

Vida e totalidade natural*

Michel Haar**

Resumo: Adotando como paralelo a filosofia estoíca, o autor procura investigar os meandros e as implicações da concepção nietzschiana da natureza. Através do resgate das noções de vida e caos, apresenta-se uma compreensão renovada da *Physis*.

Palavras-chave: vida – estoicismo – filosofia da natureza – caos – vontade de potência – eterno retorno

“*Chaos sive natura*”⁽¹⁾

Minha hipótese de partida será a seguinte: o modelo que comanda a filosofia nietzschiana da natureza, e talvez mesmo o pensamento do Eterno Retorno, não é o modelo estoíco? Este modelo seria evidentemente aquele de *um estoicismo invertido*: a afirmação de uma totalidade não dotada de razão, mas sem razão. Um fatalismo não ataráxico e resignado, mas dionisíaco e alegre. Assaz numerosas indicações revelam em efeito uma afinidade, fortemente ambivalente, em relação ao estoicismo. Esta afinidade é marcada por um assentimento e por uma recusa tão vigorosos um como a outra.

Do lado do assentimento: “Permaneçamos *duros*, nós, os últimos estoícos”⁽²⁾. “A doutrina do Eterno Retorno *podéria*, no fim das contas,

* Publicado, em outra versão, em *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993. Tradução de Alberto Marcos Onate.

** Professor da Universidade de Paris I – Panthéon – Sorbonne.

já ter sido ensinada por Heráclito. O estoicismo, ao menos, que herdou de Heráclito a maioria de suas representações de base, guardou os traços”⁽³⁾. O estoicismo é citado ainda como exemplo “disto que faz o caráter inapreciável de toda moral, de ser um longo constrangimento”⁽⁴⁾. A despeito de sua crença ilusória na ordem moral do mundo, os estóicos compreenderam a necessidade desta auto-tirania que é a Vontade de Potência; eles compreenderam que “é na tirania que se encontra ‘a natureza’ e o ‘natural’ e não na negligência”⁽⁵⁾. Da mesma forma que Nietzsche sugere às vezes a superação do cristianismo por um “hipercristianismo”, ele afirma também a necessidade de ser de alguma maneira “hiperestóico”, isto é, de possuir *simultaneamente* a dureza e a doçura. “Não é nada ser duro como um estóico; pela insensibilidade somos desapegados. É preciso ter o contrário em si – a sensibilidade terna e a capacidade oposta de não perder seu sangue, mas de poder com plasticidade de novo ‘voltar ao melhor’ todo infortúnio”⁽⁶⁾. Tudo depende em Nietzsche da amplitude da força afirmativa. Há no estoicismo uma grande força – e Sêneca, que ousa dizer “*Deus nudus est*”⁽⁷⁾, poderia já ter sacudido um pouco seu próprio colar (*carcan*) moral.

Pois é evidentemente, em relação à rigidez moral dos estóicos, que a oposição é a mais radical. O sábio estóico é uma caricatura, uma “exagero bárbaro”⁽⁸⁾. Sua suspeita, seu ódio em relação ao prazer, deixam pairar dúvidas sobre seu amor declarado da vida e do mundo, com os quais ele não quer fazer senão um. À força de se enrijecer, de afastar as paixões, os prazeres, ele chega à *insensibilidade total*, à *petrificação* de si. E a divindade que ele abraça, diz Nietzsche, é ela mesma uma estátua! “Que significa abraçar uma estátua no inverno, desde quando nos tornamos insensíveis ao frio?”⁽⁹⁾. O estóico não ama o mundo; afirmando o *fatum*, ele não afirma senão uma série de abstrações: a ordem, a bondade, a beleza, a razão, a providência. Ele não faz senão amar a si mesmo, sua própria frieza, seus próprios raciocínios.

O ideal do *amor fati*, da aprovação universal, da fusão da existência singular com a totalidade, não pode retomar sentido, segundo Nietzsche, senão se esta totalidade é despojada de seus atributos “morais”, isto é, de seus antropomorfismos. Isto não significa que seja pre-

ciso simplesmente render o mundo à vida, reconhecer-lhe o caráter de um ser vivente. É necessário, ao contrário, diz ele, rejeitar com força a idéia estoica de que o cosmo seria um grande vivente, o Grande Vivente. A isto, ao menos duas razões são dadas: primeiro “a suposição de que o todo seria um organismo contradiz à *essência do orgânico*”⁽¹⁰⁾. Um organismo tem necessidade de um meio exterior a si mesmo para se sustentar, para se nutrir; seria absurdo que ele crescesse se nutrindo dele mesmo. Até onde se estenderia, já que ele é o todo? Segunda razão: uma totalidade orgânica seria necessariamente guiada, como o querem os estoicos, por um *logos* universal, por uma razão ou uma alma divina. Assim, uma representação biológica da natureza forneceria “talvez a última forma da representação de Deus”⁽¹¹⁾. “*Quid aliud est natura quam deus?*” dizia Sêneca⁽¹²⁾. Mas que é então o mundo, se ele não é deus? “O mundo não é absolutamente um organismo, mas o caos”^(12a).

Esta recusa da organicidade do mundo, esta afirmação do “caos” como definindo a vida mesmo do todo, levanta numerosas questões, que são todas metafísicas, já que elas debatem o ser último da totalidade. Como pensar uma totalidade sem unidade? Como a totalidade pode ser vivente, mas não orgânica? Que significa o conceito de “necessidade”, que para Nietzsche é o único que podemos atribuir sem antropomorfismo ao caos, à natureza ou ao mundo (os dois últimos termos não são realmente distintos em seu vocabulário)? Citemos uma passagem essencial: “O caráter do conjunto do mundo é de toda eternidade aquele do caos, em razão não da ausência de necessidade, mas da ausência de ordem, de articulação, de forma, de beleza, de sabedoria, quaisquer que sejam os nomes dados às nossas humanas categorias estéticas”⁽¹³⁾. O conceito de caos é simplesmente um conceito preventivo que interdita essencializar, eternizar, divinizar a natureza? “*Chaos sive natura*”, diz Nietzsche. Mas não é precisamente a eternização do mundo que deve produzir a experiência do Eterno Retorno: *haec est vita sempiterna tua*? A divindade do todo não parece de modo algum excluída pelo conceito de caos, já que ela reaparece tanto na invocação de Dioniso quanto na enigmática fórmula: *circulus vitiosus deus*. Qual crédito acordar então às palavras de ordem que Nietzsche se dá: “é necessário reabilitar a

natureza e não a divinizar”, ou ainda: “minha tarefa: a desumanização da natureza e em seguida a naturalização do homem, após que ele tiver adquirido o puro conceito de ‘natureza’?”⁽¹⁴⁾ Que pode significar “pura natureza” para um filósofo que demonstra que todos nossos sentimentos da natureza, para não falar de nossos conceitos, são inteiramente aprendidos, inteiramente “herdados”, jamais imediatos, jamais espontâneos? Que seria uma idéia da natureza que não fosse humana? Esta idéia não é humanizada pelo simples fato de que ela é um pensamento humano? A negação do antropomorfismo não é ainda uma humanização? Nós veremos que Nietzsche se esforça para apoderar-se do conceito de “pura natureza” por uma relativização do vivente face ao inanimado, e por uma definição insistente da vida como imoralidade.

