão metafísica, que nada mais é do que uma compreensão *fetichista* do real. A crítica de Nietzsche se dirige, assim, a essa noção de Eu-substancial a partir da qual se construiu a ficção da coisa, da substância externa:

No que concerne ao preconceito da razão é nossa *linguagem*. Segundo seu aparecimento, a linguagem pertence ao tempo da forma rudimentar da psicologia. Inserimo-nos em um fetichismo grosseiro quando trazemos à consciência os pressupostos fundamentais da linguagem metafísica: ou, em alemão, da *razão*. Esse fetichismo vê por toda parte agentes e ações; ele crê no “Eu”, no Eu enquanto Ser, no Eu enquanto substância, e projeta essa crença no Eu-substância para todas as coisas. – Só partir daí a consciência cria o conceito ‘coisa’” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 5, KSA 6.77).

Nietzsche extrai uma conclusão radical sobre o estatuto das noções empregadas pela tradição: a linguagem, tal como a conhecemos e empregamos, está vinculada essencialmente à metafísica, à teologia. Todo e qualquer enunciado aponta para uma visão estática, fixa do real, postulando que tudo teria um fundamento, uma base, um suporte essencial. Isso significa dizer que sempre que falamos,

sempre que usamos palavras, acreditamos no Ser, na metafísica e, além disso, acreditamos em Deus. Por que Nietzsche, ao analisar a linguagem, chega a conclusões tão radicais? Conforme a sua abordagem, sempre que falamos, permanecemos atrelados a uma visão que cristaliza, que imobiliza, que não consegue exprimir a mudança, o instável, o devir. Quando argumentamos, quando elaboramos teorias, servindo-nos desse instrumental lingüístico, permanecemos ainda no horizonte da metafísica. Nietzsche conclui a sua interpretação da linguagem tradicional ao afirmar que, quando empregamos palavras, ainda acreditamos em Deus, isto é, ainda sustentamos uma visão teológica, já que acreditamos em um Deus como origem e causa de todo o real: “A razão na linguagem, oh que velha matrona enganadora! Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática” (GD/CI, A “razão” na filosofia, § 5, KSA 6.77).

Zaratustra e uma nova linguagem: o “canto” de Nietzsche.

Após desenvolver uma crítica tão incisiva à linguagem tradicional, Nietzsche está ciente de que, para exprimir o devir é imprescindível lidar com a linguagem de outra forma. Faz-se necessário retomar a função artística, expressiva, literária da palavra. Torna-se indispensável, como ele reconheceu em *Tentativa de autocrítica* de 1886, *cantar*, isto é, recuperar o aspecto expressivo e musical da linguagem. Roberto Machado analisa essa estratégia lingüística e sublinha que o *canto* de Nietzsche será, justamente, a sua obra *Assim falava Zaratustra*:

(...) *Assim falava Zaratustra* (...) é o canto que, em 1886, ele lamentou não ter cantado com seu primeiro livro, significando, a meu ver, sua tentativa mais radical de evita a contradição que é lutar contra a razão através de uma forma de pensamento submetida á razão; sua

tentativa mais radical de seguir a vida da arte para levar a filosofia além ou aquém da pura razão; sua tentativa mais radical de fazer a forma de expressão artística recriar a temática filosófica trágica¹².

Em conformidade com a posição sustentada por Machado, Nietzsche, no *Zaratustra*, empreende a tentativa mais incisiva de traduzir numa linguagem pessoal a sua singular visão do mundo como devir, como fluxo, como vir-a-ser, como jogo apolíneo-dionísio de construção e destruição de formas. Nietzsche pretende exprimir o não substancial, aquilo que não se fixa e que não se cristaliza em formas estáticas: o jogo de forças, o marulhar incessante de um mundo que nunca se estabelece, que se faz e se desfaz permanentemente. Após a elaboração do *Zaratustra*, o filósofo começa a desenvolver a sua visão mais pessoal, a sua perspectiva mais singular acerca das questões filosóficas¹³. Ele apresenta as noções centrais de sua filosofia de forma narrativa, expressiva, literária. *Vontade de potência, super-homem, morte de Deus, eterno retorno* são questões tratadas de uma forma não conceitual, por meio de imagens, metáforas e outros recursos expressivos que pretendem explicitar a dinâmica da vida¹⁴. No que se refere a tais formas metafóricas de

¹² MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 18.