A filosofia nietzschiana da natureza não conduz, entretanto, sobre esta via mesma, a uma restauração da teologia que ela visava a evitar, e isto sob o duplo aspecto de uma *teologia negativa* com o conceito de *caos* e de uma *teodicéia* com o conceito de uma *necessidade* que é aquela da imperfeição ela própria? Aquém deste ponto de consequência fatal (a fatalidade própria à lógica interna da metafísica), não há em Nietzsche uma ontologia da natureza que não seria já uma teologia?

- I. A vida não é a totalidade, nem o bem nem o mal, mas uma lógica das pulsões, origem de toda lógica consciente

Não encontramos em Nietzsche exaltação incondicional da vida. A vida não é a totalidade, ela não é o objeto da afirmação mais alta. Certamente a Vontade de Potência é pensada sobre o modelo da vida, como faculdade de se conservar e de se crescer, de exercer o perspectivismo de suas forças. Mas: “a vida não é senão um caso particular da Vontade de Potência”. Esta última estende seu domínio bem além do vivente. A natureza inteira é Vontade de Potência. Donde uma reabilitação da natureza inorgânica face à vida. Todo corpo, todo átomo

estende sua força, sua ação tão longe quanto pode. “Toda força motriz é vontade de dominar”⁽¹⁵⁾. A natureza em seu conjunto é neutra, não somente em relação ao Bem e ao Mal, mas em relação à vida e à morte. Em todo caso, ela não toma *por essência* o partido da vida. “Não há na natureza nenhuma ‘parcialidade’ por isto que é vivo ou contra isto que é morto. Se algo não chega a se conservar vivo, *nenhum objetivo é falhado por isso!* O caráter de ‘finalidade’, acrescenta Nietzsche, é acessório, humano...”⁽¹⁶⁾. Assim, a vida não é o objetivo supremo da natureza. “O vivente não é senão um gênero disto que é morto, e um gênero muito raro”⁽¹⁷⁾. A natureza se encontra certamente desumanizada, mas a qual preço, já que a unidade superior de que o vivente não é senão gênero seria isto que é desprovido de vida! Parece, pois, que haveria uma sorte de preponderância, até de *superioridade* do mundo inorgânico. Superioridade paradoxal que viria de que a natureza bruta também se esforça, age, percebe, e mesmo “pensa”, isto é, produz formas: “ ‘pensar’, no estágio primitivo (pré-orgânico), é *realizar as formas*, como nos cristais”⁽¹⁸⁾. Haveria mesmo na ação e no pensamento da natureza inanimada maior clareza que do lado da vida, essencialmente sujeita à ilusão e ao “erro”. “Admitir que há *percepções* no mundo inorgânico, e percepções de uma exatidão absoluta: é aí que reina a ‘verdade’! Com o mundo orgânico começa a *imprecisão* e a *aparência*”⁽¹⁹⁾. Quando passamos do inorgânico ao orgânico, passamos do claro e do certo ao obscuro e ao indefinido. Comparado a um corpo químico, um protoplasma, diz Nietzsche, “tem apenas uma percepção *incerta* e *vaga*”⁽²⁰⁾ das formas exteriores à sua, precisamente porque elas são múltiplas.

É a incerteza da vida, sua necessidade de tatear, de errar, que faz finalmente sua potência. A vida é obrigada a inventar a astúcia. Ela se encontra face à multiplicidade, a sua própria e a multiplicidade das forças exteriores. Ela deve criar principalmente simplificações por trás das quais ela se dissimula. “No mundo inorgânico, a dissimulação parece fazer falta – potência contra potência brutalmente – é no mundo orgânico que aparece a astúcia”⁽²¹⁾. A astúcia é a ilusão espontânea, ela não resulta primeiro de um cálculo. O ser vivente não pode primeiro se apresentar senão outro que ele não é. Ele é constrangido a enganar enquanto

que ele se engana, isto é, essencialmente se fia à estreiteza de sua perspectiva. Viver é para o vivente extrair do mundo isto que lhe serve para se conservar e crescer, e abandonar o resto. Viver é aceitar ou recusar, e, para isto, abstrair. Nietzsche concebe a interpretação, a faculdade de escolher unilateralmente segundo seu ponto de vista, como a essência da vida: “o processo orgânico pressupõe uma atividade interpretativa contínua”⁽²²⁾. Em conformidade à lógica do platonismo, ele nomeia *ilusão*, *erro* ao próprio princípio vital, na incapacidade em que ele está de procurar uma verdade outra que perspectivista. Donde a fórmula: “O erro, mãe do vivente”⁽²³⁾.

A vida astucia com o inorgânico, como ela astucia com seu meio e com ela mesma. Ela não pode nem dominar absolutamente nem dissolver a força absoluta do não-vivente. Ela não pode senão *fingir* de lhe ceder. Assim se estabelece um equilíbrio de forças sempre instável. O laço do orgânico com a natureza é um laço de dominação recíproca, dominação recíproca e enredamento infinito, precisamente da verdade e do erro!

Se nós seguimos bem o raciocínio segundo o qual a vida se define a partir do *erro* , parece mais estranho à primeira vista que Nietzsche associe a todas as definições que dá do *orgânico* uma conotação de *imoralidade* . “A vida repousa sobre pressupostos imorais”⁽²⁴⁾. Por que tais pressupostos? Qual sentido tem eles? Nietzsche espera graças a eles inverter não somente o naturalismo otimista das luzes ou o mito rousseauiano da bondade original da natureza, mas ainda a idéia estóica de uma essência simultaneamente divina e moral da natureza. Ele quer também dar cabo ao finalismo, ao providencialismo e a toda teodicéia. Mas um antropomorfismo invertido não permanece um antropomorfismo? Dizer que a vida é o contrário do bem no sentido da virtude, a antítese perfeita do estoicismo, conduz inevitavelmente à mesma conclusão: é *necessário* , é *bom* que seja assim! Entre os atributos negativos que retornam com mais freqüência como qualificativos da vida: *injustiça* , *mentira* , *exploração* , é a propósito do termo injustiça que a inversão restabelece a mais transparente das afirmações. “É a justiça absoluta (*unbedingte Gerechtigkeit*) que conduz à idéia de que a vida é essencialmente injus-

ta”^(24b). A injustiça, quando ela toca a essência mesma da vida, não pode ser injusta. Ela não é injusta senão aos olhos daqueles que ignoram seu perspectivismo fundamental.

Mas examinemos rapidamente, um após outro, os três atributos negativos. Eles aparecem num fragmento da *Wille zur Macht*: “Nos grandes homens as propriedades específicas da vida – injustiça, mentira, exploração – são acentuadas ao mais alto”⁽²⁵⁾.

A injustiça parece ter, segundo isto que dissemos, um sentido mais metafísico que moral. Podemos ler aí também sem dúvida, em efeito, uma inversão da *dikaiosunè* platônica. Não é menos patente que a injustiça e a violência das definições de Nietzsche se deixam dificilmente atenuar e reduzir a uma pura ontologia desprovida de conseqüências éticas, como tende a fazê-lo Heidegger. Citemos quatro textos que, aliás, ele nunca cita:

- “Viver é *essencialmente* despojar, ferir, dominar o que é estranho e mais fraco, oprimi-lo, impor-lhe duramente sua própria forma, englobá-lo e ao menos, no melhor, explorá-lo”⁽²⁶⁾.
- “A vida não consiste em julgar, preferir, ser injusto, limitado, em querer ser diferente?”⁽²⁷⁾.
- “A vida procede *essencialmente*, isto é, em suas funções elementares, por infração, violação, exploração, destruição, e ela não pode ser pensada sem isto... Do ponto de vista biológico mais elevado, o direito não pode ser senão um *estado de exceção*”⁽²⁸⁾.
- “Arruinariamos a fonte da vida se quiséssemos nos desfazer disto que há nela, em um certo sentido, de nocivo”⁽²⁹⁾.

A ambigüidade desses textos, como de todas as proposições ditas “imoralistas” de Nietzsche, é dupla. Eles tratam, de uma parte, simultaneamente da vida enquanto processo orgânico (é questão das células viventes, do metabolismo, da nutrição, da secreção e da excreção), e da vida enquanto existência social do homem (o *direito*). E, de outra parte, eles têm simultaneamente um sentido ontológico, descritivo, fenomenológico se desejamos, e um sentido normativo, prescritivo. Assim, dirá Nietzsche, “o homem forte e livre age (...) à maneira de um organis-

mo”⁽³⁰⁾: ele assimila e rejeita, sob forma de astúcia, de louvor e de censura, de “subjugação de outrem” ou de submissão. O orgânico torna-se um modelo. Isto que mostra que o imoralismo é um moralismo invertido. Nietzsche não afirma a injustiça no sentido absoluto, mas que isto que a moral tradicional chama injustiça é justo. A justiça, “suprema representante da vida mesma” não é outra coisa que a essência de toda estimação, de toda posição de valor. Se a “justiça” torna-se assim, como o sublinha Heidegger, o nome da verdade, concebida como adequação entre a vida e os valores que ela firma, não saberíamos em todo rigor qualificar o que quer que seja de injusto. Qualificar a vida de injusta, isto se reporta a um procedimento retórico, sofisticado. Nietzsche, disse Fink, é tanto filósofo quanto sofista.

Ocorre o mesmo com os atributos negativos que são a mentira e a exploração. A vida é uma mentira enquanto é aparência, dissimulação, jogo de máscaras ao infinito. Para viver, é necessário crer em ficções, em efeitos de superfície. Nietzsche entende por mentira vivente a ficção produzida pela Vontade de Potência artística que é ela mesma uma potência da natureza. “Esta faculdade graças à qual o homem reforça a realidade pela mentira, esta facilidade artista por excelência, o homem a tem em comum com tudo que é. Ele próprio é bem um fragmento do gênio da mentira!”⁽³¹⁾. Em outros termos, para ser um fragmento de verdade, é preciso ser um fragmento de mentira. Isto significa, em boa lógica, que a mentira é um atributo essencial da verdade. Assim, quando Nietzsche diz “a vida é mentira”, ele entende: a vida é, desta maneira, a verdade mais verdadeira.

Examinado de perto, o termo *exploração* reenvia expressamente à Vontade de Potência: toda esfera mais forte domina, se assimila ou modela a seu grado uma esfera mais fraca. Isto vale para a nutrição como para as relações sociais. “A exploração não é o próprio de uma sociedade imperfeita; ela é inerente à vida de que ela constitui uma função primordial, ela decorre muito exatamente da Vontade de Potência”⁽³²⁾. Aí também o imoralismo ostentado se retrai e se dissipa, mas deixa o lugar para uma espécie de nivelamento ou de indiferença em relação à essência dos fenômenos. Não é do niilismo colocar sobre o mesmo pla-

no a digestão e as relações entre dirigentes e dirigidos? A inversão da metafísica que conduz a dizer: tudo é natural, põe a terrível questão da ausência desde então desesperadora de toda hierarquia na pura natureza. Nietzsche não encontrará em nenhuma parte verdadeira hierarquia, já que ela não está nem no rebanho, nem no Além-do-homem, por essência isolado, incomunicável, incomensurável como um “esplêndido sistema solar”.

Se a definição negativa da vida encontra-se constantemente desafiada pelo fato da luta anti-platônica que ela recobre, a verdadeira originalidade de Nietzsche não se encontra do lado da definição positiva da vida como potência criadora, como capacidade dos instintos e das pulsões de dar forma? Aí também, infelizmente, as conseqüências da inversão, não somente de Platão mas também de Hegel, vêm constantemente pesar sobre a fenomenologia do vivente... A intuição genial de Nietzsche consiste em tomar a vida como faculdade de *incorporação*: *Einverleibung*. Neste sentido, a faculdade fundamental do ser vivente é a *nutrição*, a ponto de que Nietzsche pode escrever: “O que chamamos ‘vida’ é uma pluralidade de forças religadas por um fenômeno de *nutrição* que lhes é comum...”⁽³³⁾. Para realizar a nutrição, o ser orgânico deve ser capaz de sensibilidade, de apetite, mas sobretudo de avaliação, de escolha, de assimilação e de eliminação, logo, diz Nietzsche, de pensamento. “Todo o organismo pensa”, ou seja, coloca em ordem, condensa, hierarquiza. “Todo ser orgânico age como o artista”^(33b). O fenômeno da incorporação, de que a nutrição é a forma mais aparente, pressupõe não somente a interpretação, a seleção, mas ainda a memória... O organismo não esquece nada. Ele incorpora não somente o estranho, o inorgânico, mas o próprio, no sentido em que ele integra e coordena suas experiências. Ele incorpora enfim o *conjunto* da vida orgânica que continua a se demandar nele. “Eu suponho uma memória e uma seqüência de espírito (*Geist*) em todo ser orgânico...”. “É necessário revisar nossa idéia da memória; ela consiste na massa de todas as experiências de toda a vida orgânica, experiências viventes que se ordenam elas mesmas, se formam por ação recíproca, lutam umas contra as outras, simplificam, resumem e transformam os fatos em numerosas unidades. Há

necessariamente aí um processo interno análogo ao que se passa quando, de numerosos casos isolados, tiramos um conceito (...). Os sentimentos de inclinação, de repulsão, etc, são sintomas de unidades já formadas; nossas ‘pulsões’, como as chamamos, são de tais formações. Os pensamentos são o que há de mais superficial...”⁽³⁴⁾.