¹³ Fink sustenta que *Assim falou Zaratustra* é a obra prima de Nietzsche, nela o filósofo apresenta a sua visão mais pessoal da realidade, a sua genuína linguagem; visão que, nas obras posteriores, só será aprofundada, aprimorada: “No *Zaratustra* encontra Nietzsche a sua própria linguagem para os seus próprios pensamentos. *Zaratustra* é a grande viragem da sua vida; daqui em diante ele conhece a sua meta. O tempo subsequente ao *Zaratustra* é apenas desdobramento, desenvolvimento daquilo que ele ali formula” (FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 65).

¹⁴ Maria Cristina Franco Ferraz, ao analisar *Assim falou Zaratustra*, destaca o uso de diversos recursos expressivos nessa obra tão particular, assim como a re-utilização geralmente de forma paródica dos termos da tradição metafísica: “Uma das estratégias mais utilizadas por Nietzsche consiste em retomar exatamente termos relacionados

expressão, bem como à re-apropriação crítica dos termos da tradição, alguns comentaristas procuram mostrar a existência de certas dificuldades decorrentes de um uso tão particular da linguagem¹⁵. Tais intérpretes questionam a proposta nietzschiana de empregar uma linguagem expressiva baseada em narrativas, metáforas, imagens e outros recursos literários e apontam para a inadequação do estilo nietzschiano, no sentido de ser considerado impreciso ou mesmo incapaz de exprimir, de forma comunicável, intuições tão *personais* acerca do devir. A crítica diz respeito justamente ao fato de que Nietzsche não teria conseguido expressar a sua peculiar visão de mundo por meio de uma formulação no âmbito da justificação filosófica. Eugen Fink, por exemplo, mesmo valorizando a importância do *Zarathustra* no conjunto da obra nietzschiana, questiona o estatuto filosófico das imagens empregadas. Trata-se, segundo ele, de uma insuficiência argumentativa uma vez que Nietzsche não consegue traduzir as suas intuições em conceitos, mantendo-se em um plano poético, não passível de demonstração filosófica¹⁶. Contudo, de acordo com o objetivo central desta análise, veremos a seguir em que medida Nietzsche, ao empregar uma linguagem poética, longe de evidenciar uma insuficiência na sua compreensão da realidade, foi coerente com o propósito de ultrapassar as formulações da tradição metafísica ocidental.

à tradição metafísica ocidental, atribuindo-lhes um sentido totalmente diverso, por vezes até mesmo oposto” (FRANCO FERRAZ, M.C. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, p. 77).

¹⁵ Para o esclarecimento das críticas ao estilo filosófico nietzschiano ver, por exemplo, FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983 e LÖWITH, K. “Nietzsche e a completude do ateísmo”. In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 140-167.

¹⁶ “Na recusa do conceito ontológico (...) reside talvez o motivo mais essencial porque Nietzsche não soube conduzir a sua intuição do mundo como jogo do dionísíaco e apolíneo para além da metáfora poética” (FINK, E. *ibidem*, p. 43).

A vontade de potência e suas imagens

Como vimos, Nietzsche prescinde dos conceitos identitários, uma vez que esses são incapazes de aludir ao devir, ao mar de forças do vir-a-ser. Ao adotar a linguagem poética, o filósofo procurou realizar, ao contrário, uma *torção* na própria linguagem, indicando um outro modo de orientar-se pela linguagem, no interior mesmo da rede conceitual da tradição filosófica. Para esclarecer esta estratégia, passo a analisar especificamente a ideia de *vontade de potência*, tal como ela é apresentada a partir de *Assim falou Zaratustra*. *A vontade de potência* é uma das questões centrais do pensamento nietzschiano, que é, por fim, desenvolvida em forma de imagens e metáforas. Essa ideia aparece pela primeira vez, na segunda parte da obra citada, em “Do superar a si mesmo”. Nietzsche começa criticando o conceito de vontade de viver de Schopenhauer, sem mencionar explicitamente o autor de *O mundo como vontade e representação*:

Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão “vontade de existência”: essa vontade – não existe!