É em textos deste gênero que se situa a inversão. O corpo vivente com sua memória absoluta toma o lugar do espírito absoluto. Pois o pensamento consciente não é mais que um sintoma da vida. A vida é o espírito ele mesmo. “O elemento lógico é a pulsão ela mesma (*Trieb*)...”⁽³⁵⁾. Ou ainda: “O que atribuímos comumente ao *espírito* me parece compor a essência da vida orgânica”⁽³⁶⁾. “A lógica de nosso pensamento consciente não é senão *uma forma grosseira e simplificada deste pensamento de que nosso organismo, e bem mais cada um de seus órgãos particulares, tem necessidade*”⁽³⁷⁾. As distinções, as nuances, o sentido da rapidez, da simultaneidade e da consecução de que é capaz o corpo são bem mais refinados, bem superiores às categorias simples, como aquela da causalidade, de que dispõe o intelecto. A extraordinária sutileza do pensamento orgânico é capaz de apreender as flutuações infinitas do vir-a-ser sem fixá-lo sob formas rígidas, em identidades arbitrárias. Seria necessário aqui citar como exemplo todas as descrições que Nietzsche faz das relações da consciência e do corpo. A consciência é um simples órgão, um instrumento muito parcial mantido à parte dos processos de conjunto que se desenvolvem no corpo. A consciência tem a ilusão de reinar, de decidir, mas ela não governa. Ela é o instrumento que executa as escolhas e decisões já adquiridas em profundidade. Tudo que emerge à consciência é o reflexo de um equilíbrio momentâneo no jogo das pulsões. Quem decide deste equilíbrio? A “grande razão” que é o corpo, isto é, o pensamento orgânico que não cessa de fazer o cálculo sutil e espontâneo das relações entre os *quanta* de força. A vida é uma lógica encarnada que combina segundo o melhor – segundo a mais grande vantagem de sua conservação e de seu crescimento – o conjunto de suas forças. Isto é muito leibniziano. *Dum vita calculat, fit mundus*, poderia ter dito Nietzsche. O que justifica a idéia de que ele é o precursor da

Técnica como universal instrumentalização (cada pulsão torna-se órgão) e calculabilidade integral.

Entretanto, não há uma falha no sistema nietzschiano da vida? Nietzsche, em efeito, não deveria se dar, à maneira de Schopenhauer e dos românticos, a *intuição intelectual* deste pensamento orgânico à qual não podemos entretanto ter acesso direto e da qual em todo rigor não podemos nada saber, pois que em virtude da essência deformadora e superficializante da consciência e da linguagem, nós só temos uma imagem falsificada ou infinitamente diminuída? A “grande razão” é em todo rigor inefável. Se os fenômenos elementares, sutis, da vida são inacessíveis a nosso pensamento grosseiro, o pensamento superior que lhe é atribuído não é senão uma perfeita ficção, ao menos uma simples hipótese?

Daí vem a importância do conceito de caos. Não é ele em efeito como que o corretivo indispensável face ao hiper-racionalismo da Vontade de Potência, a idéia de qualquer sorte reguladora que preserva o enigma do mundo, face às exigências desmedidas de um racionalismo invertido, mas tanto mais desenfreado?

- II. O caos da totalidade, desde o instante em que ele se afirma, absolutamente, torna-se necessidade divina.
O Eterno Retorno como nova teodicéia

Mas que é o caos? Não é um nome para designar a superabundância das forças do vir-a-ser, muito ricas ou muito diversas para serem limitadas à vida? “Caos universal” significa que a totalidade não é submetida à lógica do vivente, à “grande razão”. Que uma tal totalidade caótica forma, apesar de tudo, um só e mesmo mundo, *o mundo*, “*o mundo da Vontade de Potência, e nenhum outro...* e nada de outro”, está aí, à evidência, um pressuposto radicalmente metafísico, absolutamente indemonstrável. Da mesma maneira, a finitude das forças, “cuja totalidade é uma grandeza invariável” estrita e eternamente encerrada em seus limites, é um outro pressuposto que não releva de nenhuma prova possí-

vel, mas de uma afirmação que é em verdade auto-afirmação do mundo ele mesmo. É isto que enuncia um texto admirável onde Nietzsche descreve este mundo como a divindade, já que Dioniso é seu nome. Leia-mos esse texto, que nos dá por antecipação a resposta à questão “onde vem a unidade da totalidade do caos?”. Ela vem da *afirmação* por ele mesmo do círculo eterno no qual o caos é recolhido, contido, sem ser suprimido, nem superado.

Sabeis bem o que é “o mundo” para mim? Um monstro de força sem começo nem fim; uma soma fixa de força, dura como o bronze, que não aumenta nem diminui, que não se desgasta, mas se transforma, *cuja totalidade é uma grandeza invariável* (sublinhamos), uma economia onde não há despesas nem perdas, nem crescimento nem cobranças; encerrada no “nada” que é o limite, sem nada de flutuante, sem desperdício, sem nada de infinitamente extenso, mas incrustado como uma força definida num espaço definido e não num espaço que compreenderia o “vazio”; uma força onipresente; una e múltipla como um jogo de forças e de ondas de forças, se acumulando num ponto se elas diminuem em outro; um mar de forças em tempestade e um fluxo perpétuo, eternamente em vias de mudar, eternamente em vias de refluir, com gigantescos anos de retorno regular, um fluxo e um refluxo destas formas, indo das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, às mais contraditórias, para retornar em seguida da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando ainda seu ser nesta regularidade dos ciclos e dos anos, se glorificando na santidade do que deve eternamente retornar, como um vir-a-ser que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem lassidão⁽³⁸⁾.

Este mundo, Nietzsche aí insiste, é “sem objetivo”, “sem querer” “a menos que a felicidade de ter cumprido o ciclo não seja um objetivo, a menos que um anel tenha a boa vontade de retornar eternamente sobre si mesmo”⁽³⁹⁾. Só o círculo do Eterno Retorno “salva” o caos do não-sentido e inversamente o caos salva o mundo da armadilha da finalidade racional e moral. “O caos do todo, enquanto exclusão de toda atividade teleológica, *não está* em contradição com o pensamento do curso circu-

lar: este último é bem uma *necessidade irracional*, com desprezo de toda consideração formal, ética ou estética”⁽⁴⁰⁾. Assim, há pois um conceito negativo e um conceito positivo do caos; negativamente, o termo tem por função preventiva afastar ao mesmo tempo tanto a representação antiga do grande vivente cósmico quanto os temas otimistas diversos da ordem do mundo, de sua beleza, de sua finalidade. Positivamente, o caos designaria todas as forças brutas da natureza, animadas ou inanimadas, tomadas nelas mesmas tais como se oferecem à ação de esquematização da Vontade de Potência. Quando Nietzsche diz: “A Vontade de Potência é esquematização de um caos”, ele implica que o caos “sobrevive” a esta imposição de uma ordem ou de formas. O caos é o degrau zero do ser que se reforma eternamente não por entropia (Nietzsche a rejeita), mas para lhe permitir percorrer um novo ciclo passando pelo Niilismo (o caos seria o nome “natural” do Niilismo). Como esta imposição de formas às forças não lhes vêm do exterior, mas ela é uma auto-hierarquização, o caos é de certo modo o fundo, a base ou a matéria primeira da Vontade de Potência. Se esta é sempre hilemórfica, o caos seria sua dimensão somente hilética. Heidegger, que consagra numerosas páginas à interpretação deste conceito, sublinha muito justamente que o caos significa metafisicamente para Nietzsche uma certa relação do múltiplo ao um: jamais o múltiplo chegará ao um, jamais o vir-a-ser chegará a um estado estável, ao ser. “O caos, escreve ele, é uma multiplicidade originariamente exclusiva de toda unidade, e de toda forma”⁽⁴¹⁾. Mas ele reconduz arbitrariamente, parece, o caos à *essência pulsional da vida* em vias de organização, fazendo do caos o fluxo vital aparentemente indomável, mas que sempre “aspira à constância”⁽⁴²⁾.

É notável ver a que ponto a leitura heideggeriana se emprega por todos os meios a reduzir o caótico no conceito mesmo de caos, se emprega a racionalizá-lo. Primeiro ao nível da essência mesmo da pulsão. Esta, diz ele, diluir-se-ia, destruir-se-ia ela mesma, se não encontrasse em si própria a força de se estabilizar. Há na essência da pulsão a necessidade de resistir a ela mesma, de *ter-se firme* no afluxo pulsional para não se repelir ela mesma e desaparecer sob seu próprio impulso

irresistível. A pulsão se apóia sobre ela mesma e assim supera seu elã caótico.

As três interpretações que Heidegger dá do caos são todas altamente positivas. Primeiro, ele associa o caos a um pensamento da *physis* e da *alèthéia*. O caos é pura natureza no sentido em que esta é pura abertura. Caos significa etimologicamente a brecha, a fenda, o abismo que se abre. O conceito de caos, enquanto reenvia a um surgimento original, a um desabrochar espontâneo da totalidade, seria essencialmente dirigido contra o conceito de criação por um deus pessoal, quer seja grego ou bíblico. O grande vivente do *Timeu* supõe o demiurgo. Esta desdivinização da natureza não deve ser grosseiramente reconduzida a um materialismo, ou a um hilozoísmo e a um ateísmo. “O pensamento metafísico, escreve Heidegger, pressente uma via na extrema desdivinização, desprovida de todo atalho (...) uma via que seria a única – se jamais isto fosse ainda possível na história do homem – sobre a qual os deuses vêm ao seu encontro”⁽⁴³⁾. Não se trata realmente de uma projeção sobre Nietzsche da expectativa heideggeriana. Que sonhemos no célebre: “Quantos novos deuses são ainda possíveis!”. Esta possibilidade está seguramente ligada à relação nova do múltiplo ao um.

Donde a segunda interpretação, que se situa no prolongamento desta busca da divindade. O pensamento do caos enuncia que do ente supremo, do mundo ou da totalidade, não podemos nada dizer. Esta *parada*, este indizível constitui uma sorte de “teologia negativa”, sobretudo pela negação de todos os atributos humanos da totalidade.

A terceira interpretação apresenta uma distorção ou uma denegação tão grosseira da doutrina incontornável de Nietzsche que afirma, lembremo-lo: “o mundo não é de nenhuma maneira um organismo, mas o caos”⁽⁴⁴⁾, que ficamos primeiro perplexos. Pois Heidegger identifica o mundo, o caos e um organismo vivente. “Caos, escreve ele, é o nome da vida corporante, da vida como grande corpo vivente (...) caos é o nome de um projeto prévio particular relativo ao mundo em totalidade. Este projeto representa o mundo como um corpo vivente estendido por assim dizer em dimensões gigantescas. É aí que se enraiza a experiência fundamental do mundo enquanto caos (...). O mundo enquanto caos quer

dizer o ente em sua totalidade projetado relativamente à imagem do corpo e de seu corporar”⁽⁴⁵⁾. Um tal contra-senso não pode ser senão voluntário. Ele é revelador do mal-estar que produz em Heidegger este conceito, e do fato de que lhe é difícil renunciar à noção metafísica de uma ordem imanente à totalidade. Heidegger repete que não se deve compreender o caos como a confusão, a desordem em si, ao qual a ordem seria aplicada do exterior, mas como “este elemento pulsional, afluyente, movimentado, cuja ordem é *oculta*, cuja lei não nos é imediatamente conhecida”⁽⁴⁶⁾. Qual é esta ordem oculta, esta lei, senão a ordem e a lei da Vontade de Potência? Certo. Mas Heidegger sugere abusivamente que a Vontade de Potência revela ou contém a ordem e a lei intrínsecas, definitivas e absolutas do mundo enquanto que ela não é uma essência única (Nietzsche o diz: há sempre *várias* Vontades de Potência parciais), mas que ela aporta somente, aqui ou ali, provisoriamente *uma* ordem, *uma* lei, que são como ilhéus de sentido destinados de novo a se apagar. É um antropomorfismo crer que a natureza obedece a leis como o cidadão ou o funcionário modelo. Não há nada de semelhante à ordem oculta do mundo! Há colocações em ordem temporárias e locais, isto é, hierarquizações de forças, mas no conjunto o caos retorna e domina. Se o caos é um atributo necessário da totalidade natural, é precisamente para preservá-la da “ordem universal em si”.