Onde há vida também há vontade: mas não vontade de vida, senão – é o que te ensino – vontade de potência!

Muitas coisas o ser vivo avalia mais alto do que a própria vida; mas, através mesmo da avaliação, o que fala é – a vontade de potência!” (Za/ZA II, Do superar a si mesmo, KSA 4.146).

Na passagem citada, Nietzsche alude às categorias dicotômicas, como aparência-essência, vontade-representação, adotadas por Schopenhauer. Para Nietzsche, a vontade de viver ou vontade de existência é o *fundo* do real, a essência do mundo, o âmago do ser. Todos os seres vivos manifestam essa vontade essencial: em cada vontade pontual, em cada volição individual, age a vontade de viver. Em cada movimento corporal, em cada desejo específico o que

realmente atua é a vontade de viver que impulsiona cada ser. Esse movimento, esse desejo seria uma manifestação, uma aparição fenomênica da vontade essencial. Nietzsche questiona essa compreensão da vontade como estando ainda vinculada a dicotomias metafísicas. Para o autor do *Zarathustra*, o ser vivo não tenciona querer viver, mas maximizar o poder, exprimir a sua potência, intensificar as suas forças, ganhar cada vez mais e mais poder. Veremos, ao considerar outros textos que aprofundam a questão discutida, que o filósofo sustenta que a vontade de potência age em todo o universo, nos denominados âmbitos orgânico e inorgânico.

A vontade de potência atua nos seres vivos, mesmo naqueles que em uma determinada configuração de forças são dominados ou cuja potência transitoriamente está restrita, limitada; ainda assim, a vontade de potência apresenta-se como expansão de forças, mesmo naquilo que ocasionalmente está numa situação de fraqueza.¹⁷ Na mesma passagem, fica evidenciada a tendência permanente das forças vitais a ser-mais, a se impor, a dominar. Em outras palavras, essa noção pode ser caracterizada como o *pathos* permanente de *superação de si mesmo*. Nas palavras de Nietzsche:

Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor.

Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto o induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é o único de que ela não quer prescindir.

¹⁷ Para uma abordagem aprofundada da questão da elaboração da concepção de vontade de potência em Nietzsche, ver o importante trabalho de MARTON, S. “Da biologia à física: Vontade de Potência e Eterno Retorno do Mesmo. Nietzsche e as ciências de sua época”. In: BARRENECHEA, M. A. *et al.* (org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-128.

E tal como se abandona ao maior, para conseguir prazer e poder no menor de todos, assim também o maior se abandona a si mesmo e, por amor ao poder – põe em risco sua vida.

(...) E este segredo a própria vida me confiou: “Vê”, disse, “eu sou aquilo *que superar a si mesmo*. (Za/ZA II, Do superar a si mesmo, KSA 4.146).

O filósofo afirma, assim, que a vontade de potência opera em todos os âmbitos do devir. No parágrafo citado, a dinâmica da vida segue o rumo da vontade de potência, isto é, vida é vontade de potência. A característica fundamental dessa vontade é a tendência à intensificação de forças, o impulso ao aumento contínuo de poder. Como diz o texto: “eu sou aquilo que deve sempre superar a si mesmo”. Nesse sentido, o filósofo também contesta a concepção darwinista (ainda que não a mencione explicitamente nessa passagem) segundo a qual a vida é regida pelo princípio de auto-conservação ou de preservação. Na perspectiva nietzschiana, ao contrário, a vida é expansão, risco, impulso à auto-superação, intensificação¹⁸.

Nietzsche, nas obras publicadas, não abordou a questão da vontade de potência de forma muito detalhada, apenas em passagens

¹⁸ Em *Nietzsche e o corpo*, abordei a questão da vontade de potência e a dinâmica das forças corporais (ver, principalmente, 2.3 e 2.4). Nesse livro, destaquei a crítica nietzschiana à tese da conservação de Darwin, contrapondo-a com as teorias de Roux e Rolph, que o influenciaram na elaboração dos seus conceitos de vida, instintos e vontade de potência. Ver também os importantes trabalhos de RICHTER, C. *Nietzsche et les theories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France, 1911, MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001 e LEMM, V. *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. Nova York: Fordham University Press, 2009. Para aprofundar a abordagem nietzschiana da teoria de Darwin, ver FREZZATTI JR., *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo, Editora da UNIJUÍ, 2001 e *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006.

isoladas. São raras as páginas nas suas obras publicadas em que ele se dedica a tematizar uma ideia tão relevante. A Vontade de potência será focada, além do *Zaratustra*, apenas em outros dois livros: *Para além de bem e mal* (§ 36) e *Genealogia da moral* (II, § 12)¹⁹. Assim, para avançar no esclarecimento desse pensamento fulcral da filosofia de Nietzsche, abordarei o aforismo 36 de *Para além de bem e mal*, assim como o importante fragmento póstumo de junho-julho de 1885. A abordagem dessas passagens nos permitirá uma maior compreensão de uma ideia que é apresentada de forma não demonstrativa, mas expressiva.

Vejamos, inicialmente, o aforismo 36 de *Para além de bem e mal*, em que o autor procura, mais uma vez, esclarecer em que consiste a dinâmica da vontade de potência:

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 potência, como é *minha tese*–; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema –, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente “vontade de potência”, e nada mais (JGB/BM § 36, KSA 5.55).

¹⁹ Na Segunda Disertação de *Genealogia da moral*, Nietzsche critica diversas teorias que desconhecem a dinâmica da vontade de potência, desde as concepções democráticas até a noção de “adaptação” ao meio sustentada por Spencer, claramente influenciado pela teoria de Darwin. Esse texto não apresenta aspectos novos sobre a dinâmica da vontade de potência. Em vista disso, apenas o mencionarei como complemento para a compreensão dessa ideia, tal como ela é apresentada nessa obra (GM/GM II § 12, KSA 5.313-316).

No trecho citado, vemos que Nietzsche, ao abordar a questão da vontade de potência emprega entre aspas a noção de “caráter inteligível” do mundo. A expressão “caráter inteligível” é assim destacada para mostrar que não está sendo empregada de forma literal. Através desse recurso Nietzsche quer evitar a interpretação da vontade de potência como um princípio ou suporte das forças que constituem o jogo do mundo. Outra expressão destacada por Nietzsche é o termo “tese” que aponta, na concepção tradicional, para o desenvolvimento de uma teoria argumentativa. Nietzsche faz uso desse termo (uma vez que admite não poder prescindir da linguagem para exprimir seu pensamento), mas apenas para destacar que se trata de “minha” tese, isto é, de uma linguagem “pessoal”, uma perspectiva singular. Mas como podemos entender essa perspectiva singular? Toda força atuante, diz Nietzsche, é vontade de potência. Assim, não podemos mais falar em indivíduos, forças, instintos como termos isolados. A vontade de potência alude ao jogo *total* de forças, um jogo de forças que se constitui como um único fluxo dinâmico. É importante destacar, aqui, a interpretação de Montinari acerca da *vontade de potência* não como um fundo da realidade e tampouco as forças como sendo suas aparições fenomênicas; vontade de potência não pré-existe nem subsiste ao desenrolar das forças: “Nietzsche se encarrega de sublinhar que, para ele, não existem *Erscheinungen* (‘aparências’, ‘fenômenos’) que se contraponham à essência das coisas; não quer que a vontade de potência seja entendida como um *nóumeno*. Para ele, aparência não se opõe à ‘realidade’; ao contrário, a aparência é a realidade que não se deixa transformar em um imaginário mundo da verdade”²⁰.

²⁰ MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003, p. 132.