Mas se a natureza é esta massa de forças sem unidade, sem forma, sem identidade (pois o movimento circular não é uno), o que pode significar o tema nietzschiano insistente de uma natureza caótica a reencontrar, a “restabelecer”, a “reabilitar”? Uma natureza caótica não parece poder fornecer modelo a imitar. Entretanto, há primeiro a imitação do ciclo: vir-a-ser dos seres cíclicos, semelhantes à existência, seres capazes de passar por vários pontos de vista contrários, por várias filosofias opostas, de ver a saúde do ponto de vista da doença, e *vice-versa*... Em seguida, a ausência de ordem moral da natureza deve conduzir a reabilitar a “fisiologia”. Trata-se de progredir na aceitação dos instintos desprovidos de racionalização ou de idealização sentimental, ou disto que Nietzsche chama a “*natureza nua*”. “Uma época onde a velha hipocrisia e o mal-vestir (*accoutrement*) moral das paixões inspira o desgos-

to: a *natureza nua*⁽⁴⁷⁾. Nietzsche está longe de se opor radicalmente ao naturalismo do século XIX, ele quer liberá-lo do positivismo ingenuamente cientificista e de seu peso animal. “Há signos que mostram que o europeu do século XIX tem menos vergonha de seus instintos: ele fez um bom passo no sentido de afirmar sua absoluta naturalidade, isto é, sua imortalidade, sem amargura”⁽⁴⁸⁾. A “natureza nua”, isto significa a natureza sem julgamento, sem bondade nem maldade. Imoralidade quer dizer de fato aqui moralidade. Porque nos sentimos cômodos no meio da natureza – floresta ou montanha – não porque ela nos apresenta a imagem da bondade mesma, como o cria Rousseau, ou porque o ar aí é mais são, mas porque “a livre natureza não tem opinião sobre nós!”⁽⁴⁹⁾ “Reinserir o homem na natureza” é reencontrar um “texto primitivo” despojado de interpretações aberrantes. Mas que diz esse “texto primitivo”? Que aprendemos da “natureza nua”, que não é mais para nós um modelo de virtude, que não é nem inocente nem boa, nem bela, somente um pouco mais *besta* (“mas no lugar de desprezá-la por isto que sentimos desde então maior parentesco e familiaridade com ela, nela”⁽⁵⁰⁾)? Isto que ensina a “natureza nua” é, ainda uma vez, sobretudo a “fisiologia”. Assim, a amizade, o amor, a criação artística dependem da disposição do corpo. Durante séculos, o homem conheceu mal seu corpo, ou o desprezou, o maltratou. Trata-se de admirar, de imitar sua sabedoria, de aprender dele a viver, isto é, de aprender isto que convém à saúde. De não considerar a preocupação com o clima, o lugar, o momento, o regime alimentar, a escolha dos lazeres, como indignos de um filósofo.

Escutar música. Caminhar. Não ler demasiado. “Ler um *livro* cedo pela manhã, ao levantar do dia, quando se está fresco, na aurora de sua força, eis aí o que chamo de vício”⁽⁵¹⁾. Conhecer-se é saber praticar seu próprio regime. Seguir seu próprio ritmo de vida. “Nós morremos todos muito jovens, pela seqüência de uma prática manchada de erros e de ignorâncias sem número”⁽⁵²⁾.

Compreendido neste sentido, o retorno à natureza, ou melhor, o “progresso em naturalidade”, não tem mais nada de metafísica. Seguir a natureza torna-se uma prudente profilaxia vital que considera a inserção do homem em seu meio vivente. Somos compostos da mesma subs-

tância que a natureza, e, como o faz notar Nietzsche, quantitativamente compostos de mais elementos inorgânicos que orgânicos. O laço com o cosmos é aqui afirmado. “Nós somos os brotos de uma mesma árvore”⁽⁵³⁾. “O homem é absolutamente dependente (...) de todas as forças cósmicas, de sua repartição, de seu movimento”⁽⁵⁴⁾. Nietzsche reencontra aí a idéia muito antiga, presente no estoicismo ou no Renascimento, de uma relação *orgânica* do microcosmo e do macrocosmo. Mas esta idéia não está em contradição com a afirmação do caos universal? Para seguir um regime alimentar ou procurar um clima melhor que outro, não é preciso crer num laço universal?

Reencontramos aqui o problema da totalidade. Se nada no universo é destacável, se, como Nietzsche o afirma, de uma forma muito próxima de Leibniz, “o menor detalhe implica o todo”, como evitar que a despeito do conceito preventivo de caos e malgrado seu esforço de desdivinização, a filosofia nietzschiana da natureza não retorne a uma justificação racional da totalidade? Encontramos mais que fragmentos de teodicéia em Nietzsche. Primeiro a necessidade do todo, depois sua “bondade” supramoral, enfim sua divindade. Os textos abundam neste sentido e são bem conhecidos. Cito alguns que exprimem, além do mais, o pensamento de um fatalismo ativo, alegre. No *Crepúsculo dos ídolos*, a propósito do homem forte segundo Goethe: “Um tal espírito *liberado* se eleva ao centro do universo num fatalismo feliz e confiante, com a fé de que não há nada condenável senão o que existe isoladamente e que *na totalidade tudo é salvo (erlöst) e se afirma. Ele não nega mais...*”⁽⁵⁵⁾.

O pensamento do *fatum*, antítese absoluta de todo idealismo que, diz Nietzsche, é “frouxo face à necessidade”, este pensamento é exaltante para aquele que sabe que ele faz parte.

“Não podemos excluir o caráter fatal de seu ser do caráter fatal de tudo que é, de tudo que foi e de tudo que será...”. Há assim equivalência entre necessidade, fatalidade, totalidade e inocência: “nós somos necessários, nós somos um fragmento de fatalidade (*man ist ein Stück Fatum*), nós fazemos parte de um todo, nós somos neste todo – não há nada que possa julgar, pesar, comparar, condenar o todo... Mas *fora do todo*, não há nada”⁽⁵⁶⁾.

Há aí evidentemente um sofisma, pois se é verdade que não há nenhuma medida para avaliar o todo, se o valor de conjunto do mundo é impossível de estimar (isto contra Schopenhauer), o laço universal não impedirá distinções internas: de dizer por exemplo que certas coisas ou certos seres são menos belos, menos bons que outros. Aliás, uma tal proposição não é contrária à filosofia de Nietzsche, que exige que haja uma hierarquia entre os seres e que nós possamos dizer de certos seres que eles não deveriam ser, já que eles próprios por exemplo não são mais que ressentimento em relação ao mundo? Mas a totalidade é a afirmar tal como ela é, sem um *iota* a mais ou a menos: “procurar ‘isto que deveria ser mas não é’ ou ‘isto que devia ter sido’, é condenar o curso total das coisas. Pois este não comporta nada de isolado: o menor detalhe implica o todo... A menor crítica endereçada a um detalhe condena o conjunto”⁽⁵⁷⁾. Como não concluir que o mundo é perfeito até mesmo no menor detalhe, ou no mínimo suficientemente bom, como em Leibniz, a despeito de algumas sombras no quadro. Nietzsche não hesita em dizê-lo, infringindo seu próprio interdito em relação a todo julgamento de valor sobre a totalidade: “é certo que medidas (*gemessen*) de um ponto de vista econômico, as forças da natureza são no total boas (*allesamt gut*), isto é, úteis, malgrado a assustadora e irremediável fatalidade (*Verhängnis*, poder fatal) que emana delas”⁽⁵⁸⁾. Poder fatal, poder destrutor, Nietzsche se apercebe que ele distingue de novo o bem da totalidade e o mal no detalhe. Ele se insurge então contra seu próprio raciocínio e conclui, provisoriamente: pois bem, desembaracemo-nos da totalidade! “Parece-me importante que nos desembaracemos do todo, de não sei qual absoluto: não poderíamos faltar de tomá-lo por Deus... O conceito de todo recolocaria sempre os mesmos problemas: “Como o mal é possível?, etc. *Pois não há todo*”⁽⁵⁹⁾.