Ainda segundo o aforismo 36 de *Para além de bem e mal*, convém ressaltar que Nietzsche, ao tratar da vontade de potência, começa de uma forma hipotética. No início do aforismo emprega o termo “supondo que”, a fim de evitar afirmações conclusivas acerca dessa questão. O filósofo reconhece a dificuldade de tecer argumentos categóricos sobre a vontade de potência. Ele continua, no mesmo aforismo, empregando uma linguagem hipotética e não assertórica: “se reconhecemos a vontade realmente como atuante, se acreditamos na causalidade da vontade”. Posteriormente, ele diz: “é preciso arriscar a hipótese”, “supondo finalmente”. A conclusão do aforismo mantém o tom hipotético: “supondo que se pudessem reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência” (...) “então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de potência*”. Assim, o mundo “seria justamente ‘vontade de potência’, e nada mais”. Percebe, assim, que Nietzsche, na sua reflexão sobre a vontade de potência não emprega fórmulas com a pretensão de *descrever* como é o mundo, isto é, ele não almeja *definir o que é* a vontade de potência. A tentativa de descrever ou definir *vontade de potência* seria ainda adotar a mesma forma da linguagem convencional, ou seja, apresentar o mundo por meio de argumentos descritivos de propriedades, implícitos nessa mesma definição. Diferentemente, Nietzsche permanece no plano do *talvez*, numa atitude perspectivista, segundo a qual as ideias podem ser expressas e comunicadas a partir de pontos de vista singulares como imagens, metáforas e outros recursos expressivos.²¹ Nesse sentido é possível afirmar que o uso da linguagem hipotética de *Para além de bem e mal* pode

²¹ Para a compreensão da concepção perspectivista, ver, por exemplo, ROCHA, S. *Os abismos da suspeita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

articular-se com as imagens expressivas de “Da superação de si” do *Zarathustra* e do Fragmento Póstumo de 1885 em que Nietzsche faz uso de diversas imagens para exprimir a sua perspectiva sobre a vontade de potência. Considero que em todos esses textos, o filósofo mantém sua proposta de ir além das formulações demonstrativas da tradição metafísica, apresentando uma linguagem *pessoal*, expressiva, que não se deixa reduzir à modalidade demonstrativa da tradição filosófica.

Passamos, agora, para o Fragmento póstumo de junho-julho de 1885. Nesse escrito Nietzsche apresenta, por meio de imagens e metáforas sugestivas, a sua perspectiva acerca da dinâmica do mundo. Tais imagens apresentam, conforme veremos na passagem a seguir, a sua interpretação do que seria a vontade de potência, para além das dicotomias metafísicas.

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuda, inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de “nada” como de seu limite, nada de evanescente, de desperdiçado, nada de infinitamente extenso (...) mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e ondas de força ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando e ao mesmo tempo ali minguando (...) com descomunais anos de retorno, com uma vazante e enchente de suas configurações (...) esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio, esse mundo (...) sem alvo (...) sem vontade (...). Quereis um *nome* para esse mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? (...) – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vos próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso. (KSA 11.610, Nachlass/FP 38 [12]).

O mundo, aqui, é apresentado na sua dinâmica, no seu desenrolar, através de imagens significativas. Trata-se de um jogo de forças, *um e múltiplo*, de uma monstruosidade de forças que não aumenta nem diminui, que não tem origem, sentido, finalidade. A vontade de potência é expressa por meio da imagem de um mar de forças, um eterno criar-se e destruir-se a si mesmo. Vemos que Nietzsche ressalta que o *nome* desse mundo é vontade de potência. Por que ele diz *nome*? Ao fazer isso, o filósofo quer destacar que ele pretende simplesmente nomear e não definir, procurando enfatizar que se trata apenas de uma menção, de uma referência à dinâmica do devir. Deste modo, a fim de evitar uma análise descritiva e definitiva, Nietzsche recorre à imagem do mar e de ondas de forças, um e múltiplo ao mesmo tempo, apontando para o fato de que não podemos distinguir entre um substrato e suas aparições. Ao falarmos do mar não afirmamos que há algo que subjaz ao jogo total das ondas. O mar nada é separado das ondas – isto é, a vontade de potência não é nada além da dinâmica total das forças. Do mesmo modo, não é possível sustentar que haveria uma onda isolada do jogo, do confronto de forças. Na metáfora do mar e das ondas, ambas as imagens não podem ser separadas. A vontade de potência alude ao *nome* que Nietzsche atribui à própria dinâmica de intensificação e combate entre essas forças.

Considerações finais

De acordo com nossa análise, por meio de uma linguagem expressiva singular, Nietzsche procura apresentar uma outra perspectiva acerca da realidade, enquanto vontade de potência, que possa expressar o vir-a-ser, afastando-se das dicotomias da tradição filosófica. A vontade de potência, compreendida como jogo ou mar, indica a tentativa de dizer o real como ins-tante, instável, não subs-

tante. As imagens de jogo e de mar de forças servem para mostrar a possibilidade de um pensamento que quer pensar o mundo como pura imanência, um mundo que não aponta para nada fora de si já que é puro devir, jogo de forças, constituição de corpos. Poderíamos complementar essa forma expressiva, acrescentando a imagem do caleidoscópio. O real poderia ser entendido como um caleidoscópio de infinitas composições. Nele, não há uma posição original nem uma posição última das suas diversas configurações. Não podemos isolar as figuras que o compõem do seu perpétuo dinamismo, apenas podemos dizer que é um caleidoscópio – tem um *nome*, uma designação que alude a um processo dinâmico –, mas que se desdobra em inúmeros jogos, inúmeras posições, inúmeras imagens.

Por fim, destaco que Nietzsche rejeita toda possibilidade de considerar sua visão da realidade como *inversão* da compreensão platônica. Ele não coloca o *mundo sensível* no lugar que ocupara o *mundo inteligível* de Platão; ao questionar a substancialidade do mundo ideal, ele questiona a substancialidade de qualquer visão entitativa. Sua perspectiva, sua *linguagem pessoal* acerca do mundo coloca em xeque toda e qualquer estabilidade substancial entendida como fundo ou substrato do real. Em *Crepúsculo dos ídolos*, ele sustenta: “Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! *Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente!*” (GD/CI, Como o “mundo verdadeiro” acabou por se tornar uma fábula, § 6, KSA 6.80).

Abstract: In this article I analyze Nietzschean proposal of elaborating a “personal language” to outreach the typical discourse of western metaphysics. After the publication of *The Birth of Tragedy*, the philosopher notices that, in his first work, he had criticized the philosophical tradition using the linguistic tools of that same tradition, yet remaining stuck to the

conceptual web which characterizes it. Later on, through the accomplishment of *Thus Spoke Zarathustra*, Nietzsche considers that in this work he is successful at singing and poetizing, in which he shows an original language to communicate his own and most *personal* and *audacious* ideas. This way, to reflect on the singularity of the language used by Nietzsche, after the publication of *Zarathustra*, I will specifically analyze the idea of *will to power*, showing how this such relevant notion in his thought is presented in a non-demonstrative way, that is, in a metaphorical and literary way, establishing an artistic language as a singular style in the philosophical discourse.

Keywords: philosophical discourse – personal language – *Thus Spoke Zarathustra* – *The Birth of Tragedy* – will to power

referências bibliográficas

1. BRUM, J. T. *O pessimismo e suas vontades*. Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
2. FINK, E. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
3. FRANCO FERRAZ, M. C. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
4. FREZZATTI JR., W. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo, Editora da UNIJUÍ, 2001.
5. ———. *A fisiologia de Nietzsche*. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2006.
6. ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. In: *Os pensadores originários*. Tradução e Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

7. LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: culture, politics, and the animality of the human being*. Nova York: Fordham University Press, 2009.
8. LÖWITH, K. "Nietzsche e a completude do ateísmo". In: MARTON, S. (org.). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 140-167.
9. MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
10. ———. *Zaratustra*. Tragédia nietzschiana. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
11. MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
12. ———. "Da Biologia à Física: Vontade de Potência e Eterno Retorno do Mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza". In: BARRENECHEA, M. A. et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-128.
13. MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*. Barcelona: Salamandra, 2003.
14. MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder*. Trad. Osvaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.
15. NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Organizada por Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1978, 15v.
16. ———. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Col. "Os Pensadores").
17. PIMENTA NETO, O. J. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

18. PLATÃO. *A república*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.
19. ROCHA, S. *Os abismos da suspeita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
20. RICHTER, C. *Nietzsche et les theories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France, 1911.
21. SCHOPENHAUER, A. *Obras*. Buenos Aires: Editora El Ateneo, 1954.
22. STIEGLER, B. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.
23. SUAREZ, R. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

Artigo recebido em 20/06/2010.

Artigo aceito para publicação em 25/07/2010.