Ei-nos aqui face à antinomia de que o Eterno Retorno deve ser a solução. *Ou bem há um todo*, e nesse caso não podemos faltar de justificá-lo racionalmente, de lhe atribuir além do mais uma “potência totalizante”, “um *sensorium* universal”, logo de reintroduzir Deus como “consciência de conjunto do vir-a-ser”, o que seria, diz Nietzsche, “a maior objeção contra o ser”⁽⁶⁰⁾. Ou bem não há todo, e então não há nem fatalismo

alegre, nem laço supra-individual, e o vir-a-ser se perde no indefinido. Cada ente soçobra no fracionamento. “Tudo é fragmento, enigma, horrível azar”.

Mas o Eterno Retorno não é uma solução idealista? Pois sou *eu* que digo que há um todo. *Ego fatum*. A unidade do mundo não é orgânica, mas depende de um *sim*. Este *sim* pode ser dito; ou não... Em todo caso, ele *deve* ser *dito*. “*Dizer* que tudo retorna, é aproximar ao máximo (= ao extremo – *die extremste Annäherung*) o mundo do vir-a-ser (o único mundo) do mundo do ser (mundo fictício)”⁽⁶¹⁾. Afirmar vir-a-ser o ser, o pleno, o perfeito, o idêntico, o único (no sentido de Platão), tal é “o cume da contemplação”, isto é, a interpretação suprema, mas interpretação ainda e somente. Para chegar a esta “afirmação dionisíaca do universo tal como ele é, sem possibilidade de subtração, de exceção, de escolha”⁽⁶²⁾, é preciso que esta afirmação se apóie de novo sobre a *necessidade*. É preciso que a interpretação se torne numa pura necessidade, que a afirmação vinda do *ego* não faça senão corresponder à autoafirmação absoluta do mundo. Em outros termos, é a totalidade, “o ciclo eterno, as mesmas coisas, a mesma lógica ou o mesmo ilogicismo dos eventos”, *que quer seu próprio retorno* e que o afirma através daquele que afirma, de tal sorte que sua afirmação seja a afirmação de uma afirmação em si. Está aí o degrau último da inversão – inversão da interpretação suprema em afirmação da afirmação – tal como a encontramos no *Canto de embriaguez* do *Zarathustra* ou nos *Ditirambos a Dioniso*:

Que tu sejas eterno!
Que tu sejas necessário!
Meu amor, eternamente,
Se abraça à necessidade somente.
Emblema de necessidade,
Sublime constelação do Ser,
Tu que nenhum voto atinge,
que nenhuma negação suja,
eterno “sim” do Ser,
para sempre eu serei teu “sim”⁽⁶³⁾.

Posso dizer que o sim ilimitado, porque o ser já disse sim a si mesmo, se deu já a si próprio sua eterna *benção*. Ele tem sempiternamente dito de si mesmo que ele é bom. Ele se ama e é porque eu o amo. O *amor fati* não é senão o eco do amor ao mesmo tempo jubiloso e sem limites que o Ser porta a si mesmo. O Ser não é de novo integralmente o modelo?

A atração e a rejeição de Nietzsche frente à coesão substancial do todo manifestam sua ambivalência em relação à metafísica grega que ele inverte, mas não saberia restabelecer. Pois o Ser que se afirma e que é afirmado é um círculo quebrado, e que inclui o Caos. Porque esta ambivalência em relação aos modelos invertidos é particularmente aguda quando se trata de modelos emprestados à Grécia? Pois este amor-ódio por Platão não se reencontrará mais na relação com Descartes ou com o idealismo alemão. Certos temas platônicos, como aqueles da hierarquia ou da justiça, permanecem intatos, contudo, na inversão.

Assim, o *amor fati*, a afirmação da totalidade, inspirada do estoicismo, uma vez despojada de seu racionalismo moralizante como também de seu substancialismo ingênuo, guarda sua potência. Sem dúvida é porque no próprio Platão e até na decadência estoíca sobrevive obscuramente o ideal de unidade e de totalidade que foi aquele dos Pré-socráticos, “o ideal dionisíaco dos Gregos; a afirmação religiosa da vida em sua inteireza, de que não renegamos nada, de que não suprimimos nada”⁽⁶⁴⁾. A Grécia pré-socrática, repete com frequência Nietzsche, é um “modelo de vida”. Este conceito de vida não tem sentido biológico e este modelo não tem nada de um modelo inteligível. É a idéia de uma “vida total” sem corte, sem *chôrismos*, entre o inteligível e o sensível, o bem e o mal, o ser e o vir-a-ser, o divino e o humano. É um sentido do ser anterior a estas divisões. O estoicismo que não renega a unidade do mundo, que afirma que “o mundo é a casa comum dos homens e dos deuses”, tem a lembrança vivente desta indivisão prévia à catástrofe socrática.

Para Nietzsche, a cultura grega “na idade trágica”, isto é, pré-platônica, soube realizar um equilíbrio vital fundado sobre uma continuidade harmoniosa entre os “instintos naturais”, mesmo os mais temíveis,

e as práticas sociais, as obras, as instituições, o culto, que, assumindo todo o instintual, permitiam-lhe oferecer uma desembocadura cultural. Os gregos anteriores a Sócrates tinham a força e a coragem de não fazer passar as pulsões – mesmo selvagens ou para nós “ímorais” – sobre o leito de Procusto da virtude. As forças naturais *se integram* à cultura sem ser nem reprimidas nem extirpadas, nem domesticadas do exterior. Assim, a inveja torna-se a boa *Éris*: uma competição regrada nos quadros instituídos. Citemos um texto particularmente audaz, entre numerosos outros do mesmo período (1874-1876):

O prazer da *embriaguez*, da *astúcia*, da *vingança*, da *inveja*, da *injúria*, da *obscenidade* – tudo isto foi reconhecido pelos gregos como humano e por conseguinte integrado no edifício da sociedade e dos costumes. A sabedoria de suas instituições repousa sobre a ausência de distinção entre bem e mal, negro e branco. A natureza, tal como ela se mostra, não é renegada, mas *integrada*, limitada aos cultos e aos dias precisos... Procurava-se para as forças da natureza uma descarga à sua medida e não uma destruição ou uma denegação⁽⁶⁵⁾.

A natureza, *tal como ela se mostra*, em seu surgimento multiforme e inquietante de *Physis*, é acolhida, integralmente afirmada, sem ser por antecipação, sob certos de seus aspectos, acusada, depreciada e condenada. A vida grega encarna o ideal de uma cultura que não é um “adorno da vida”, mas *a vida mesmo*: “uma *Physis* nova e melhorada, sem distinção entre o interior e o exterior, sem dissimulação nem artifício, a cultura concebida como esclarecimento mútuo da vida, do pensamento, da aparência e do querer”⁽⁶⁶⁾. Mas o segredo desta harmonia está perdido sem retorno. É aquele da co-pertinência ou da reversibilidade da cultura e da vida, do homem e da natureza, que o niilismo reativo destruiu para sempre. Mesmo quando há a fé no Eterno Retorno, a natureza em seu fundo permanece – para nós modernos – impenetrável e seu *logos* nos é inacessível: a totalidade, dilacerada, caótica, labiríntica, insondável, não reencontra coesão, sacralidade, necessidade, senão nos *instantes* de alegria, nos *instantes* de afirmação plena. Estes instantes formam

uma cadeia contínua por uma ligação substancial ou pelo só encadeamento da afirmação? Na maioria das fórmulas do Eterno Retorno, a harmonia suprema assemelha-se melhor ao relâmpago de uma unidade sobre a qual a noite a cada vez se torna a fechar, que a uma constelação para sempre inscrita no firmamento.

Abstract: Adopting the stoic philosophy as a parallel, the author tries to scrutinize the meanders and implications of Nietzsche's conception of nature. Through the rescue of the notions of life and chaos, a renewed comprehension of *Physis* is presented.

Key-words: life – stoicism – philosophy of nature – chaos – will to power – eternal recurrence

Notas

Mantivemos a nomenclatura de citação empregada originalmente pelo autor, a saber:

G.S. – *A Gaia Ciência*, 2a. ed. revista e corrigida, 1982, constante das *Obras filosóficas completas*, Gallimard, seguida da numeração para os *Fragmentos póstumos*.

P.B.M. – *Para Além de Bem e Mal*.

C.I., I a IV – *Considerações inatuais*.

K., I ou II – em Kröners Taschenausgabe (Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1956): Os volumes I e II dos *Fragmentos póstumos* reunidos sob o título *Unschuld des Werdens, A inocência do vir-a-ser*, segundo um plano e uma numeração de parágrafos introduzidos pelo editor, Alfred Bäumlér. Estes fragmentos são publicados por Colli e Montinari na ordem estritamente cronológica.

W.z.M. – *Wille zur Macht*, Kröners Taschenausgabe, Alfred Kröner, Stuttgart, 1956.

V.P., I ou II – *La Volonté de Puissance*, trad. G. Bianquis, 26a. edição, Gallimard, 1948.

(1) *G.S.*, *Fragmentos póstumos*, 11 (197), p. 387.

(2) *P.B.M.*, § 227.

(3) *Ecce Homo*, p. 288.

(4) *P.B.M.*, § 188.

(5) *P.B.M.*, § 188.

(6) *K.*, II, 269.

(7) *G.S.*, 11 (94), p. 345.

(8) *K.*, II, p. 267.

(9) *G.S.*, 11 (55), p. 528.

(10) *G.S.*, 11(55), p. 392.

(11) *G.S.*, 11 (16), p. 319.

(12) *Cartas*, 65, 12.

- (12b) *W.z.M.*, § 711.
- (13) *G.S.*, § 109, p. 138.
- (14) *G.S.*, 11 (211), p. 392.
- (15) *V.P.*, I, p. 213.
- (16) *G.S.*, 12 (111), p. 464 (trad. modificada)
- (17) *G.S.*, § 109.
- (18) *V.P.*, I, p. 218.
- (19) *V.P.*, I, p. 225.
- (20) *Ibid.*
- (21) *V.P.*, I, p. 238.
- (22) *V.P.*, I, p. 239.
- (23) *V.P.*, I, p. 236.
- (24) *K.*, II, p. 273.
- (24b) *Ibid.*
- (25) *W.z.M.*, § 968.
- (26) *P.B.M.*, § 259.
- (27) *P.B.M.*, § 9.
- (28) *A Genealogia da Moral*, II, § 11.
- (29) *W.z.M.*, § 584.
- (30) *V.P.*, I, p. 248.
- (31) *W.z.M.*, § 853.
- (32) *P.B.M.*, § 259.
- (33) *V.P.*, I, p. 289.
- (33b) *Ibid.*
- (34) *V.P.*, I, p. 238.
- (35) *V.P.*, I, p. 289: “É ela (a pulsão) que faz que o mundo se desenvolva logicamente segundo nossos julgamentos”.
- (36) *V.P.*, I, p. 262.
- (37) *W.z.M.*, § 202.
- (38) *W.z.M.*, § 1067/ *V.P.*, I, p. 216.
- (39) *Ibid.*
- (40) *G.S.*, p. 395 (trad. modificada).
- (41) *Nietzsche I*, p. 274.
- (42) *Nietzsche I*, p. 443.
- (43) *Nietzsche I*, p. 276.
- (44) *V.P.*, I, p. 117/ *W.z.M.*, § 711.
- (45) *Nietzsche I*, p. 439-440.
- (46) *Nietzsche I*, p. 439.
- (47) *W.z.M.*, § 1024.

- (48) *W.z.M.*, § 120.
- (49) *Humano, demasiado Humano*, I, § 508.
- (50) *W.z.M.*, § 120.
- (51) *Ecce Homo*, p. 271.
- (52) *V.P.*, I, p. 248.
- (53) *V.P.*, II, p. 385.
- (54) *V.P.*, I, p. 257.
- (55) *O Crepúsculo dos ídolos*, p. 144 (trad. modificada). (Nós sublinhamos: “na totalidade tudo é salvo e se afirma”).
- (56) *O Crepúsculo dos ídolos*, p. 95.
- (57) *V.P.*, II, p. 152.
- (58) *W.z.M.*, § 931.
- (59) *V.P.*, II, p. 153.
- (60) *W.z.M.*, § 708.
- (61) *W.z.M.*, § 617.
- (62) *V.P.*, II, p. 229.
- (63) *Ditirambos de Dioniso*, Gallimard, p. 71.
- (64) *W.z.M.*, § 1052. Cf. “O estóico diz: qualquer coisa que me ocorra, tudo me é bom”. (*G.S.*, p. 529).
- (65) *C.I.*, III-IV. p. 318.
- (66) *Ila. Consideração inatural, in fine.*